

La nada y el vacío

Una relectura a contracorriente de la historia de la metafísica occidental, a partir del concepto de "vacío", para una nueva definición de la democracia

Adrià Porta Caballé

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (**www.tdx.cat**) i a través del Dipòsit Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (**www.tdx.cat**) y a través del Repositorio Digital de la UB (**diposit.ub.edu**) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (**www.tdx.cat**) service and by the UB Digital Repository (**diposit.ub.edu**) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Tesis Doctoral

La nada y el vacío

Una relectura a contracorriente de la historia de la metafísica occidental, a partir del concepto de "vacío", para una nueva definición de la democracia

Adrià Porta Caballé

Tutora: Laura Llevadot Pascual

Directores: Laura Llevadot Pascual y Antonio Gómez Villar

Programa de Doctorado: Ciudadanía y Derechos Humanos

Facultad de Filosofía – 26 de septiembre 2025

Las flores aquellas ya todas cayeron
ante el soplo del fiero aquilón,
para enriquecer a Uno de entre todos,
debió disiparse aquel mundo de dioses.
Triste, entre las órbitas de las estrellas
búscote, Selene, sin hallarte allí,
llamo entre los bosques, llamo entre las olas,
y, ¡ay!, vacíos resuenan.

Schiller, "Los dioses de Grecia"

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos.
Describo lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo.
Esta historia ya puede contarse ahora porque la necesidad misma está aquí en acción.
Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier;
para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas.

Nietzsche, *La voluntad de poder*

El vacío es el nombre del ser.

Badiou, *El ser y el acontecimiento*

Título: *La nada y el vacío.* Una relectura a contracorriente de la historia de la metafísica occidental, a partir del concepto de "vacío", para una nueva definición de la democracia

Resumen: Toda la historia de la metafísica occidental ha sido la historia del ser. Pero aunque Heidegger tuviera razón con que hay un "olvido del ser", se demostrará que hay una "renegación" aun más fundamental y originaria de la "nada". En tanto que lo otro del ser no es lo otro en sí mismo, sino la nada, en esta tesis se intentará tomar el "camino no elegido" por la metafísica occidental, para contar la otra mitad de la historia. Releyendo la historia de la metafísica occidental a contracorriente, como el negativo de una fotografía, saldrán a la superfície dos corrientes (y no tan solo una): la "dominante" (*plenista*) y la "subterránea" (*vacuista*). En su metodología, esta tesis es tan *diacrónica* como *sincrónica*: en cuanto "diacronía" *es historia* y, en tanto que "sincronía" *es lenguaje*. Se empezará con un primer capítulo sobre la *fenomenología de la existencia (material)* del "vacío" como un "adjetivo" (*relativo*) de la experiencia fáctica del *trabajo*, lo cual nos dará como fruto sus dos *formas* originarias: la "concavidad" y la "convexidad". A continuación se estudiará el "vacío" como un sustantivo y concepto, es decir, como un *principio (me)ontológico* de la "naturaleza" en la Antigüedad. En tercer lugar, el "vaciamiento" se *verbalizará e interiorizará* a lo largo de la mística medieval cristiana, convirtiéndose en una "acción subjetiva y ética" (*kenosis*). En este punto de inflexión, juntando las tres primeras partes habremos obtenido una gramática del "vacío", en tanto que la *vacuidad de un "vacío" vaciándose* a sí mismo. Puesto en metafísico, de la Edad Antigua extraeremos una *me-ontología* del "vacío", mientras que de la Edad Media sacaremos una *teología negativa*. Combinadas, nos ofrecerán una *metafísica* (es decir, una *me-onto-teo-logía*) *negativa* del "vacío". Después de un breve paso por la Modernidad, tras del cual el "vacío" se desgarrará entre el "objetivo" y el "subjetivo", este último pasará del "sujeto" cartesiano a la *tabula rasa* de Locke. No será hasta llegar al "concepto" kantiano que la "nada" se *entronizará* en la Edad Contemporánea, sacando a la superficie la hasta entonces "corriente *subterránea*" del "materialismo del vacío". Entonces analizaremos las tres "escuelas de la sospecha" como sospechosas de la ontología *plenista*: para Nietzsche el "vacío" será *moral* (nihilismo); para Freud, *psicológico* (castración); y para Marx, *social* (proletariado). Estirando de este último hilo, concluiremos con una nueva definición de la democracia (radical) a partir del concepto de "vacío". Esta tesis finalizará con la inversión del "Saber Absoluto" de Hegel en una "Humildad Relativa".

Palabras clave: vacío, metafísica, ontología política, teología política, historia de la filosofía, teoría de la democracia radical, Hegel, Heidegger, Laclau

Títol: *El no-res i el buit.* Una relectura a contra corrent de la història de la metafísica occidental, a partir del concepte de "buit", per a una nova definició de la democràcia

Resum: Tota la història de la metafísica occidental ha estat la història de l'ésser. Però encara que Heidegger tingués raó amb què hi ha un "oblit de l'ésser", es demostrarà que hi ha hagut una "renegació" encara més fonamental i originària del "no-res". En tant que l'altre de l'ésser no és l'altre en si mateix, sinó el no-res, en aquesta tesi s'intentarà agafar el "camí no triat" per la metafísica occidental, per a explicar l'altra meitat de la història. Rellegint la història de la metafísica occidental a contra corrent, com el negatiu d'una fotografia, sortiran a la superfície dos corrents (i no només una): la "dominant" (*plenista*) i la "subterrània" (*vacuista*). En la seva metodologia, aquesta tesi és tan *diacrònica* com *sincrònica*: com a "diacronia" *és història* i, com a "sincronia" *és llenguatge*. Es començarà amb un primer capítol sobre la *fenomenologia de l'existència (material)* del "buit" com un "adjectiu" (*relatiu*) de l'experiència fàctica del *treball*, la qual cosa ens donarà com a fruit les seves dues *formes* originàries: la "concavitat" i la "convexitat". A continuació s'estudiarà el "buit" com un substantiu i concepte, és a dir, com un *principi (em)ontològic* de la "naturalesa" a l'Antiguitat. En tercer lloc, el "buidament" es *verbalitzarà i interioritzarà* al llarg de la mística medieval cristiana, convertint-se en una "acció subjectiva i ètica" (*kenosis*). En aquest punt d'inflexió, ajuntant les tres primeres parts haurem obtingut una *gramàtica del "buit"*, en tant que *la vacuïtat d'un "buit" buidant-se* a si mateix. Posat en metafísic, de l'Edat Antiga n'extraurem una *me-ontologia* del "buit", mentre que de l'Edat Mitjana en traurem una *teologia negativa*. Combinades, ens oferiran una *metafísica* (és a dir, una *me-onto-teo-logia*) *negativa* del "buit". Després d'un breu pas per la Modernitat, després del qual el "buit" s'esquinçarà entre l' "objectiu" i el "subjectiu", aquest últim passarà del "subjecte" cartesià a la *tabula rasa* de Locke. No serà fins a arribar al "concepte" kantià que el "no-res" *s'entronitzarà* a l'Edat Contemporània, traient a la superfície la fins llavors "corrent *subterrània*" del "materialisme del buit". Llavors analitzarem les tres "escoles de la sospita" com a sospitoses de l'ontologia *plenista*: per a Nietzsche el "buit" serà *moral* (nihilisme); per a Freud, *psicològic* (castració); i per a Marx, *social* (proletariat). Estirant d'aquest últim fil, conclourem amb una nova definició de la democràcia (radical) a partir del concepte de "buit". Aquesta tesi finalitzarà amb la inversió del "Saber Absolut" d'Hegel en una "Humilitat Relativa".

Paraules clau: buit, metafísica, ontologia política, teologia política, història de la filosofia, teoria de la democràcia radical, Hegel, Heidegger, Laclau

Title: *Nothingness and Emptiness*. A counter-current rereading of the history of Western metaphysics, based on the concept of "emptiness", for a new definition of democracy.

Abstract: The whole history of Western metaphysics has been the history of being. But even if Heidegger was right that there is a "forgetting of being," it will be demonstrated that there is an even more fundamental and original "disavowal" of "nothingness." Insofar as the other of being is not the other in itself, but nothingness, this thesis will attempt to follow *the road not taken* by Western metaphysics, in order to tell the other half of the story. Rereading the history of Western metaphysics against the grain, like the negative of a photograph, two currents (and not just one) will come to the surface: the "dominant" (*plenist)* and the "underground" (*vacuist)*. In its methodology, this thesis is as *diachronic* as it *is synchronic:* in terms of "diachronicity," *it is history*, and in terms of "synchronicity," *it is language*. We will begin with a first chapter on the *phenomenology of (material) existence* of the "empty" as a (*relative)* "adjective" of the factual experience of *work,* which will offers us its two original *forms*: "concavity" and "convexity". Next, we will study the "void" as a noun and concept, that is, as a *(me)ontological principle* of "nature" in Antiquity. Thirdly, "emptying" will be *verbalized and internalized* throughout medieval Christian mysticism, becoming a "subjective and ethical action" (*kenosis)*. At this turning point, bringing together the first three parts, we will obtain a *grammar of the "void",* understood as the *emptiness of an "void" emptying-itself*. Put in metaphysical terms, from Antiquity we will extract a *me-ontology* of the "void," while from the Middle Ages we will draw a *negative theology*. Combined, they will offer us a *negative metaphysics* (that is, a *me-onto-theo-logy)* of "emptiness." After a brief passage through Modernity, after which "void" will be dirempted between the "objective" and the "subjective", the latter will move from the Cartesian "subject" to Locke's *tabula rasa*. It will not be until we reach the Kantian "concept" that "nothingness" will *be enthroned* in the Contemporary Age, bringing to the surface the hitherto "*underground* current" of the "materialism of the void." We will then analyse the three "schools of suspicion" as suspicious of *plenist* ontology*:* for Nietzsche, the "void" will be *moral* (nihilism); for Freud, *psychological* (castration); and for Marx, *social* (proletariat). Pulling on this last thread, we will conclude with a new definition of (radical) democracy based on the concept of "emptiness". This thesis will end with the inversion of Hegel's "Absolute Knowing" into a "Relative Humility".

Keywords: void, emptiness, metaphysics, political ontology, political theology, history of philosophy, theory of radical democracy, Hegel, Heidegger, Laclau

Índice general

0. Filosofía es agradecer la amistad, 23

I. Introducción (al Sistema de los Agujeros): 42 flechas contra Heidegger, 31

II. *Kenós* como adjetivo: fenomenología material del vacío cóncavo y convexo: el vaso y la casa, 84

Parte I: Historia del ser
Concepto metafísico del vacío

Edad Antigua
Meontología
Ex nihilo nihil fit

III. *Tò kenón* como sustantivo y concepto: el vacío como principio (me)ontológico de la naturaleza, 140

Edad Media
Teología negativa
Creatio ex nihilo

IV. *Kenosis*: la verbalización e interiorización del vacío en la mística medieval cristiana, 639

Edad Moderna
Puente
Horror vacui

V. El desgarro entre el vacío objetivo y subjetivo en la Modernidad, 924

Parte II: Historia de la nada
Concepto posmetafísico del vacío

Edad Contemporánea
La era del vacío

VI. De las sospechas a la ontología plenista hasta la entronización del vacío en la democracia radical, 938

VII. Conclusion: Relative Humility, 1055

Índice detallado

0. Filosofía es agradecer la amistad, 23

I. Introducción (al Sistema de los Agujeros): 42 flechas contra Heidegger, 31
   1. Toda la historia de la metafísica occidental ha sido la historia del ser, 31
   2. *The Road Not Taken:* el olvido del ser y la renegación de la nada, 32
   3. La cuaternidad abortada en *¿Qué es metafísica?*: ser, ente, nada… ¿y vacío?, 34
   4. A las dos épocas de la historia de la nada aun les falta trabajo, 35
   5. Heidegger es el pensador más importante del s. XX, y fue un nazi, 36
   6. Lo Otro del ser no es lo Otro en sí mismo, sino la nada, 37
   7. Dramatizar la metafísica y contar la otra mitad de la historia, 38
   8. ¿Por qué es el ente y no más bien la nada?, 38
   9. La historia de la filosofía como un patio de colegio donde los niños juegan, 39
   10. *On What There Is (Not)*, 39
   11. Explicación del título: *La nada y el vacío*, 40
   12. ¿Cómo (re)leo? A contrapelo, como el negativo de una fotografía, 41
   13. ¿Cómo (re)leo? La mimesis subversiva de Irigaray como metodología, 42
   14. Combinación de dos libros no escritos: Althusser y Laclau, 43
   15. La experiencia de Podemos, 44
   16. Se piensa siempre a la contra: enemigos de esta tesis, 44
   17. Adversarios de esta tesis. Las dos corrientes: dominante y subterránea, 46
   18. Inversión de Hegel y Heidegger, 46
   19. Seriedad e ironía, 48
   20. Delimitación del campo de estudio: Europa, para conquistar al mundo, tuvo antes que dominarse a sí misma, 48
   21. En cierto sentido, el vacío nos da completamente igual: el espejo de Porete, 49
   22. ¡La filosofía ha muerto, larga vida a la filosofía! A la historia de la metafísica (no) le falta nada. El fin de la historia del ser y la primera época de la historia de la nada, 50
   23. *La era del vacío*, 51
   24. La cuestión del estilo: pensar como un continental, escribir como un analítico, 52
   25. Coger el toro de la posmodernidad por los cuernos, 53
   26. Objetivo (*o telos*): el vacío de la democracia radical, 54
   27. Las tres preguntas de investigación, 55
   28. La filosofía es un tábano que molesta y trastoca cómo están repartidas las piezas, 56

29. Preparación de un debate planetario entre el pensamiento occidental y oriental acerca del vacío, 57
30. Revisión de la bibliografía y contribución original, 59
31. ¿Izquierda heideggeriana (Marchart) o lacaniana (Stavrakakis)? ¡Sí, por favor! Cómo reordenar la biblioteca temáticamente, en vez por autores, 64
32. La filosofía no tiene quien la defienda: el problema de la especialización, 66
33. Miedo al fracaso: ¡haz algo, o no lo hagas, pero no lo intentes! Declaración de guerra al ensayo, y reivindicación del tratado, 68
34. La filosofía no puede renunciar a la totalidad. Introducción al Sistema de los Agujeros, 69
35. ¡Bien has hozado, viejo topo! ¿Cómo filosofar con un punzón? Horadar, excavar y aligerar, 70
36. Deseo y falta: el sistema que Lacan necesitaba (pero no quería), 72
37. *El horror, el horror… vacui*. Ultrarracionalismo, 73
38. Ciencia y física cuántica, 75
39. No solo aceptar el vacío, sino pensarlo: tipología, 76
40. Explicación del índice: una gramática del vacío, 78
41. ¿Por qué soy el más indicado para escribir esta tesis? "La filosofía es estar en guerra contra uno mismo", 79
42. Nueva York, ciudad vacía, y Barcelona, ciudad ligera (llena de agujeros), 83

II. *Kenós* como adjetivo: fenomenología material del vacío cóncavo y convexo: el vaso y la casa, 84

1. Adoptar el punto de vista del trabajador, 84
2. Fenomenología de la existencia *(material)*, 86
3. ¿Qué hay en un adjetivo?, 90
4. El vaso, 92
5. La jarra de Heidegger, 95
6. El tarro de mostaza de Lacan, 102
7. La casa, 109
8. El nido y la concha de Bachelard, 111
9. En el principio, fue la curva: la forma es vacío y el vacío es forma, 118
10. La teoría de las catástrofes de Thom: concavidad y convexidad, 121
11. Analogía con la teoría de los agujeros de Varzi y Casati, 126
12. Definición provisional de vacío: hermano pequeño de la nada, 132
13. Teoría de los regímenes políticos como cuencos vacíos, 134

Parte I: Historia del ser
Concepto metafísico del vacío

Edad Antigua
Meontología
Ex nihilo nihil fit

III. *Tò kenón* como sustantivo y concepto: el vacío como principio (me)ontológico de la naturaleza, 140

1. Mito-logía: ¿por qué no empezar por el principio?, 140
2. El mito pitagórico: seguramente la primera vez que el "vacío" es mencionado explícitamente como un sustantivo en la historia de la filosofía occidental, 145
3. Demostración lógica de que todo monismo material como el del "aire" de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico, 145
    a) "El olvido del aire" o "Lo profundo es el aire", 153
    b) El vacío como *Diferencia y repetición*, 162
4. La primera prohibición: la (re)negación (pos)fundacional de la nada en Parménides, 165
    a) El olvido del ser y la renegación de la nada, 171
    b) Breve *ex cursus* sobre fetichismo, 173
    c) La oscilación del tercer camino: la in-diferencia de la in-decisión, 177
    d) Los "signos" del ser, 179
    e) Nada surge de la nada (*ex nihilo nihil fit*), 180
    f) Plenismo: todo está lleno de ente, 182
    g) Inmóvil: el ser no tiembla, 184
    h) Tripofobia: al ser no le falta nada, 186
    i) *La manque à être*: Sartre y Lacan como agujereadores del ser de Parménides, 188
    j) (Pos)fundacionalismo desde el principio: el acecho amenazante del abismo de la nada, 191
    k) La segunda parte del poema y el camino de vuelta a la opinión de los mortales: "todo está lleno de luz y noche" y "nada participa de la nada", 194
5. Los renegadores del vacío: Empédocles y Anaxágoras, 196
    a) Empédocles: "ni una parte del todo está vacía ni tampoco llena en demasía", 197
    b) El vacío corporal: poros y efluvios, 200

c) Las clepsidras de Anaxágoras, 203
d) Los primeros movimientos de la "teoría del corrimiento" o el Hotel Infinito de Hilbert, 207
6. Meliso de Samos: el ser resiste y el vacío cede, 209
a) El ser no puede sentir dolor ni angustia, 210
b) Sin vacío no hay movimiento (ni rarefacción), 213
c) Primer *ex cursus* sobre ontología política: Samos (o la cesión) y el cetro de poder de Meandrio, 217
7. El "materialismo aleatorio" de los atomistas Leucipo y Demócrito, 220
a) El "principio" subterráneo de la filosofía occidental con Demócrito y Leucipo como alternativa al de Sócrates y Platón, 221
b) ¿Deberíamos confiar en el testimonio de los sentidos, o no? Contra una "epistemología" empirista *avant la lettre*, 226
c) Derivación de los principios dualistas, átomos y vacío, a partir de la inversión de dos argumentaciones eleáticas: contra la pluralidad (de Zenón) y contra el movimiento (de Meliso), 228
d) ¿En qué sentido son los atomistas Demócrito y Leucipo "empiristas"? Primer intento, 232
e) Dualismo ontológico: átomos y vacío. Del *est* al *et*, 234
f) Las tres oposiciones fundamentales: ser/no ser, algo/nada, lleno/vacío. "El vacío no es menos que el cuerpo" y "el ser no es más que el no ser", 238
g) Crítica materialista al "principio" de la dialéctica hegeliana: "la nada no es menos que algo", 242
h) La insoportable paradoja (de la existencia) del vacío. El "hay" de Frege como solución y el regalo de la me-ontología, 252
i) El vacío como principio (me)ontológico o sustancia negativa, y no como espacio: la disputa de Sedley, 260
j) La "física negativa" de la recepción francesa: el vacío como causa eficiente o condición de posibilidad del movimiento, 266
k) El Gran Vacío y la formación de innumerables mundos contra el "principio de razón suficiente" de Leibniz, 272
l) Crítica aleatoria al "final" de la teleología hegeliana: el desafío de Aristóteles sobre el movimiento "original" de los átomos, 277
m) El "casamiento" entre necesidad y azar y el surgimiento de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio", 281
n) ¿En qué sentido son "materialistas" los atomistas Leucipo y Demócrito? ¿En cuál no? Segundo intento, 284
o) Un apunte final sobre el vacío corporal, 289

8. El tratado sobre *Lo que no es*, del sofista Gorgias, 291
    a) El viaje como condición de posibilidad de la filosofía, 293
    b) Segundo *ex cursus* sobre ontología política: el vacío de la democracia entra en escena, 296
9. Sócrates y la filo-sofía: la introducción del deseo y de un vacío en el "amor a la sabiduría", 302
10. La separación del vacío y el no-ser en Platón, 307
    a) "Como el rodar de una rueda": la teoría del corrimiento en el *Timeo*, 309
    b) La discusión feminista en torno a la *khôra*: ¿receptáculo, espacio, materia o vacío? Derrida, Irigaray, Kristeva y Butler, 318
    c) "Cerrando la boca abierta": el *khorismós* entre el vacío y el no-ser, 333
    d) "El no-ser, de algún modo, es": la transgresión de la prohibición y el parricidio de Parménides en el *Sofista*, 337
    e) Ni inversión, ni reconciliación, ni destrucción, ni superación: des-centrar el platonismo, 379
11. La segunda prohibición: el *horror vacui* de Aristóteles, 388
    a) "El no-ente se dice de muchas maneras" en la *Metafísica*, 390
    b) Los cuatro tipos de "oposición" como crítica a Hegel: de la "negación determinada" a la "diferencia indeterminada", 415
    c) La introducción de la "privación" en la filosofía y la "división" que el Estagirita nunca hizo, 419
    d) *Natura abhorret vacuum* en libro Δ de la *Física*, 436
    e) El rechazo del vacío extracósmico: "no hay espacio, ni vacío, ni tiempo fuera del cielo", 469
12. El "materialismo del encuentro" de los atomistas Epicuro y Lucrecio, 474
    a) Un filtro amoroso contra el Caos de la religión, 475
    b) ¿Vacío, lugar, espacio o sustancia intangible?, 481
    c) La genealogía del argumento: Bignone, Solmsen e Inwood, 484
    d) El "Principio de Retirarse o Perecer". La disputa de Sedley revisitada, 489
    e) El ocultamiento del vacío como espacio y el olvido del no-ser, 491
    f) Derivación (me)ontológica del tiempo y el espacio a partir del ser y el no-ser: el ser *es* tiempo y el no-ser ~~es~~ espacio, 492
    g) Átomos y vacío: el *fundamentum divisionis* revisitado, 495
    h) Todo es infinito: los átomos, el vacío, el universo y los mundos, 500
    i) Crítica a los pensadores predemocríteos, 503
    j) El movimiento rectilíneo y equicéler de los átomos hacia abajo: forma, tamaño y peso, 507
    k) "Il pleut": la lluvia atómica y el *clinamen*, 514

l) La gravedad y la gracia: el vacío como condición de posibilidad de la libertad, 521
m) Un "materialismo del vacío" frente al de la "plenitud": Marx, Althusser, Derrida y Deleuze, 525
n) Un pintoresco saltimbanqui, 531
13. El vacío como un incorporal extracósmico en los estoicos Crisipo y Cleómedes, 535
a) Existir o subsistir: abriendo el regalo tinológico de la meontología, 536
b) *Ex cursus* sobre lógica moderna: Routley, Priest, el noneismo, la jungla de Meinong, o cómo el cuantificador particular se volvió existencialmente cargado a nuestras espaldas, 541
c) La diferencia (me)ontológica entre el todo y la totalidad: el mundo y el universo, 546
d) El vacío como incorporal por antonomasia entre los otros tres: el tiempo, el lugar y lo expresable, 547
e) El vacío como un desierto que rodea. Centrar y vaciar con Zenón de Citio, 550
f) Un mundo en llamas: la conflagración del universo, el argumento de la mano y la aceptación final del vacío extracósmico en Cleómedes, 554
g) El epicureísmo y el estoicismo como la repetición de la diferencia originaria entre Anaxímenes y los pitagóricos. El (doble) principio del vacío en la Antigüedad coincide con su (doble) final, 557
h) ¿Espacio absoluto, infinito o potencialidad sin extensión? La disputa entre Todd, Inwood y Powers, 559
14. Tercer *ex cursus* sobre ontología política: el "vacío de la democracia" (ateniense) y el derrumbe de la "eticidad" griega, 568
a) La catástrofe de MacIntyre , 569
b) La corteza y el núcleo: duelo y melancolía por el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* griega, 573
c) La crítica de Bataille y Derrida a Hegel: el "vacío" como una pérdida absoluta o una muerte sin reserva, 587
d) Inversión de la *Fenomenología del espíritu* como una "dialéctica" de lo lleno y lo vacío, 590
e) El cínico y el epicúreo, 592
f) "Los dioses de Grecia", de Schiller, 602
g) "Los dioses (*ya siempre*) han huido": lacanizando a Hölderlin, 615
h) El zorro y el erizo. Crítica a la letra (y elogio al espíritu) de la Escuela Republicana de Madrid: Fernández Liria, Alegre Zahonero y Alba Rico, 629

Edad Media
Teología negativa
Creatio ex nihilo

IV. *Kenosis*: la verbalización e interiorización del vacío en la mística medieval cristiana, 639
1. ¿Qué hace un ateo como yo en una Época Oscura como esta?, 639
a) El ateísmo consecuente de Bakunin en *Dios y el Estado*, 642
b) El ateísmo cristiano de Zizek, la Alteridad radical de Barth y la teología de la muerte de Dios de Bonhoeffer, 647
c) Dios, de algún modo, existe: Hegel, Durkheim y la religión como experiencia del Absoluto, 649
d) *Pléroma* y *kenosis*: la división entre escolástica y mística a partir de la diferencia entre lo lleno y lo vacío, 653
e) Las místicas: secretas amigas de los atomistas en la "corriente subterránea", 660
f) El panteísmo negro de Bataille o un ser lleno de agujeros (lacaniano), 666
g) Verbalización e interiorización, 670
h) Transgredir a Nietzsche: la envidia hacia San Pablo como clave de lectura, 674
2. De *ex nihilo nihil fit* a la *creatio ex nihilo*, 681
a) Lugartenientes de la nada: a cada nueva época de la historia del vacío le corresponde un principio (me)ontológico distinto sobre la nada, 681
b) *De nihilo et tenebris* de Fridegiso de Tours: la nada es una cosa realmente existente, 686
c) El *Periphyseon* de Escoto Eriúgena y el descubrimiento de la diferencia entre *nihil privativum* y *nihil negativum*, 691
d) ¿Qué significa crear? ¿Cómo hacer cosas a partir de la nada? La creación no es más que una modificación de la nada misma, 706
3. La meontoteología política negativa y la verbalización del vacío en San Pablo, 715
a) La teología política (negativa) de Taubes en la *Epístola a los Romanos*, 716
b) "Como si no" (*hos me*): la (*me*)ontología de Critchley en la *Epístola a los Corintios*, 730
c) Heidegger entre el "ya-no" de la epifanía y el "aún-no" de la parusía en las *Epístolas a los Tesalonicenses*, 747
d) El universalismo (vacío) de Badiou en la *Epístola a los Gálatas*, 759
e) Hacer inoperante es vaciar: Agamben ante Efesios y Colosenses, 778
f) La separación de las aguas en Occidente: el *evacuari* de San Jerónimo o el *Aufhebung* de Lutero (Hegel y Marx), 785

g) Vaciar o matar: el "vacío" como concepto alternativo de "negación", más radical y potente políticamente que la mera "aniquilación", 790
h) *Kenosis*, por fin: comentario *ad litteram* de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, 794
i) Vattimo en la *Epístola a los Hebreos*: el autovaciamiento de Dios, la salvación *en* la *kenosis* como "destino" de Occidente y su distinción con el nihilismo, 808
j) Abe: el Hijo de Dios no fue Jesús, sino el vacío mismo, y el problema de la *misplaced-concreteness*, 821
k) Keller: el mayor desafío feminista al que nos hemos tenido que enfrentar hasta ahora, 824
l) Una luz cegadora y el fruto de la nada de la tradición mística, 832

4. La interiorización del vacío en las *Confesiones* de San Agustín, 835
   a) Interiorización, 836
   b) Heidegger en el infierno. El análisis de las tentaciones como una analítica existencial (invertida) de la facticidad, 840
   c) La vanidad como el vicio del vacío inauténtico, 847
   d) La humildad como la virtud del vacío auténtico, 853
5. Cuarto *ex cursus* sobre teología política (negativa), 864
   a) "¿Padre, por qué me has abandonado?": el cristianismo como la primera experiencia de la muerte de Dios, 866
   b) El templo vacío, 869
   c) La tumba vacía: el Santo Grial y las Cruzadas, 874
   d) El trono vacío: la *etimasia* y los dos cuerpos del Rey, 882
   e) Altissima paupertas, 889
6. La profundización y radicalización del vaciamiento interior en la mística, 895
   a) Las dos vías de Pseudo-Dionisio Areopagita, 897
   b) Laclau descubre la lógica de equivalencia subyacente a la mística medieval cristiana, 903
   c) Meister Eckhart: "ruego a Dios que me vacíe de Dios", 912
7. Recapitulación y salto hacia adelante: el mesianismo kenósico, 917
   a) Mesianicidad sin mesianismo, vigencia sin significado y la Nada de la revelación, 919

Edad Moderna

Puente

Horror vacui

V. El desgarro entre el vacío objetivo y subjetivo en la Modernidad, 924
1. La necesidad de la filosofía surge del desgarro, 924
2. De Santa Teresa de Jesús a Descartes: el vaciamiento místico como precondición del sujeto cartesiano, 927
3. *¡Eureka!* El descubrimiento científico de Torricelli y la querella acerca del vacío entre Descartes y Pascal, 929
4. Un vacío cada vez más pequeño: de la "tabula rasa" de Locke al "concepto vacío" de Kant, 933
5. Quinto *ex cursus* sobre ontología política: lo que no vamos a hacer, 934

Parte II: Historia de la nada
Concepto posmetafísico del vacío

Edad Contemporánea

La era del vacío

VI. De las sospechas a la ontología plenista hasta la entronización del vacío en la democracia radical, 938
1. La entronización de la nada en el Idealismo Alemán, 938
    a) La "tabla de la nada" de Kant, 941
    b) La sentencia de Hegel: "el puro ser y la pura nada son lo mismo", 942
    c) La diferencia entre *nihil privativum* y *nihil negativum* en Schopenhauer, 943
2. Líquido, aire y vacío: sobre las metáforas sociológicas del nihilismo, 944
    a) Muy poco… casi nada, 944
    b) Marx: "todo lo sólido se desvanece en el aire", 946
    c) Bauman: modernidad líquida, 947
    d) *Intermezzo*: ¿de qué materia están hechos los valores?, 948
    e) Weber: el vacío burocrático, 950
    f) Las tres escuelas de la sospecha… de la ontología plenista, 951
3. Existencialismo I: Nietzsche. La mayor crítica a la que nos tenemos que enfrentar, 953
    a) El hombre prefiere querer la nada a no querer, 954
    b) ¿Hay un presupuesto plenista en Nietzsche?, 955
    c) El nihilismo ontológico y el vacío moral como ausencia de valores, 956

d) Ontología de la falta y del exceso, 957
4. Existencialismo II: Heidegger. El vacío como el último sentido del ser, 959
    a) Heidegger en Varsovia: comentario a *Introducción a la metafísica*, 959
    b) La cuestión de la nada, hermana mayor del vacío, 960
    c) ¿Es el ser una palabra vacía o el destino espiritual de Occidente?, 962
    d) La caída en la inautenticidad de la habladuría de la palabra ser, 965
    e) Ontología política: el ser y el pueblo comparten la misma lógica, 967
    f) Comentario de "¿por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", de Laclau, 968
    g) La hegemonía como respuesta óntica a la pregunta por el sentido del ser, 970
5. Psicoanálisis. Respuesta a la primera pregunta de investigación, 973
    a) Freud y el vacío de la castración, 974
    b) Irigaray y el "horror del nada que ver", 976
    c) *Intermezzo*: Klein, Bion, Winnicott y Loewald, 977
    d) Lacan: la falta NO es el vacío, 980
6. Política I: Marx. El pionero del vacío social, 982
    a) El joven Marx: la nada que debería serlo todo, 982
    b) El Marx tardío: *Grundrisse* para la crítica de la ontología política, 987
7. Política II: Laclau. El vacío de la democracia radical, 996
    a) La prehistoria existencialista de la nada: Sartre, 997
    b) ¿Para qué sirve una estructura? La diferencia entre el estructuralismo y el pos-estructuralismo reside en la introducción de un vacío en el centro, 998
    c) La genealogía del "significante vacío": Lévi-Strauss, 999
    d) El grado cero de la aplicación del vacío a la política: Althusser, 999
    e) Rastreo del concepto de vacío en la obra de Laclau, 1001
    f) Nulla ethica sine mystica, 1004
    g) La lógica de la equivalencia como la innovación original de Laclau, 1006
    h) El "vacío malo" y el "verdadero", 1007
    i) Dependencia de la teoría monetaria de Marx, 1011
    j) ¿Cuántos pasos más atrás? Dios y el ser, 1016
    k) ¿Hacia un populismo republicano? Reconciliación del vacío objetivo y el subjetivo. Fin, 1017
8. *Ex cursus*: una topografía del vacío en el arte contemporáneo, 1021
    a) El centro ausente de la estética, 1021
    b) Pintura: el "salto al vacío" de Yves Klein en retrospectiva, 1023
    c) Escultura: el encuentro entre Heidegger y Chillida, el "arquitecto del vacío", 1027

d) Teatro: el "espacio vacío" de la lectura adorniana de Beckett, 1034
e) Música: ¿quién es el dueño del silencio? *4'33"* de John Cage, 1042
f) La muerte del arte, la pérdida del aura, el vacío como nueva mitología y la estética democrática, 1049

VII. Conclusion: Relative Humility, 1055
1. From the gallery of images to the darkroom: inversion of Hegel's Absolute Knowing, 1055
2. Proposal of a cure for the West's obsessive-hysteria, 1063
3. How to be-in-a-world-full-of-holes? From epistemic to ontological humility, 1065
4. Apophatic Marxism, 1068
5. The history of Western metaphysics can be perfectly explained solely and exclusively by making recourse to the difference between "nothingness" and the "void", without even going through "being". *Quod erat demonstrandum*, 1075
6. Post-metaphysical concepts of emptiness have a mark or a trace of their old metaphysical conceptions, 1076
7. Kant's "table of nothing" as an elucidation of the different conceptions of emptiness in the theories of radical democracy, 1076
8. Ontological elevation of the difference between left- and right-wing populism, 1078
9. The "people" as a god-artisan who builds that empty bowl which is democracy, 1079
10. An empty place that belongs to no one, so that it can be occupied by anyone or everyone: socialism as the last form of democratic emptiness, 1080

VIII. Bibliografía, 1082

0. Filosofía es agradecer la amistad

> A lo pensado y sus pensamientos pertenece la gratitud. Pero quizá las coincidencias de las raíces alemanas en las palabras 'pensar' (*denken*), 'memoria' (*Gedächtnis*) y 'gratitud' (*Dank*) sea una sugerencia meramente externa y artificial. En cualquier caso, con ello de ningún modo reluce todavía lo nombrado con la palabra 'pensar'. ¿Es pensar un agradecer? ¿Qué significa aquí agradecer? ¿O diremos que la gratitud descansa en el pensar? (…) La palabra inicial (*Gedanc*) significaba en alemán: el recordar congregado, que lo congrega todo. Esa palabra significaba el ánimo (*el muot*), el corazón. (…). El pensar así entendido (*der Gedanc*) es ya lo que denomina la palabra gratitud (*Dank*). En la gratitud el ánimo recuerda lo que tiene y es. Por tanto, como rememorativo y, en consecuencia, como memoria, el ánimo dirige el pensamiento hacia aquello a lo que pertenece. Se entiende como dependiente, pero no en el sentido de la mera sumisión, sino en el de la devoción oyente. La gratitud originaria consiste en dar las gracias. Sólo ahí y a partir de ahí se produce aquel pensamiento que conocemos como retribuir y premiar en el sentido positivo y en el negativo.
>
> Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*[1]

> Les concepts, nous le verrons, ont besoin de personnages conceptuels qui contribuent à leur définition. 'Ami' est un tel personnage, dont on dit même qu'il témoigne pour une origine grecque de la philosophie : les autres civilisations avaient des Sages, mais les Grecs présentent ces 'amis' qui ne sont pas simplement des sages plus modestes. Ce serait les Grecs qui auraient entériné la mort du Sage, et l'auraient remplacé par les philosophes, les amis de la sagesse, ceux qui cherchent la sagesse, mais ne la possèdent pas formellement. (…) Il est d'autant plus difficile de savoir ce que signifie même et surtout chez les Grecs. Ami désignerait-il une certaine intimité compétente, une sorte de goût matériel et une potentialité, comme celle du menuisier avec le bois : le bon menuisier est en puissance du bois, il est l'ami du bois? La question est importante, puisque l'ami tel qu'il apparaît dans la philosophie ne désigne plus un personnage extrinsèque, un exemple ou une circonstance empirique, mais une présence intrinsèque à la pensée, une condition de possibilité de la pensée même, une catégorie vivante, un vécu transcendantal.
>
> Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*[2]

Si Heidegger tiene razón con que "pensar" (*denken*) proviene de "agradecer" (*danken*), y Deleuze añade que "la amistad atañe estrechamente a la filosofía", entonces tenemos que lo que define a la "filo-sofía" no sería tanto el "amor a la sabiduría" como el "agradecimiento a los amigos". Nos situamos en el capítulo 0 de esta tesis, los "agradecimientos", ese capítulo "vacío" que la metafísica ha querido siempre pasar por alto mediante el gesto soberano de un *autor* que empieza directamente por el 1, luego pasa al 2, después al 3… hasta llegar a N. El capítulo "vacío", sin embargo, atestigua que hay siempre un campo *pre-* o *no*-filosófico con el que uno tiene que vérselas a la hora de hacer filosofía, y que *depende* tanto (o más) de los amigos vivos como de los muertos. No se puede aniquilar nunca del todo ese "mundo" que la filosofía a veces le gustaría

[1] Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, pp. 129-31.
[2] Deleuze y Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, pp. 8-9.

destruir con la mente, para volverlo a edificar luego de nuevo racionalmente desde sus cenizas. Todo esto hay que agradecerlo.

Como veremos en III.8.a, el principio de la filosofía es el *viaje*, y siempre he creído que se piensa en determinados *lugares*. Por esto, cada vez que he tenido la ocasión, he intentado estudiar, no en las universidades con los mejores "rankings" (esto siempre me ha dado igual), sino en las escuelas de pensamiento más *progresistas* en la actualidad, donde me daba la impresión de que una nueva teoría *radical* estaba en marcha: Red Essex, New School for Social Research, Paris-VIII, Sin Permiso, el proyecto de investigación Posfundacional de la Universidad de Barcelona, y el de Viena. De hecho una de las formas en las que se puede leer esta tesis –que no representa, desde el punto de vista autobiográfico, más que el *Bildungsroman* de mi propia vida– es como un intento de recopilar las principales "escuelas de pensamiento" *progresistas* en la actualidad –la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo francés, el heideggerianismo de izquierda, la teoría del discurso, las teorías de la democracia radical y el republicanismo–, para ver si se podría armar un nuevo pensamiento unitario para *transformar* la sociedad. Sin embargo, al final de mi particular *navegatio vitae*, me quedé con las manos *vacías*: pues no hay *nada*, en realidad, que puedan compartir estos "marcos teóricos" tan distintos. No tardaría mucho en darme cuenta de que esta "nada" y este "vacío" *que compartían* quizás podían ser *puestas en su positividad*, dando lugar al germen que originó esta tesis. No obstante, no todas estas "escuelas de pensamiento" tienen el mismo peso ni igual valor, sino que hay una que domina por encima del resto, y por esto tengo que empezar mis agradecimientos por aquí. Gracias a los profesores de la "Escuela de Análisis del Discurso y Crítica de la Ideología" de la Universidad de Essex, donde estudié Filosofía, Política y Economía –Jason Glynos, David Howarth, Aletta Norval y Peter Dews–, por su generosidad a la hora de explicarme y abrirme a una teoría que acabaría siendo también la mía. Por desgracia, Ernesto Laclau murió el último año que yo estuve allí, y sin poder ver el nacimiento de un partido político español, Podemos, que hubiese sido completamente impensable sin su esfuerzo teórico. Pero le organizamos una bella conferencia en homenaje con el compañero Samuele Mazzolini. Más tarde conocería también a la siempre intensa Chantal Mouffe, al entrañable Yannis Stavrakakis y al generoso Oliver Marchart. Me enorgullece decir que Giorgos Venizelos sigue siendo, aun hoy en día, un compañero en mil y una aventuras populistas. Gracias también a los compañeros trotskistas Nathan Bolton y Mark Bergfeld, por enseñarme las primeras cosas que aprendí sobre la política.

Gracias a la Fundación Obra Social "La Caixa" por otorgarme la beca que me permitió estudiar un Máster de Filosofía y Psicoanálisis en la New School for Social Research de Nueva York, y que fue donde realmente aprendí a *pensar*. No tardé mucho en darme cuenta de que, quizás lo que unía a ese Departamento de Filosofía (por lo demás muy dispar y variopinto) era que todos

estaban intentando pensar (cada uno a su manera) la cuestión de la "nada". Desde los trabajos de Cinzia Arruzza sobre Plotino y Eriúgena, hasta el interés de Simon Critchley por la mística, o el próximo libro de Dimitri Nikulin sobre el "no-ser" en la Antigüedad. Quizás este hecho me influyó (aunque no fuera del todo consciente de ello en aquel momento), más de lo que pude reconocer por aquel entonces, a la hora de escribir ya mi tesina sobre el concepto de "vacío", titulada: *Contemporary Pathways towards the Void*. Gracias a Simon Critchley por su generosidad a la hora de dirigirla, y porque, como veremos en la Introducción §6, fue sentado en una de sus clases uno de los momentos en que se me ocurrió la idea de esta tesis. Gracias también a Dimitri Nikulin, a quien conocí cuando él estaba escribiendo un artículo, justamente, sobre el comentario de Simplicio al rechazo de Aristóteles del "vacío", y ambos reconocimos que nos apasionaba el mismo tema; a Alan Bass, quien me enseñó que la lectura atenta y rigurosa del psicoanálisis debe acompañar cualquier esfuerzo deconstructivo; a Cinzia Arruzza y Nancy Fraser, quienes, tras mi largo viaje por el posmarxismo, me hicieron volver a Marx con nuevos ojos; a Alice Crary y Zed Adams, quienes me reafirmaron en mi convicción de encontrar algún tipo de reconciliación entre la filosofía continental y la analítica, como veremos en la Introducción §24; y, por último, pero no menos importante, a Richard Bernstein, cuya admirable capacidad para tender puentes entre tradiciones aparentemente diversas, así como su patriotismo filosófico al hablar del pragmatismo estadounidense como "la promesa de que este país podría tener algo que decir y aportar a la filosofía mundial" me emocionaron, y me gustaría replicar en mi propia patria. Una mención especial merece Jay Bernstein, no solo por su carismática forma de dar clase (conocida por todos), sino por abrirme de una vez por todas ese difícil y hermético texto que representa la *Fenomenología del espíritu*. Aunque sea justamente para *invertirlo*, uno debería ser consciente en esta tesis que siempre se está discutiendo con el Hegel *de Bernstein*, más veces de las que sea posible citar.

Gracias también a todos los amigos que hice en Nueva York, y sin los cuales no hubiera podido sobrevivir a esa "ciudad vacía", como la catalogaremos en la Introducción §42: Edvardas Sumila, Allan M. Hillani, Juliana Horst Jandra Boettger, P.J. Gorre, Gonzalo Bustamante, Dora Suárez, Fred Mynard, Marianna Poyares, Eddie, Teresa, Mayra, Mariam, Tomás y Pedro. En particular, Jacobo Ferrer se convirtió en mi mejor amigo allí, y nuestra eterna discusión sobre Hegel o Heidegger en el bar de Spain solo se pudo ver truncada –aunque no terminada– por una pandemia mundial. Gracias también a Begoña Gerling y Eugenia Caravaca, y a mis compañeros de Podemos en Nueva York, Marina Avia y Pablo Bustindy, por hacer más llevadera la *morriña*. Como veremos en la Introducción §30, con este último nos une más que una coincidencia geográfica en Nueva York (o en el 15M y en Podemos), sino también una temática: el "vacío".

Gracias también a incontables filósofos que han sido consultados en un momento u otro de esta tesis, algunos de cuyos nombres temo olvidar ahora en esta lista: Achille Varzi (quien me recibió hospitalariamente en su despacho de NYU, sin tener necesidad) Graham Priest (quien me dejó sentar en su clase sobre la lógica del "no-ser" en Columbia, sin tener tampoco necesidad), José Luis Villacañas, Carlos Fernández Liria, Javier Franzé, Amador Vega, Victoria Cirlot, Diego Vernazza, Abel Miró. Gracias a David Guerrero por recomendarme la beca/contrato PREDOCS-UB de la que he sido beneficiario, pues sin esta nada habría sido posible.

Gracias a Orazio Irrera por acogerme en la estancia de investigación que hice para el doctorado en la Université Paris VIII Vincennes – Saint-Denis, la universidad donde fueron *apartados* Deleuze, Foucault, Badiou y Rancière después del mayo del 68. En Chez Prune pasé tres meses maravillosos con Tatiana Llaguno y Clara Serra discutiendo sobre consentimiento, feminismo, moral y republicanismo. Nunca lo olvidaré.

Pero, como no nos cansaremos de repetir, esta tesis no solo parte de premisas *filosóficas*, sino que también su objetivo es *político*, y habría sido impensable sin las experiencias políticas que tuve, primero en el Área de Discurso de la Secretaría Política de Podemos, en el Congreso de los Diputados, y después como responsable de Discurso de En Comú Podem, en el Parlament de Catalunya. En Madrid, gracias a Jorge Moruno por enseñarme todo lo que hoy todavía sé, a nivel práctico, sobre el discurso. Y a todos los freaklósofos con quien he comentado, alguna vez u otra, esta tesis, recomendándome lecturas o alguna reflexión interesante: Clara Serra (sobre Kant), Jesús Jurado (sobre Graeber), Luis Jiménez (sobre budismo), Antonio Sánchez (sobre Hegel), Rodrigo Amírola (sobre la Ilustración), César Mendoza (sobre Schmitt), Eduardo Maura (sobre Adorno), Jorge Lago (sobre el tiempo) y Germán Cano (sobre Nietzsche). Y a los compañeros que encontré en Princesa, que fueron un *acontecimiento* al que siempre intentaré permanecer *fiel* (en el sentido de Badiou): Luis Giménez, Segundo González, María José Benavente y Clara Ajenjo, entre otros. Y a Nico López y Miguel Monar por su amistad incondicional. En Barcelona, he aprendido de *máquinas veteranas* como Maria Corrales, Lídia Rubio, Ariadna Cortés, Quim Guinovart y Manel Ros.

De los dos líderes políticos para los que trabajé aprendí ya dos formas distintas de entender el "vacío" político. De Íñigo Errejón aprendí el "vacío" *populista*, jacobino e intransigente contra la "unidad de la izquierda", por ser más amplio y transversal. De Xavier Domènech, en cambio, aprendí el "vacío" de la *humildad*, pues siempre intentaba integrar la diferencia aunque no hubiera necesidad de ello. En este sentido, una de las formas en las que se puede leer esta tesis es como un intento de ver cuál de estos dos es entonces el "vacío" verdadero, o de si hay *un tercero que los subyace*.

No faltará quien quiera ver en esta tesis una "ontología del errejonismo". Aunque es distinta y de mayor envergadura que esta experiencia política sobre la cual se asienta, sí que tiene

una parte razón si con esto se quiere decir que no habría podido ser escrita sin un diálogo constante con: Iago Moreno, Manuel Romero, David Sánchez Piñeiro y Jordi Mariné. Tampoco sin la apertura schellingiana de Juan Ponte.

Gracias a los compañeros, anteriormente de La Trivial, y hoy en día de Debats pel Demà, por demostrarme, día tras día, lo que significa la militancia, tanto política como intelectual: Roc Solà, Blai Burgaya, Jaume Montés, Ivan Montemayor, Xavier Calafat y Eloi Gummà. Gracias al Populism Specialist Group por darme un espacio en el que *aterrizar* mis reflexiones políticas, que de lo contrario se habrían quedado girando en el "vacío": Giorgos Venizelos, Felipe Linden, Thomas Zicman de Barros, Marina Prentoulis, Emmy Eklundh y Andy Knott. Lo que más he querido en mi vida ha sido un grupo de amigos que fueran también interlocutores filosóficos, donde fuera tan natural hablar de metafísica como del Barça o de la última película que se ha visto en el cine, y al final lo he encontrado en: Just Serrano, Miquel Seguró, Camil Ungureanu, Mar Rosàs, Nuria Sara, Chema Sánchez, Líbera Pisano y Matías Sirczuk. Con la firme convicción de que se "aprehenden" las cosas *trabajando*, y de que *se piensa* tanto (o más) con las *manos* que con la *vista*, así como de que es importante tener una *experiencia* de aquello sobre lo que se *filosofa*, no podría haber tenido determinadas *experiencias* importantes para esta tesis si no hubiera militado en el movimiento de vivienda contra Cerberus (Xavi), trabajado en el museo Santa Mónica (Enric Puig y Clara Laguillo), hecho una residencia de escritura en el Laboratorio de Artes Contemplativas de Casa Virupa (Glòria Cagigal y Berta Sáenz), o un curso de torno en la Escuela de Cerámica Forma de Barcelona. Gracias también a Guillem Pujol Borràs por ofrecerme una columna en *Catalunya Plural* donde publicar artículos periódicamente: cuando me he aburrido del "vacío" (*filosófico*), he encontrado allí la "plenitud" (*política*)

Esta tesis no habría sido la misma sin Lluís Aguiló, compañero, no solo de piso, sino también de tesis, filosofía y política, estos últimos años. En la llamada "casa de la libertad" hemos tenido interminables conversaciones sobre el "exceso" y la "falta" –dado que él trabajaba a Deleuze, mientras que yo a Lacan. Siempre que se menciona a Deleuze en esta tesis ha sido precedido por una larga conversación con él –y sobre otros temas y autores, también. Gracias también a Marina Clotet por su mirada siempre atenta. Y a Clara Olmos por ser la mejor compañera de piso en el momento en que más lo necesitaba. En un momento crucial para esta tesis, no habría podido continuar si no hubiera sido por Laure Vega. Laure llenó esta tesis de diamantes, luces, colores, rayos y relámpagos (y están debidamente reconocidos en esta tesis en cada punto en los que aparecen). Me acuerdo cuando era adolescente y, saliendo de la escuela, discutía de filosofía con Oscar Lozano. Él era budista, y yo aun muy occidental y parmenídeo por aquel entonces, y defendía que el "vacío" no existe. Él ha acabado teniendo razón y una de las formas en las que se

puede leer esta tesis es como un gran ejercicio de *auto-crítica*. Gracias también a Axel Altadill, el compañero más incansable que conozco, porque fue en una de nuestras conversaciones mientras estábamos comiendo, y él defendía la necesidad de un "sólido" y compacto Partido, que me di cuenta de que en realidad yo me inclinaba hacia la "ligereza" en política. Seguiremos discutiendo entre la tierra y el aire. Gracias a Myriam Rodríguez del Real, con quien me *relacioné* por primera vez a partir de San Pablo, pero luego fuimos *santificados* por Deleuze: "sigue sabiendo a mar…".

Mi eterno agradecimiento a mi grupo de amigos *orgulloso de los años 20* por haber sido un apoyo moral inigualable durante estos últimos 5 años: Julio Martínez-Cava, Maria Corrales, Emma Álvarez, Leyre Pérez y Clara Serra. Sin ellos no estaría aquí. Gracias a mis amigos de la infancia por recordarme siempre de dónde vengo, y hacia dónde voy: Victor, Dani, Carles, Julia Jana, Helena, Paula y Mireia. Con ellos no solo me une el pasado al que he sido "arrojado", sino también el presente y el futuro, y representa, por tanto, una amistad *eterna*. Gracias también a mis amigos de Planoles, que me recuerdan siempre que no es posible pensar en un "vacío" *completo*, ni en una *creatio ex nihilo* absoluta, sino que se está siempre *relativamente situado* y *arraigado* en una determinada *tierra*: Marc Llibre, Marc Erra, Aleix, Annabel, Marta, Raquel, Mireia e Irene.

Gracias también a muchos compañeros eclécticos, inclasificables en grupos, que aparecen mencionados en una nota a pie de página en esta tesis (o no), pero que han sido importantes en algún momento, o me han suministrado alguna reflexión: Xavier Bosch, Ricard Munné, Àlex Rosell, Carme Arcarazo, Mireia Vehí, Christian Ferreiro, Antoní Marí, Rubén Martínez, Carla Rivera y Pol Julià.

Pero, por encima de todo, gracias a mis dos directores de tesis, Antonio Gómez Villar y Laura Llevadot, que han sido los mejores directores que uno podría esperar. Antonio es la persona más *profesional* que yo haya conocido jamás –y se podría destilar esto un poco más, entre los pensadores de izquierda–, y se ha leído cada página, haciendo comentarios siempre sugerentes (que obligaban a ir más allá), e incluso correcciones ortográficas. De Laura, lo que más aprecio –a parte de sus siempre lúcidos y sagaces comentarios sobre feminismo, Derrida, o Kierkegaard– es su capacidad para tejer una comunidad. Sin ella yo habría estado completamente *solo*, en un departamento que a veces se puede parecer demasiado a un *desierto*. Por el contrario, Laura me introdujo al proyecto de investigación "Pensamiento Contemporáneo Posfundacional", que le dio un marco y un sentido a un trabajo que, de otra manera, habría sido solamente individual(ista). Además allí conocí a varios y distintos compañeros intelectuales (igualmente brillantes) que hoy me enorgullece llamar *colegas*: Juan Evaristo Valls Boix, Xavier Bassas, Ester Jordana, Paula Kuffer, Alejandro Escudero, Luis Guerra, Virginia Trueba, Berta M. Pérez y Andrea Montero. E

internacionalmente, más allá de los estrechos márgenes de nuestro Estado: Valeria Campos, Erin Graff y Jacques Lezra.

Hay *una* persona en el mundo, y una persona *sola* (a parte de mis directores) que se ha leído *toda* esta tesis, y esta es mi madre. Sin ser filósofa ella (y, a veces, incluso una de mis mayores críticas), he podido comprobar como la ha ido leyendo por fascículos, no solo por el amor de una madre, sino también porque le iba fascinando. Ha sido para mí uno de los grandes orgullos de esta tesis poderle haber descubierto una pequeña porción de mi mundo, a quien me lo enseñó todo por primera vez. Derrida reconoce en una entrevista que no sabría decir lo que sería una "figura materna" en filosofía. Yo tampoco, pero creo que esta tesis es lo que más se le *asemejaría*. Una filosofía, no de la *khôra* –que simplemente recibiría las formas, sin imprimir nada propio– sino de la *kenosis*, más *contaminada*, que se vacía siempre *relativamente*. He aprendido mucho de la *kenosis*, a lo largo de mi vida, con simplemente observarla. Gracias también a mi padre, por limitar siempre mi tendencia al pensamiento abstracto, compensándolo con la imagen. El *ex cursus* sobre arte al final de esta tesis y, en particular el apartado sobre la escultura de Chillida, están dedicados a él. Gracias a mi hermana Nora, quien me ha apoyado siempre en mi aventura filosófica, desde el principio en que me ayudaba a poner bien las notas a pie de página. Y gracias al resto de mi familia por siempre darme ánimos: Xavier y Conxita, Mariona, Ramiro, Guillem, Berta, Aleix, Mar, Violeta y Eloy. Y a los muertos, porque hay que honrarles: Elena, Xavier, Roser y Neus. El capítulo IV de esta tesis está dedicado a mi abuela. Gracias especialmente a mi tío, Paco Fernández Buey, uno de mis primeros referentes intelectuales, políticos y éticos: "*¡porque fueron, somos; porque somos, serán!*"

Finalmente, gracias a Tati por ese viaje a Grecia en que una pregunta, aparentemente infantil, me obligó a volverlo a reconsiderar todo de nuevo. Pero no hay preguntas "infantiles", porque la filosofía –como señaló Nietzsche en la tercera "gran transformación", en *Así habló Zaratustra*, después del camello y el león– es *volver a mirar las cosas con los ojos de un niño*, con una "segunda inocencia". Tati me enseñó que una de las cosas más estúpidas y simplistas que se pueden decir sobre el amor –y que sin embargo hoy en día se repiten hasta la saciedad en nuestra sociedad– es que el otro me "completa" o es mi "media naranja". De Tati aprendí que el amor introduce entonces una *falta*: ya uno nunca más se sentirá completo sin el otro, ya siempre echará de menos algo o alguien. Como dice Jorge Alemán: "el amor es el encuentro entre dos faltas que nunca se pueden colmar. Se busca al otro para que acompañe en esta falta y no para que la colme"[3]. Pero el amor luego hay que casarlo con una relación de infinita responsabilidad para con el otro, y el infinito es muy difícil, por no decir casi imposible. Mi psicoanalista dice que con esta tesis he intentado "rozar el infinito" –y quizás habría sido un buen título. No sé si hay muchos precedentes

[3] Alemán, *Breviario político del psicoanálisis*, p. 16.

en la historia de la filosofía de un tratado que se haya pensado, al menos en su origen, por amor –para intentar entender a una persona. Pero esto –más allá de que uno luego esté de acuerdo o no con las tesis que aquí se expongan– ya me parece en sí mismo un hecho significativo y relevante.

Barcelona, 25 de septiembre de 2025

I. Introducción (al Sistema de los Agujeros): 42 flechas contra Heidegger

"From Parmenides to Heidegger, philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"

Simon Critchley, *The Problem with Levinas*[4]

"The fundamental problem of my life… has always been, to put it simply, the overcoming of nihilism through nihilism"

Nishitani Keiji, "My Philosophical Starting Point"[5]

§1. *Toda la historia de la metafísica occidental ha sido la historia* del *ser*[6]. Incluso Heidegger, para quien esta no representa más que el progresivo "olvido *del* ser", reconoce el doble sentido del *genitivo*: el pensamiento (occidental) *pertenece* al ser y a la vez está a la *escucha* del ser[7]. En esta medida, recuerda al "ser" *incluso cuando lo olvida*, o lo *recuerda en su olvidar*[8]. Y a pesar de que para Heidegger esta pregunta dejó de ser planteada explícita y temáticamente como distinta de la del "ente", no se puede negar que la metafísica occidental haya intentado históricamente dar una solución a este problema *llenando* el "ser" cada vez con un determinado "ente": fuera este la ἰδέα en Platón, la ἐνέργεια en Aristóteles, traducida como *actualitas* al mundo latino, luego *representatio* en la Modernidad, *objectum* para Kant, *Vernunft* ("Razón") para Hegel, *Wille* ("voluntad") para Schelling, y finalmente *Wille zur Macht* ("voluntad de poder") para Nietzsche[9]. La "deconstrucción", al igual

[4] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.
[5] Citado en: Heisig, *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*, p. 215.
[6] Esta introducción es como un *collage* de las principales tesis (valga la redundancia) de esta tesis. Como tal, habrá inevitables repeticiones con el cuerpo del texto, a la vez que se añaden otras premisas, que estarán latentes o tácitas a lo largo del trabajo. Pero Deleuze dice en *Différence et répétition* (p. 3) que un tratado de filosofía debería ser como una "novela de detectives" donde uno podría leer tan solo la introducción o la conclusión. Así, al poner todas las tesis juntas ya desde el principio, tenemos la esperanza de que el lector pueda tener una visión de conjunto. Pero no se trata de una introducción al uso y, como *Rayuela* de Cortázar, aguanta dos posibles lecturas. El lector que busque estrictamente las partes esperables en una tesis doctoral, debería saltar a los siguientes apartados en este orden: §25 objetivo; §26 preguntas de investigación; §29-30 revisión de la bibliografía y contribución original; §19 delimitación del campo de estudio; §11-12 metodología; §39 estructura de la tesis. Por otra parte, el lector que aun quiera una introducción *sistemática* al "sistema de los agujeros", debería seguir el orden preestablecido de antemano.
[7] Heidegger, "Carta sobre el humanismo", *Hitos*, p. 260.
[8] "El olvido no es una *privatio* radical de la *memoria*, esto es, que tiene un *sentido intencional de relación*. Entendido relatiformemente: en tanto que hemos perdido a un algo, lo "tenemos" aun con todo" (Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 44).
[9] Heidegger, *La historia del ser*, p. 45.

que el "marxismo" o el "psicoanálisis", es *inferencial*: deriva *patologías* de *síntomas*. Y así, el hecho de que la metafísica trate siempre de todo "lo ente" (τῷ ὄν) sin preguntar a su vez "¿qué es el ser?" (τὸ τί ἦν εἶναι) se puede percibir solo en sus *efectos*. Ahora bien, si lo que le ha pasado al "ser" representa un caso de "olvido" en la historia de la metafísica occidental: *¿qué le ha pasado a su correlato, tan opuesto como necesario: el "no-ser", la "nada" o, su hermano pequeño, el "vacío"?* Como señala Givone en su *Historia de la nada*, "la nada, sombra del ser, su revés simétrico, su opuesto complementario, acompaña necesariamente al ser"[10].

§2. *La "nada" ha sufrido una "negación" aun más fundamental y originaria que el "olvido" heideggeriano del "ser": la "renegación"*. Esto se verá aun más claramente cuando deconstruyamos a Parménides en III.4.a, pero ya podemos anticipar desde el principio que la filosofía, *como ontología*, no nació con Sócrates: este no representa más que el referente ético, trágico y casi mesiánico de un "camino de la verdad" (αλήθεια) descubierto mucho antes en Elea. Leído como el *negativo de una fotografía*, entonces, el poema de Parménides "Sobre la naturaleza" (Περί φύσεως) no se nos aparecerá tanto como una reflexión sobre el "ser", sino como una prohibición sobre el "no-ser" (y su pliegue con el "no-ente", o el "vacío"): la vía del "no ser (μή εἶναι), ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible (παναπευθέα); pues no podrías conocer (γνοίης) lo no ente (μὴ ἐόν) (es imposible (ἀνυστόν)) ni expresarlo (φράσαις) (…) Pues nunca se probará (δαμῇ) que los no entes (μὴ ἐόντα) sean (εἶναι); mas tú aparta (εἶργε) tu pensamiento (νόημα) de esta vía (ὁδοῦ) de investigación (διζήσιος)"[11]. *Mutatis mutandis*, esta es la misma lógica que Freud aplicó a la "negación" (*Verneinung*) en el psicoanálisis: algo tiene que ser *registrado* hasta cierto punto y de alguna manera para poder ser *repudiado*: "'me pregunta usted quién puede ser esa persona de mi sueño. Mi madre, desde luego, no'. Y nosotros rectificamos: se trata seguramente de la madre. En la interpretación nos tomamos la libertad de prescindir de la negación y acoger tan sólo el contenido estricto de las asociaciones"[12]. Ahora bien, Lacan distingue entre tres tipos de "negación" (*Verneinung*)[13], y esto será importante para nosotros porque nos permitirá solucionar el problema sobre cómo es posible que la historia de la metafísica occidental haya *prohibido* un camino que a su vez consideraba *imposible*:

[10] Givone, *Historia de la nada*, p. 10.
[11] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 291 [Fr. 2, Proclo, *In Tim.* I, 345, 18; Simplicio, *In Phys.* 116, 28 (versos 3-8)], p. 326; y fr. 294 [Fr. 8, 1-4, Simplicio, *In Phys.* 78, 5; 145, I] p. 330.
[12] Freud, "La negación", *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, p. 189.
[13] La tabla está extraída, introduciendo el alemán, de: Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, p. 76. Para referirse al original, véase también: Lacan, *Le Séminaire. Livre III: Les psychoses (1955-1956)*.

Categoría	**Negación**	***Verneinung***
Neurosis	Represión	*Verdrängung*
Perversión	Renegación	*Verleugnung*
Psicosis	Forclusión	*Verwerfung*

La pregunta es: ¿en qué categoría encajaría aquí el llamado "olvido del ser"? Y la respuesta es que en la "represión" (*Verdrängung*), propia de la "neurosis", pues Freud la define como un "padecimiento de reminiscencias"[14]. En efecto, desde que Andrónico de Rodas organizó los libros "más allá" (τὰ μετὰ) de la *Física* de Aristóteles (τὰ φυσικά), la *meta-física* se ha referido teóricamente a la ciencia que estudia al "ser en cuanto ser". Sin embargo, ¿qué le ha pasado a su correlato, tan opuesto como necesario, la "nada"? Un primer candidato bien podría ser la "forclusión" (*Verwerfung*) de la "psicosis". Para Lacan, tomando prestado el concepto del lenguaje jurídico, lo que caracteriza a este mecanismo es que lo excluido *ni está ni se le espera*; ni tan siquiera está olvidado, reprimido, o denegado en el pensamiento: simplemente *no está*. Y ésta bien podría ser la tipología más frecuente que ha sufrido el "no-ser" en la historia de la metafísica occidental. La "forclusión" podría explicar las enormes lagunas que ha padecido la preocupación por el "vacío", por ejemplo, saltando del "atomismo griego" a la "mística medieval cristiana". Por no hablar de los "brotes psicóticos" por parte de la lógica y la metafísica (todas ellas asentadas sobre una determinada ontología *plenista*, al menos en primera instancia) cada vez que este tema se ha planteado nuevamente. Véase por ejemplo la persecución que sufrieron las místicas o la ardua aceptación del "0" durante la Edad Media, por no hablar de la condena del "vacío" *físico* en el año 1277[15]. Como señala Givone, "la nada es un concepto que emerge en su verdadera magnitud como si lo hiciera después de largos períodos de olvido"[16]. Sin embargo, esta tentación de caer en la más radical de las "negaciones" topa con un contrargumento definitivo: incluso lo más *denegado* (*Verleugnung*) requiere de alguna forma, aunque tenue e inconsciente, un simultáneo *registro* de aquello que se *niega*, como es el caso, por ejemplo, del "no-ser" en el poema de Parménides.

En este sentido, será la primera premisa de esta tesis que, incluso asumiendo el heideggeriano "olvido" (*Verdrängung*) del "ser", la historia de la metafísica occidental se asienta sobre una exclusión más fundacional aun: la "renegación" (*Verleugnung*) de la "nada", donde esta

[14] Freud, "El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos", *La histeria*, p. 15.
[15] Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea,* pp. 83-4.
[16] Givone, *Historia de la nada*, p. 11. Curiosamente él también emplea el término "denegado" (*rimosso*), aunque no lo remite a su suelo psicoanalítico originario (ibid.).

tiene que ser simultáneamente *registrada*, para poder ser *repudiada*. Como en el poema de Frost, nosotros vamos a tomar aquí el "camino no tomado" por Parménides, *The Road Not Taken*: "two roads diverged in a wood, and I– / I took the one less traveled by…"[17].

§3. *La cuaternidad abortada en "¿Qué es metafísica?": ser, ente, nada… ¿y vacío?* En efecto, esta línea de investigación fue abierta (*y simultáneamente tapada*) por Heidegger en su lección inaugural en la Universidad de Friburgo en 1929. Este breve texto, de apenas unas 20 páginas, representa un *coitus interruptus*. Por un lado, tiene el enorme mérito de haber tematizado y llevado a *terra firma* por primera vez la cuestión fundamental: la pregunta por la "nada". Por el otro lado, tiene el gran defecto de haberse asomado al insondable abismo de la "nada" y, atemorizado, haberse retirado a la pregunta por el "ser", subsumiendo "lo Otro" (la nada) dentro de "lo Mismo" (el ser), ¡llegando incluso a asimilar a ambos, poniéndolos del *mismo* lado en la diferencia ontológica con el "ente"! *(sic)* Pero la "nada" *no es* "lo mismo" que el "ser", *sino su límite, o su "más allá"*. Un "ente" *es* –en la definición más amplia y general que le dará Suárez– cualquier "cosa" que *no sea* una "nada". Es en este preciso sentido que el breve artículo sobre "¿Qué es metafísica?" significa un *coitus interruptus*: la pregunta por la "nada", que debería haberse *desdoblado* en una *diferencia (me)ontológica* con el "vacío", de forma análoga y replicando la *diferencia ontológica* entre el "ser" y el "ente", así como desplegando una verdadera "cuaternidad": ser, ente, nada y vacío… queda *interrumpida*. Y en su lugar emerge una "Santísima Trinidad" *(fallida)*: ser-nada y ente… Que, además, en realidad es *falsa*: puesto que la "nada" quedaría del lado del "ser"… no sería más que "otro nombre", un *sinónimo* de este… Se confirmaría entonces la hipótesis de Deleuze de que todo "dualismo" es, en el fondo, un *monismo encubierto*; o la intuición de Levinas de que el proyecto de Heidegger es, en realidad, una *henología* (una "ciencia del Uno") que excluye de suyo a todo "lo Otro" (la *nada*). En este sentido, ¿cuál es la *única* contribución original de esta tesis a la línea de investigación abierta (*y simultáneamente tapada*) por Heidegger en "¿Qué es metafísica?"? Como también nos sucederá en el caso de todos los grandes filósofos (Hegel, etc.): la única crítica es que la intuición es *correcta*, pero aun le falta *trabajo*.

> La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se aplica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (εἶδος). Ente es la configuración que configura y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase *ex nihilo*

[17] Frost, "The Road Not Taken", *The Road Not Taken and Other Poems*, p. 87.

> *nihil fit* y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: *ex nihilo fit, ens creatum*. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, el *summum ens*, a Dios como *ens increatum*. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él de mismo de algún modo con la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que 'lo absoluto' excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada[18]

§4. *A estas dos épocas de la "historia de la nada", periodizadas por Heidegger en "¿Qué es la metafísica?", aun les falta trabajo*. En efecto, esta cita (*que está repleta de significado hasta reventar*) es un caso representativo de todas las virtudes y defectos, pros y contras, de este breve escrito de Heidegger. ¿Cuál será nuestra estrategia aquí? *Hacerlo estallar desde dentro*. En efecto, en tan solo un párrafo, Heidegger es capaz de delinear magníficamente, a grandes rasgos, las líneas maestras de lo que supondría hacer una "historia de la nada" –como la que nosotros intentaremos desarrollar aquí. Según él, esta debería constar de dos primeras "épocas" (por las que hay que entender ἐποχή o *epojés*, "suspensiones" u "horizontes de sentido") de la "nada", cada una correspondiente a un principio *(me)ontológico* distinto. Por un lado, la primera "época de la nada", la Edad Antigua, estaría fundamentada en el principio de que "nada puede llegar a surgir nunca de la nada" (*ex nihilo nihil fit*). Por el otro lado, la segunda "época de la nada", correspondiente a la Edad Media, estaría marcada por la prevalencia del principio *creatio ex nihilo*. En tan solo 20 páginas, por tanto, Heidegger habría descubierto una prometedora línea de investigación (el análisis de *la nada en cuanto nada*) y, en concreto, en tan solo un párrafo, habría delineado una nueva forma de ver la "historia de la filosofía", no como la consabida "Historia del Ser" (aristotélica), sino *desde su reverso tenebroso*, como una "historia de la nada", susceptible también de ser explicada con sus propias *épocas* y *principios*. ¿Por qué, entonces –podemos preguntarnos ahora–, Heidegger *no desarrolló* esta nueva línea de investigación, desplegando una nueva disciplina (la *me-ontología*), como intentaremos acometer nosotros en esta tesis, y volvió a subsumirla dentro de "lo Mismo", de la más manida "Historia del Ser" (*único*)?[19] Incluso el propio Heidegger siente *vergüenza*, después de este breve párrafo, de lo que él mismo denomina un "*tosco* repaso histórico"[20]. Por tanto, *una de las formas en*

[18] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, pp. 105-6.

[19] La idea no es del todo nueva: "esta ontología, que por así decir sumerge al ser en el 'abismo de la libertad' (la expresión es de Heidegger, y se encuentra en la posdata al escrito *Was ist Metaphysik?*) en vez de anclarlo al ente necesario, presupone una *verdadera meontología*, una auténtica ontología de la nada del fundamento. La nada que convierte al ser en libertad. Pero entonces este es el paso decisivo: se necesita convertir, en virtud de la nada del fundamento, el ser en libertad. Se necesita en suma reconocer que la libertad es el sentido del ser" (Givone, *Historia de la nada*, p. 18).

[20] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 106.

las que se puede leer esta tesis es como un intento de *desarrollar (me)ontológicamente* la nueva línea de investigación abierta (*y simultáneamente tapada*) por Heidegger en las apenas 20 páginas de "¿Qué es la metafísica?" sobre la "cuestión de la nada" *en cuanto a tal*, así como de *desarrollar históricamente* aun más este breve párrafo donde se delinean las dos principales *épocas y principios* que una tal "historia de la nada" comportaría: la Antigüedad y la Edad Media. Pues aun falta *trabajo*.

§5. *Heidegger es el pensador más importante del s. XX, y fue un nazi*. Ambos hechos son indiscutibles: por un lado, Heidegger representa el último *grand philosophe*, mientras que, por el otro lado, su compromiso con el nacionalsocialismo ha quedado claro más allá de toda duda razonable, no solo por su afiliación al partido durante su infame paso por el Rectorado de la Universidad de Friburgo en los años 1933-1934, sino que el antisemitismo también empaña toda su obra, tras la publicación los *Cuadernos negros*[21]. De la combinación de estos dos hechos resulta la mayor tragedia que la historia de la filosofía haya conocido jamás, de la cual el pensamiento contemporáneo aun no ha sido capaz de pasar página definitivamente. Que la "ciencia de la vida ética", descubierta por primera vez por Sócrates en la Atenas del s. V a.C., haya desembocado en un nazi (como su último y mayor representante) es un *trauma* que la filosofía aún tardará un tiempo en exorcizar. Como señala Adorno en *La jerga de la autenticidad*, el problema de Heidegger no es que su filosofía sea *directamente nazi* (cosa que *no es*), sino el hecho de que el nazismo sea una *posibilidad*, siempre *abierta y disponible: el problema (valga la redundancia) es que no sea un "problema"*[22]. Para colmo de males, todos los pensadores posfundacionales posteriores, desde Derrida hasta Levinas, pueden ser vistos como nada más que epígonos de esta nueva (y peligrosa) "forma de leer" descubierta por primera vez por Heidegger. La filosofía solo entiende una posible respuesta y solución cuando el clima claustrofóbico de un pensador no nos deja respirar: y es *(intentar) superarlo*. Y Heidegger es indiscutiblemente el último *grand philosophe* (además de un nazi), así que todas las miras tienen que apuntar hacia él, y no podemos equivocarnos de adversario. Por esta razón, la filosofía no se *contenta*, ni se *sacia*, ni se *satisface*, descartando a un *pensador* por criterios *políticos*. Los nuevos argumentos *ontológicos* que ha hecho Heidegger (que son *correctos*) tienen que ser desmontados manteniéndose en el mismo plano *ontológico* que él, sin descender al más bajo nivel *óntico* –por ejemplo, añadiendo "izquierda" a "heideggerianismo" y, lavándose las manos, considerar así el problema resuelto. En este sentido, otra de las formas en que puede leerse esta tesis es como una especie de *anti-Heidegger* –o un *anti-Hegel*, por razones parecidas que saltarán a la vista después.

[21] Véase: Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*; Farías, *Heidegger y el nazismo*.

[22] "En la jerga hiberna feliz la bipartición entre lo destructivo y lo constructivo con que el fascismo amputa el pensamiento critico" (Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, pp. 405-6).

§6. *Lo Otro del "ser" no es lo Otro en sí mismo sino la "nada"*. Esta tesis hace suyo el emplazamiento de Levinas de "dejar el clima" de la filosofía heideggeriana, pero no por una filosofía que fuera "pre-heideggeriana"[23]. Sin embargo, nuestra única crítica a los pensadores posfundacionales, de Derrida a Levinas, es que no acaban de abandonar realmente el "clima" heideggeriano. Esto sucede porque mantienen el mismo edificio *ontológico* ("la *diferencia* entre el ser y el ente", etc.), aunque critican *ónticamente* alguno de sus puntos: lo "Mismo", en Levinas; el "espíritu", para Derrida; la "tierra", la "propiedad" y la "autenticidad", en Lacoue-Labarthe; el "ser-con", para Nancy, etc[24]. En este sentido, el segundo momento en que se me ocurrió la idea de esta tesis fue en una clase de Critchley en la New School for Social Research de Nueva York, justamente, sobre un increíble escrito de Levinas: *De l'évasion*[25]. Allí se me ocurrió la idea de que *lo Otro del "ser" no es lo Otro en sí mismo, sino la "nada"*. En efecto, como Levinas criticara a su maestro Husserl[26], nosotros compartimos el mismo "espíritu" que pretende *escapar* de la "atmósfera", asfixiante, claustrofóbica y paranoica del Ser, del Uno y de lo Mismo, pero solo queremos añadir una precisión a su "letra": *lo Otro del Ser no es lo Otro mismo (esto no sería más que un mero formalismo), sino el No-ser (su "contenido" o, mejor, su "falta de")*. En efecto, la "evasión" del heideggerianismo no puede tener que ver ni con lo "mismo", ni con la "autenticidad", ni con la "tierra", ni con ninguno de los *Existenziell* que Heidegger ya tomara en consideración *ónticamente*, sino que tiene que ser elevada en su más alto (o bajo) nivel *ontológico*. En este sentido, como veremos sobradamente cuando deconstruyamos a Aristóteles en III.12.a, fuera lo que fuere esta "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία) "más allá de la *Física*" (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), no debería tener *un único objeto de estudio, sino dos*. La *Metafísica*, por tanto, entonces, debería *desdoblarse*: por un lado, el estudio del "ser-en-cuanto-ser" (*onto-logía*) y del "ser-en-su-totalidad" (*teo-logía*) y, por el otro, el estudio del "no-ser-en-tanto-que-no-ser" (*me-ontología*) y del "no-ser-en-su-totalidad" (*teología negativa*). Esto también nos proporcionará, de rebote, la estructura que deberá seguir esta tesis: pues de la Edad Antigua seremos capaces de extraer una *me-ontología*, mientras que de la Edad Media obtendremos una *teología negativa*. Juntas, nos darán una verdadera *metafísica* (es decir, una *me-onto-teo-logía*) *negativa del "vacío"*.

[23] Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 19.
[24] Véase: Levinas, *Totalité et infini*; Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*; Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*; Nancy, *La communauté desouvrée*.
[25] Levinas, *De l'évasion*.
[26] Levinas, *Totalité et infini*, p. 13.

§7. *Dramatizar la metafísica y contar la otra mitad de la historia*. La principal intuición que guiará esta tesis, por tanto, vendrá representada por el epígrafe de Critchley que preside esta introducción, donde se apunta que, durante toda la historia de la metafísica occidental, desde Elea hasta Freiburg (para parafrasear una formulación de Rosenzweig), "philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"[27]. Como señala Adorno en *La jerga de la autenticidad*, reducir toda la historia de la filosofía a *una única, sola y exclusiva* pregunta (por el ser) es ya en sí mismo un gesto *proto-totalitario*[28]. Otra forma de decir que la metafísica occidental ha contado hasta ahora *tan solo una mitad de la historia (la del "ser"), y hace falta contar la otra mitad (la del "no-ser")*, sería también decir que estamos introduciendo la *tragedia* en la historia de la filosofía occidental[29]. La tragedia se basa en la idea de que la vida consiste en una constante lucha entre dos fuerzas contrapuestas, *donde ambas tienen su "momento de verdad"*. Contra Parménides, por tanto, en las tragedias de Esquilo, por ejemplo, cada posición representa *la privación o el no-ser* de la otra: Antígona (ley del *oikos*) vs. Creón (ley de la *polis*), etc. Más aun, como señala Givone: "la justicia es pensada a partir del propio fundamento abisal. Es decir, a partir de la propia nada"[30]. No obstante, la metafísica ha intentado desde antaño suplantar el *drama* de la eterna batalla entre el "ser" y el "no-ser" por una *épica* de un solo héroe: el "Ser". Otra de las formas en las que se puede leer esta tesis, por tanto, es como un cambio del "género" literario en el que se ha escrito la filosofía hasta ahora: pasando del *heroísmo* a la *tragedia*.

§8. *"¿Por qué es el ente,* y no más bien la nada?" La pregunta de Leibniz, que Heidegger elevó a la pregunta metafísica por antonomasia[31], aparece ya como una pregunta *sesgada*, un *falso dilema*, pues la propia formulación de la pregunta ya contiene su respuesta, es decir, que se ha elegido subrepticiamente como héroe al "ente", y no a la "nada". De modo que nos volvemos a preguntar de nuevo: "¿por qué es el ente*, y no más bien la nada?*" (pero esta vez desplazando el énfasis en la segunda parte de la pregunta). Para Givone, esta reformulación de la pregunta a partir de la nada conduce a una "ontología de la libertad que inevitablemente se contrapone a la ontología de la necesidad"[32] –como se puede ver claramente en el caso de la teodicea leibniziana, en particular, y en toda la teleología de la metafísica *plenista*, en general. Amparado en Severino y Payerson, se dice en la *Historia de la nada*: "la crítica a la ontología de la necesidad y ontoteología solo puede ser

[27] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.
[28] "Como si la ominosa pregunta del ser estuviera más allá de la crítica. A quien con razón la desdeñe, y con ella la cháchara a propósito suyo, lo mejor sin duda sería expulsarlo de la universidad" (Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, p. 459).
[29] Givone roza esta idea en el cap. 1 de su *Historia de la nada*, 1.2, p. 43.
[30] Givone, *Historia de la nada*, 1.2, p. 36.
[31] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 11.
[32] Givone, *Historia de la nada*, p. 14.

realizada bajo la insignia de una ontología de la libertad. En este horizonte común, el fundamento del ser es la nada, pero precisamente debido a que está fundado sobre la nada, el ser se convierte en libertad"[33].

§9. *La historia de la filosofía como un patio de colegio donde los niños juegan.* Para reforzar este argumento, tomemos a eso que llamamos como "*historia* de la filosofía" según el fragmento de Heráclito que dice: "*el tiempo* es un niño que juega a los dados" (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων)[34]. Imaginemos ahora a toda esa maraña de conceptos que representa la "historia de la filosofía" como un *patio de colegio donde los niños juegan*. En efecto, cuando desde Elea hasta Freiburg no se ha dejado de repetir que "el ser es lo más *digno* de ser preguntado", lo más "general" y a la vez lo más "fundamental", etc., se encumbra a *uno* de estos niños, al que se pone como *dominante*, frente a los *otros* (ἕτερος: el "gordito", el "marica", el "gafotas", etc.), que son engullidos o excluidos por este Uno (ἓν). Por el contrario, cuando los primeros atomistas Leucipo y Demócrito, por ejemplo, se atreverán a plantear que la "nada" o el "vacío" *no son ni más ni menos* que el "ser", no solo abrirán la posibilidad de que pueda haber otros niños jugando en la "historia de la filosofía", sino que los pondrán al *mismo nivel*. Lo que resulta tan imperdonable de Heidegger (manteniéndose en el mismo plano *ontológico* que él) no es que volviera a plantear la "pregunta por el ser", sino que eligiera como el único tema legítimo de la filosofía al que ha representado siempre justamente el *bully* del colegio, el todopoderoso "Ser" que subsume y aplasta a todo el resto dentro de sí. Al deconstruir la "renegación" fundacional de la "nada" por parte de Parménides, entonces, no se hará justicia *directamente* al mundo, pero sí *mediatamente* a través de todos aquellos sujetos y prácticas que han sido *asociados* con el "vacío", seguramente el concepto más despreciado y excluido de la historia de la filosofía occidental[35]. En este sentido, la formulación "no ser ni más ni menos que", empleada por primera vez por los atomistas Leucipo y Demócrito, nos ofrecerá no solo un principio *ontológico* pluralista, sino también *ético*, que nos va a guiar a lo largo de toda esta tesis.

§10. *On What Tere Is (Not).* Para no utilizar tan solo ejemplos continentales, vamos a poner ahora un caso analítico. En realidad, una de las premisas latentes que recorrerá toda esta tesis es que, como la "lógica" se asienta sobre una determinada "ontología" (*plenista*), podemos plantear el

[33] Givone, *Historia de la nada*, p. 17.
[34] Bernabé, "Heráclito de Éfeso", *Fragmentos presocráticos*, VII [Her. 96, fr. 93 Marc. (B 52 DK)], p. 212-3.
[35] En otro lugar he justificado que estos sujetos que han sido históricamente asociados a la "nada" a partir de la renegación fundacional de Parménides, son tres: lo femenino, lo popular y lo bárbaro: Porta Caballé, "El vacío del populismo latinoamericano frente a la ontología política europea", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), pp. 63-74.

mismo argumento tanto dentro de la tradición continental como en la analítica[36]. Y por esto, rara vez se recurrirá a un ejemplo de un lado, sin intentar compensarlo inmediatamente después con uno del otro, en un desesperado intento de reconciliación. Así las cosas, en 1948 Quine publicó un influentísimo artículo, titulado "On What There Is", donde criticaba a un tal McX, y luego a un tal Wayman, por ser "one of those philosophers who have ruined the good old word 'exist'"[37]. Pero, ¿quién era este Wyman? No es más que un nombre inventado por Quine para referirse a Meinong, quien junto a Routley, Priest (y Varzi) representarán los *héroes analíticos* de esta tesis, por defender la premisa opuesta a la de Quine, de que "algunos objetos *no existen*"[38]. Así pues, el "noneismo", o el "neo-Meinongismo modal" (como se les suele llamar hoy en día) representarán los *equivalentes analíticos* de la "corriente subterránea" que nosotros defenderemos también en la *filosofía continental*. Así, una de las maneras en las que se puede leer esta tesis es como la contrapartida, el correlato y el reverso necesarios al artículo de Quine, que debería llevar por título entonces "On What There Is *(Not)*", y cuya inversión Priest ya ha llevado a cabo por su parte *lógica*[39], e intentaremos aquí desarrollarla hasta sus últimas consecuencias, en su parte *histórica*.

Como veremos, iremos con mucho cuidado en esta tesis de *no emborracharnos con las palabras* y no quebrantar, por tanto, el "Principio de No-Contradicción" aristotélico. Nuestra tesis no es que el "no-ser" *sea*, sino que el reconocimiento de esta premisa parmenídea *no agota la cuestión*. Como veremos más tarde en Cordero reseñar lo que Quine llama "Plato's beard" en el *Sofista*, en III.10.d: "ya no se trata de 'pronunciar lo que no es', sino de 'pronunciar *algo sobre* lo que no es'. Esta precisión da por sentado que la discusión girará en torno de un tipo de no-ser que tiene por lo menos la 'realidad' necesaria como para ser objeto de un juicio"[40]. No hay un juicio que pudiera resumir mejor el espíritu *lógico* de esta tesis. En efecto, la base inquebrantable de esta tesis es la idea de que la sentencia de Parménides (*existencial*), "el no-ser no es", *no representa el fin de la cuestión*, puesto que el hecho de que algo no sea *no dice nada* sobre "aquello" que *no es, y no implica que no se pueda hablar y decir muchas cosas sobre "lo que no es" (predicativamente)*.

§11. *Explicación del título: La nada y el vacío*. ¿Cuáles son los tres tratados de ontología más importantes del s. XX? Incuestionablemente: *Ser y tiempo*, de Heidegger; *El ser y la nada* de Sartre; y *El ser y el acontecimiento*, de Badiou. Como si fuéramos ahora un niño que está haciendo un "ejercicio de descubrimiento", nos podemos preguntar entonces: ¿qué es lo que comparten estos tres títulos? ¿Cuál es el patrón que se repite? Sin duda, el hecho de que los tres comparten como mínimo común

[36] Véase, por ejemplo: Bernstein and Goldschmidt (eds.), *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*.
[37] Quine, "On What There Is", *Quintessence*, p. 179.
[38] Meinong, *Teoría del objeto y Presentación personal*.
[39] Priest, "On What There Isn't", *Towards Non-Being*, II.5, pp. 105-15.
[40] Platón, "Sofista", *Diálogos V*, p. 383, N.T. 139.

denominador el vocablo "ser" como primera parte del título. Y sin duda también, estos tres tratados han cambiado fundamental y radicalmente, a lo largo del s. XX, la visión tradicional que habíamos tenido de la ontología hasta entonces. Primero empezó Heidegger poniendo el "tiempo" como horizonte transcendental de la pregunta por el "ser". Al final de su largo "camino del pensar", esto dio como fruto el "acontecimiento-apropiador" (*Ereignis*), que Badiou puso en cambio como su propio presupuesto, y el principio de su nueva filosofía. Avanzó un paso más Sartre en el sentido que nosotros pretendemos al introducir, por lo menos, la "nada" en el título, como correlato, tan opuesto como necesario, del "ser". Ahora bien, sin querer nosotros compararnos con ninguno de ellos en absoluto, sí que el gesto de nuestro título pretende lanzar una piedra con una honda al ojo Cíclope del todopoderoso el *Ser (Único) y Lleno*. Esta tesis poner fin a la dictadura del "ser". Parecido a la irreverente pregunta de un discípulo hacia su maestro, el título de esta tesis pretende mostrar que *se puede explicar perfectamente* la historia de la metafísica occidental, con sus principales *quiebres* y *transiciones* de una época a otra, *sola, única y exclusivamente desde la diferencia* entre la "nada" y el "vacío", *sin pasar por* el "ser". De esta manera, la "nada", que ha sido vista siempre como el *correlato, tan opuesto como necesario* del "ser", reclama ahora su *autonomía e independencia, se emancipa*. De los tres grandes proyectos que son posibles en filosofía –el Ser, la Nada y el Devenir–, el primero ha representado la "corriente dominante" de la historia de la metafísica occidental, mientras que el último ha tenido su predicamento en los perversos amigos de Deleuze –Heráclito, Duns Escoto, Spinoza y Nietzsche. Sin embargo, la segunda de estas tradiciones, la "mística", ha andado siempre coja: es hora de que *se levante y se ponga a caminar por sí misma*. No obstante, como tendremos la ocasión de comprobar innumerables ocasiones, el "vacío" es mucho más *humilde* y generoso que el "ser", pues mientras que este a veces tiende a pensar que puede existir por sí mismo; el "vacío" sabe que es siempre *relativo, dependiente y parasitario* de la "forma" del "huésped" al que se engancha. Por esta razón, al final, una nueva concepción del "vacío" debería *preparar*, de igual manera, una nueva concepción del "ser" del ente en su totalidad.

§12. *¿Cómo (re)leo? A contrapelo, como el negativo de una fotografía*. Ahora que ya sabemos *qué* debemos hacer, quizás valga la pena detenerse por un momento en *cómo* lo vamos a hacer. Esta tesis quiere poner en valor, no la *lectura*, sino una acción parecida, pero más menospreciada en nuestra sociedad utilitarista: la *relectura*. Se suele decir hoy en día que *para qué* uno iba a *releer* un libro que ya ha leído, pudiendo *leer* otro nuevo. Sin embargo, a nosotros Derrida nos enseñó que, cuando coge un determinado texto de la historia de la filosofía, se fija en todos los pasajes que uno no había subrayado la primera vez que se había enfrentado a él. Esto es porque Derrida *no lee* –todo lo que dice presupone ya una *primera lectura* del texto en cuestión–, sino *relee*. Esto conecta

también con la propia experiencia del autor de esta tesis, quien lleva quince años leyendo, de forma cronológica y sistemática, la historia de la filosofía occidental. Una de las maneras en que se puede leer esta tesis es, por tanto, como el intento de volver a hacerlo (*por segunda vez*), para fijarse en todo lo que se le pasó por alto (*la primera vez*). Para utilizar una expresión que va a salir a la luz una vez tras otra, nosotros vamos a intentar aquí *releer* la historia de la filosofía como el *negativo de una fotografía*: por ejemplo, no poniendo el énfasis en el "ser" en el poema de Parménides, sino en el "no-ser", etc. Por tanto, esta tesis representa *mi primer ajuste de cuentas con la tradición* –que no puede ser otra que *mi* tradición–, y que no espero que sea el único, ni el último, ni el definitivo, pero sí el *primero*. No es una "*historia* de la filosofía" al uso –pues presupone una *primera lectura*– sino, justamente, una *contra-historia*. En este sentido, esta tesis hace suyo el cometido que Benjamin encomendó al materialista histórico: "pasarle a la historia el cepillo *a contrapelo*"[41]. Un "a contrapelo" que será más bien, como veremos después, "a contracorriente", pues todo en esta tesis tendrá que ver con "corrientes": ya sean *dominantes o subterráneas*.

§13. *¿Cómo (re)leo? La mimesis subversiva de Irigaray como metodología*. Empezar a hablar de "metodología" *en filosofía* es, hasta cierto punto, superfluo, pues nos encontramos en una antesala previa, a la hora de elegir los "primeros principios" (*ontológicos*) que luego podrán fundamentar o no una cierta "metodología". Οδως, como veremos más tarde, quiere decir literalmente "camino": y uno no puede empezar a andar, *sin saber hacia dónde va*. De una cierta *ontología* se deriva una determinada *metodología* (y no al revés). No: si se puede empezar a hablar de "metodología" en algún sentido a estas alturas solo se pueden decir tan solo dos cosas: una, que nuestra "metodología" *no puede ser sino histórica*, y esto se hace tan evidente después de Hegel y Heidegger, que no hace falta ni justificarlo con citas. Y dos, que si nuestra "metodología" se asemeja a alguna, quizás sea a la de Irigaray, quien inventó el método de *mimetizarse* con un discurso hasta el punto de *subvertirlo*. En efecto, tal y como esta pensadora feminista ensayó con la historia del "falogocentrismo", el llamado método de la "mimesis subversiva" consiste en coger un determinado autor de la historia de la metafísica, e intentar entenderlo por sí mismo, copiando incluso sus manierismos, hasta el punto de que se hace indistinguible si está hablando uno, o se trata del autor que se está reseñando. Llegados a determinado límite, haremos un "desplazamiento tan mínimo como radical", introduciendo *un vacío, un agujero o un abismo* en el pensamiento de este autor que habría sido *impensado* por él mismo, directa y explícitamente, pero que sin embargo sucede con sus *propios términos*, en su *marco*. Ésta nos parece la forma más *rigurosa*, y a la vez *inteligente* y *creativa*, de deconstruir la historia de la metafísica occidental. Encontraremos un claro ejemplo de esta

[41] Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Estética y política*, VII, p. 144.

metodología de la "mimesis subversiva" en la deconstrucción que Irigaray ensayará de la χώρα en el *Timeo* de Platón en III.10.b[42].

§14. *Combinación de dos libros no escritos: Althusser y Laclau*. Siguiendo con los homenajes, y a pesar de que esta tesis se propone poner en la palestra, de una vez por todas, el tema más menospreciado y excluido de la historia de la metafísica occidental –el "vacío"–, no se puede decir que sea una *creatio ex nihilo*. En realidad, esta tesis puede ser leída como una *combinación*, y un *desarrollo* ulterior, de *dos libros no escritos*. Por un lado, en los últimos días de Althusser en el psiquiátrico (después de haber estrangulado a Hélène Rytmann), escribió dos breves textos: "Le courant souterrain du matérialisme de la rancontre" (1982) y "Du matérialisme aléatoire" (1986). Y, a pesar del juicio *moral* que nos pueda merecer la razón por la que allí se encontraba, no se puede decir *teóricamente* que se trate de los simples escritos de un *loco en un manicomio*, pues representan el esfuerzo más *radical y subversivo* por deconstruir la historia del marxismo (hegeliano, esencialista, determinista, mecanicista, economicista, racionalista, panlogicista, teleológico, etc.), y llevarlo *hacia otro lugar*: hacia el reconocimiento de la "contingencia" y la "libertad". La intención original de Althusser era que el primer escrito, sobre todo, se convirtiera en un libro, pero desgraciadamente murió antes de haber completado apenas unas 20 páginas. Laclau una vez reconoció en una entrevista que "a good deal of my later works can be seen as a radicalisation of many themes already hinted in *For Marx*"[43]. Así pues, si la obra de Laclau no es más que una *radicalización de las contradicciones* que ya se pueden encontrar en Althusser, no nos puede sorprender que el último libro que Laclau iba a escribir (y que al final nunca lo hizo, porque también murió antes), se iba a titular, justamente: *Empty Universality*. Y es que el "vacío en el centro" ya se puede encontrar en esos breves manuscritos de Althusser donde se dice, por ejemplo, que "la première notion fondamental de toute grande philosophie est: le vide au centre"[44]. No solo esto, sino que "le vide politique", que desde Maquiavelo hasta Laclau han intentado desarrollar, "est d'abord un vide philosophique"[45]. Más aun, como la filosofía carece de "objeto", Althusser puede apuntar que "bref le vide qui est la philosophie elle même"[46]. A partir de todas estas intuiciones desperdigadas sobre el concepto de "vacío", Althusser delinea una "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" que iría desde los primeros atomistas Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, hasta Deleuze y Derrida, pasando por Meister Eckhart, Maquiavelo o Marx. Sin embargo, tanto porque Althusser murió antes de completar su proyecto, como porque Laclau no era un *historiador* de la filosofía, esta "corriente

[42] Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, pp. 383-5.
[43] Laclau, "Building a New Left", in *Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 178.
[44] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 186.
[45] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 546.
[46] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 551.

subterránea" del "materialismo del encuentro" aun hoy no tiene una *consistencia interna* –que será la labor de esta tesis *sacar a la superficie*. Se dice que una vez Laclau aplicó a un prestigioso congreso de filosofía anglosajón, y fue rechazado por el severo comité editorial arguyendo: "como mucho podría ser considerado un teórico político… pero un filósofo… ¡seguro que no!" *Se non è vero è ben trovato*. Uno de los principales objetivos de esta tesis será, por tanto, restituir a Laclau el estatuto, no solo de "teórico político", sino también de "filósofo" *tout court*.

§15. *La experiencia de Podemos*. Para que todo esto no parezca simplemente una elucubración *teórica*, y ya que esta tesis es tan *filosófica* como *política*, quizás valga la pena suministrar una *imagen práctica* de aquello a lo que nos estamos refiriendo, y hacia dónde queremos llegar. Es una gran tragedia para la filosofía política que Laclau muriera en un hotel de Sevilla en 2014 sin poder ver el nacimiento de un partido "populista de izquierdas" que habría sido absolutamente impensable sin su esfuerzo teórico: Podemos. Dicho partido dedicó notables esfuerzos intelectuales, en un primer momento, a hacer pedagogía sobre sus principales categorías: el "discurso", la "hegemonía", lo "nacional-popular"… Todas ellas tuvieron un éxito relativo, y se entendieron bastante bien, *menos una*: el "significante vacío", que no dejó de verse como un mero "receptáculo", producto del *marketing*, donde cada uno podía *proyectar* lo que quisiese. Sin embargo, cuando Urbán, líder por aquel entonces de Izquierda Anticapitalista, escribió un artículo argumentando que "la política aborrece el vacío", allí me di cuenta de que el "sentido común" no es más que *metafísica congelada*, y que el concepto de vacío" laclausiano no se entendía simplemente porque atentaba contra el principio metafísico, incuestionado durante milenios desde Aristóteles, según el cual *natura abhorret vacuum*. Fue el tercer momento en que se me ocurrió la idea de esta tesis, y una de las formas en la que se puede leer es como un esfuerzo por *levantar* la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" a fin de que la izquierda pudiera por fin ver, no solo que *"hay" vacío*, sino que también puede ser más *eficaz y potente políticamente* en determinados casos que un "programa" *lleno* de políticas. La filosofía no puede evitar *matar moscas a cañonazos*, y para revelar este hecho, tenemos que atentar contra la "corriente dominante" de la metafísica eurocéntrica. Curiosamente, en nuestro caso, la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" no culminará en el "centro" de Alemania, sino en la "periferia" *de Argentina*. Se darán señales de esta experiencia *política* en una importante nota al pie en IV.3.d, en el último párrafo de IV.4.d, y en la conclusión de la "mística medieval cristiana" sobre el "mesianismo kenósico", en IV.7.a.

§16. *Se piensa siempre a la contra: enemigos de esta tesis*. Decía Bueno que "pensar es siempre pensar contra alguien". Es muy importante, por tanto, que tengamos muy claros, ya de buen

principio, cuáles son los *enemigos* de esta tesis. Estos no pueden ser otros que Heidegger y Schmitt, en tanto que fueron los mejores representantes del fascismo que no se puede repetir *nunca mais*. Un pensador que se autodenomine "progresista" hoy en día no debería quedarse autocomplacientemente en su casa leyendo a los autores que considere *amigos*; sino traspasar las filas *enemigas*, y dirigirse hacia los pensadores considerados "fascistas" (a condición de que sean sus representantes más inteligentes), pues solo allí se consiguen afilar los argumentos propios. En este sentido, no deja de ser curioso que el cuarto momento en que se me ocurrió la idea de esta tesis sucediera *via negativa*. Un buen día estaba yo leyendo *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, de Schmitt, cuando encontré la mejor definición del "proletariado", desde un punto de vista marxista, que haya leído jamás:

> Desde una perspectiva marxista, del proletariado solo se puede decir que es, de forma absoluta, la negación de la burguesía, o que sería propio de un socialismo no científico el imaginarse el aspecto que tendrá el Estado proletario del futuro. Es una necesidad sistemática que todo lo concerniente al proletariado sólo pueda ser determinado *negativamente*. Sólo cuando ello se haya olvidado por completo podrán hacerse algunos intentos de definir positivamente al proletariado. Lo único que puede decirse de la sociedad del futuro es que en ella no habrá antagonismos de clase, y del proletariado que es la clase social que no participa en la plusvalía, que no es poseedora de cosas, que no conoce ni familia ni patria, etc. *El proletario no es, socialmente, nada*. De él cabe decir que, al revés que el burgués, *no es nada más* que un ser humano[47].

Para asegurarnos de que no estamos sobre-interpretando el texto, Schmitt insiste en una nota al pie a este mismo pasaje: "ésta no es una mera forma de hablar. Si en una sociedad es posible que haya algo que socialmente *no es nada*, con ello se demostraría que no persiste ningún orden social. No puede haber ningún orden social que contenga un *vacío* así"[48]. Este increíble pasaje nos va a suministrar el mejor ejemplo de cómo en esta tesis se piensa "a la contra": pues vamos a coger la reflexión que Schmitt hace de la obra de Marx (y que consideramos *correcta*), y vamos a *invertir su valor*. Así pues, la reflexión de la que procede esta tesis sucede muchas veces *via negativa*: si pensadores proto-totalitarios como Heidegger y Schmitt detestan tanto el "vacío"… *es que debe de haber algo "revolucionario" ahí*. Y no es para menos, pues, como veremos sobradamente a partir de III.12.l, el "vacío" es la precondición, no solo de la "libertad", sino también de la "pluralidad". Como en la dialéctica del amo y el esclavo, por tanto, a veces se pueden reconocer algunas cosas mejor en los ojos del enemigo que en uno mismo, y así, dos siglos después del nacimiento de Marx creo que podemos encontrar algo novedoso antes en Schmitt que en la inmensa literatura marxista.

[47] Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, p. 125.
[48] Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, p. 125, n. 13.

§17. *Adversarios de esta tesis. Las dos corrientes: dominante y subterránea.* Si "pensar es siempre pensar contra alguien", como decía Bueno, quizás nos sirva ahora la división ulterior que ha introducido Mouffe, entre "enemigo" y "adversario"[49]. "Pensando *con* Schmitt *contra* Schmitt", un enemigo sigue siendo simplemente alguien a quien se pretende "aniquilar" (*Vernichtung*) –y esta quizás es la mejor forma de describir nuestra relación con el pensamiento fascista de Heidegger o Schmitt, cuya añoranza melancólica de un "pueblo" *pleno* tiene que ser *radicalmente abandonada*. Sin embargo, este anhelo no es más que la última expresión, más radical y agresiva, de un deseo de "plenitud" que se puede rastrear en toda la "corriente dominante" de la historia de la metafísica occidental. Siguiendo la distinción de Mouffe, entonces, un "adversario" es un rival, pero cuya legitimidad se respeta, y no se pretende "aniquilar". En este sentido, nuestros adversarios en esta tesis no pueden ser otros que los principales pensadores de "*LA* historia" de la filosofía contada hasta ahora, como se puede encontrar en cualquier manual del Bachillerato o de la Facultad: Parménides, Platón, Aristóteles, San Pedro, Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Hegel y Heidegger. Todos ellos tienen un mínimo común denominador: y es que consideran que *todo está "lleno" de ente*, razón por la cual nos vamos a referir a esta "corriente dominante" como *plenista*. Por el otro lado, nosotros pretendemos *levantar* la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio", que a menudo ha pasado a un *segundo plano*, así como a aquellos pensadores que a menudo se han considerado *secundarios* en la historia de la metafísica occidental: Anaxímenes, los pitagóricos, los atomistas Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio, los estoicos Crisipo y Cleómedes, San Pablo, San Agustín y los místicos Pseudo-Dionisio Areopagita o Meister Eckhart. Lo que comparten todos estos autores es el reconocimiento de que *"hay" vacío* –y por tanto, también, *contingencia y libertad*–, razón por la cual vamos a llamar a esta tradición *vacuista*. Nuestra principal intención en esta tesis, por tanto, es que *todo lo que estaba arriba, baje, y todo lo que estaba abajo, suba*. Es decir, que todo lo que se había considerado en un *primer plano*, en una primera lectura de la historia en las Facultades de Filosofía, se convierta ahora en *secundario*; y que *todo lo soterrado, salga a la superficie*.

§18. *Inversión de Hegel y Heidegger*. De particular importancia en toda esta lista de adversarios que hemos acometido más arriba son los dos últimos *grands philosophes*: Hegel y Heidegger. No solo por ser los dos más recientes, sino también los más importantes hoy en día. En realidad, un rápido vistazo al estado de la filosofía actual reconoce la paternidad de estos dos autores en la mayoría del pensamiento que se produce hoy en día: por un lado, de Hegel (Escuela de Frankfurt, marxismo, etc.) o, por el otro, de Heidegger (deconstrucción, hermenéutica, etc.). Por tanto, una de las formas en que se puede leer esta tesis es como una *inversión* de la historia del *Ser (Único) y Lleno* contadas

[49] Mouffe, "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", *The Challenge of Carl Schmitt*, p. 49.

por estos dos pensadores. Poco importa ahora que: para uno, el "ser" sea una "inmediatez indeterminada" (la Idea, o el puro pensar que se piensa a sí mismo) y para el otro, sea una "mediación determinada": la cuestión es que para ambos el "ser" es un *"todo" único y lleno*[50]. Por una parte, esto se verá más claramente en III.14.d, pero nuestro trabajo vuelve a ser, de nuevo, continuación de un texto de Althusser[51], pero esta vez uno de juventud, cuando aun era hegeliano. Dice allí Althusser que lo que guía a la *Fenomenología del espíritu* es una "búsqueda de contenido", y a nosotros nos gustaría *darle la vuelta* a esto: ¿es posible que la Historia no se nos parezca ahora como la búsqueda, partiendo de un "vacío", de un "contenido" *pleno* (a saber, el "Saber absoluto") –siempre siguiendo el "esquema-narración cristiano/romántico" de paraíso-caída-reconciliación–, sino como lo diametralmente opuesto: como la *progresiva radicalización y profundización de ese mismo "vacío"*? ¿Podría ser, entonces, que la "historia del espíritu" contada por Hegel fuera reformulada como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) entre *lo lleno y lo vacío*? No por casualidad entonces, la conclusión de esta tesis será la diametralmente opuesta de la *Fenomenología del espíritu*: si allí el último capítulo se titulaba el "Saber absoluto", aquí se llamará la "Humildad relativa", conclusión que será prefigurada ya, de la mano de San Agustín, en IV.4.d. Nuestra tesis, por tanto, se concentra en ejecutar tan solo el primero de los dos movimientos que Derrida reconoció como característicos de esa extraña "doble ciencia" que es la deconstrucción (*pero que se suele pasar por alto*): el momento de "inversión" (*Umkehrung*). En cierto sentido, entonces, aunque trataremos más detenidamente esta cuestión a propósito del platonismo en III.10.e, quizás la deconstrucción *haya corrido demasiado rápido* al proponer un "tercer género" (el *pharmakon*, el "suplemento", el *hymen*, la *khôra*, la "traza", la "marca", etc.) antes de *demorarse lo suficiente* en la "inversión" de la ontología (*plenista*) occidental:

> Il faut donc avancer un double geste, selon une unité à la fois systématique et comme d'elle-même écartée, une écriture dédoublée, c'est-à-dire d'elle-même multipliée, ce que j'ai appelé, dans 'La double séance', une *double science*: d'une part, traverser une phase de *renversement*. J'insiste beaucoup et sans cesse sur la nécessité de cette phase de renversement qu'on a peutêtre trop vite cherché à discréditer. Faire droit à cette nécessité, c'est reconnaître que, dans une opposition philosophique classique, nous n'avons pas affaire à la coexistence pacifique d'un vis-à-vis, mais à une hiérarchie violente. Un des deux termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement, etc.), occupe la hauteur. Déconstruire l'opposition, c'est d'abord, à un moment donné, renverser la hiérarchie. Négliger cette phase de renversement, c'est oublier la structure conflictuelle et subordonnant, de l'opposition. C'est donc passer trop vite, sans garder aucune prise sur l'opposition antérieure, à une neutralisation qui, pratiquement, laisserait le champ antérieur en l'état, se priverait de tout moyen d'y intervenir effectivement. On sait quels ont toujours été les effets pratiques (en particulier politiques) des passages sautant immédiatement au-delà des oppositions, et des protestations dans la simple forme du ni/ni[52].

[50] Heidegger, "Seminar in Le Thor 1969 [6 September]", *Four Seminars*, p. 49.
[51] Althusser, "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel", *Écrits Philosophiques et Politiques (Vol. I)*, pp. 61-242.
[52] Derrida, "Entretien avec Jean-Louis Houdebine et Guy Scarpetta", *Positions*, p. 96.

§19. *Seriedad e ironía*. Por otra parte, esta tesis es el intento, en igual medida, de demostrar que "*LA* historia del ser" contada por Heidegger no es la única posible. Como ya hemos dicho con Adorno, *reducir* toda la "historia de la filosofía" a *una sola y exclusiva* "Historia del Ser" es ya un gesto *proto-totalitario*. Queremos mostrar, por tanto, que puede haber, por lo menos, *dos*, es decir: que *otra* "historia de la filosofía" *es posible*. Como tal, hay dos formas en las que se puede leer esta tesis: *la seria y la irónica*. A la primera, no le faltaría razón en pensar que se está levantando, efectivamente, *Otra* metafísica posible, en el sentido de una (*me*-)onto-teo-logía *negativa*, *alternativa* a la del *Ser Único y Lleno*. La segunda, sin embargo, de acuerdo con la metodología de la "mimesis subversiva" no se equivocaría tampoco en pensar que su objetivo es más humilde: *parodiar* cualquier intento de reducción de "*LA* historia de la filosofía" (al Ser Único, sí, pero también al Vacío, o al Devenir, o cualquier otro candidato que se precie), mostrando que esto es en última instancia imposible, y que "*otras* historias" están igualmente siempre disponibles. Nos gusta mantener esta ambivalencia a lo largo de toda esta tesis, pues como ya ha mostrado suficientemente Rorty en *Contingency, Irony and Solidarity*, hay algo profundamente *irónico* en la crítica a la metafísica tradicional que ha perpetrado nuestra época, llamada "posmodernidad"[53].

§19. *Delimitación del campo de estudio: Europa, para conquistar el mundo, tuvo antes que dominarse a sí misma*. Esta tesis coge el canon de la "historia de la filosofía" *tal y como está* (de los griegos hasta Derrida)*, tal y como es recibido* en el Bachillerato o en cualquier Facultad de Filosofía actualmente, *para subvertirlo desde dentro*. Como tal, nos podríamos preguntar si esta tesis es igual de *eurocéntrica* que el *reduccionismo* que pretende criticar. Nuestra respuesta es que *no*, pues, frente a la *reducción* de la "historia de la filosofía" a "*LA* Historia del Ser", uno tendría, en realidad, dos posibilidades. La primera sería efectivamente *irse fuera*, y revalorizar los *otros* pensamientos que han sido excluidos y sepultados por la tradición helenocéntrica occidental: Egipto, el judaísmo, el budismo, el Tao, el Islam, el hinduismo, el confucianismo, etc. Este ha sido, por ejemplo, el camino emprendido por Dussel –y seguido por el resto de pensadores poscoloniales–, en su monumental *Ética de la liberación*[54]. Sin embargo, cabe aun otra posibilidad, igual de importante, complementaria y en secreta solidaridad con este primer ejercicio: subvertir "lo Otro dentro de lo Mismo", *revalorizar* las *exclusiones internas* que se han dado dentro de la *propia* "tradición". En este sentido, una de las premisas tácitas que recorrerán toda esta tesis es la idea de Platón de que "si uno quiere dominar

[53] Rorty, *Irony, Contingency and Solidarity*. Véase la discusión con Rorty acerca de la misma ambivalencia en la obra de Derrida: Critchley, "Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?". En: Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, pp. 19-40.
[54] Dussel, "Apéndice I. Algunas tesis por orden de aparición en la exposición del texto", *Ética de la liberación*, pp. 617-30.

a los demás, primero tiene antes que aprender a dominarse a sí mismo"[55]. Y, así, *Europa, para conquistar al mundo, tuvo antes que conquistarse a sí misma* (generando escisiones, exclusiones y aplastamientos dentro de sí). De esta manera, es una labor igual de importante resucitar las *exclusiones internas* (el vacío, el atomismo, la mística, etc.) como las *externas* (India, Israel, Egipto, etc.). Y el destino emancipador de unas está, de hecho, indisociablemente ligado con el de las otras. No tenemos miedo, por tanto, en delimitar nuestro campo de estudio a la crítica *interna* de "la Historia" *helenocéntrica oficial* –ya sea esta hegeliana o heideggeriana, que por el momento, *peu importe*–, en vez de añadir *otras* historias *externas* que deconstruyan la dominante *desde fuera*[56]. Pues nuestro proyecto se ve complementario con los estudios decoloniales al reconocer que es tan importante criticar *lo propio*, como introducir *lo ajeno*, deconstruir *lo Mismo*, como revalorizar *lo Otro*, ya que ambos gestos representan dos caras de una misma moneda que, en su particular división del trabajo, deberían conducir a una mayor Universalidad (*vacía*).

§21. *En cierto sentido, el vacío nos da completamente igual.* Quizás esta aseveración pueda sorprender al lector antes de adentrarnos en una investigación de más de 1000 páginas sobre este concepto. Pero lo decimos de esta forma irreverente para enfatizar que nos interesa más bien lo que podamos hacer con el "vacío", *su potencial subversivo*, como si fuera un "martillo", para destruir la *propia* "tradición", y ver de qué piezas está *compuesta* –o, mejor, como veremos más tarde, más bien como un "punzón", para *agujerearla*. ¿Cuál es la mejor *cualidad* del "vacío" o, en realidad, *la única*? Que en él *no hay "nada"*. Y esto lo convierte en un "espejo" inmejorable para *mirarnos a nosotros mismos*. Como veremos, no existe un "vacío" *perfectamente limpio y "puro"*, pues siempre está *relativamente contaminado, empañado o manchado* por el "contenido" particular de una determinada "fase" histórica. La filosofía es una disciplina *inferior* al resto –como la "ciencia" o la "literatura"– en el hecho de que ha sido la última en desprenderse del Ideal de "pureza" –que tiene ahora que ser *radicalmente abandonado*. Sin embargo, el carácter *relativamente prístino* del "vacío" actúa como un *espejo* por el cual, al pasar de una "fase de la conciencia" a otra, no estamos mirando, de hecho, a este extraño *(no-)objeto* que es el "vacío", *sino a nosotros mismos*. En efecto, al aprehender qué ha *proyectado* cada época histórica en el "vacío", en realidad, aprendemos algo *sobre nosotros mismos*. En este sentido, quizás la mejor metáfora de esta tesis nos la da la gran mística Porete, en *Le miroir des âmes simples et anéanties*, donde, como su propio título indica, allí la "aniquilación" (*anéantissement*) del

[55] Platón, "Gorgias", *Diálogos II*, 491d, p. 92.

[56] En otro artículo, he trazado una diferencia entre la deconstrucción que ocurre *internamente* en un texto, y la que tiene lugar por la introducción de *otro* discurso *desde fuera*, a propósito de la historia de la combinación entre el marxismo y el psicoanálisis, o tradición freudo-marxismo. A una, la hemos llamado "micro-deconstrucción" y, a la otra, "macro-deconstrucción", respectivamente. Véase: Porta Caballé, "The deconstructive effects of combining discourses. A case study: Marxism and psychoanalysis", *Psychoanalisis, Culture and Society,* 28, 411-2.

"alma" la convierte en un "espejo" (*miroir*), más o menos "puro" donde *mirarse a uno mismo*. O, tal y como dice en una ocasión el Amor al Alma y la Razón: "rien n'est vide en elle qui ne soit tout rempli de moi-même"[57].

§22. *¡La filosofía ha muerto, larga vida a la filosofía! A la historia de la metafísica (no) le falta "nada". El fin de la historia del ser y la primera época de la historia de la nada.* Después de pasar los últimos 15 años leyendo la historia de filosofía, de forma cronológica y sistemática, me pregunté: *¿qué le falta* a la historia de la filosofía? ¿Cuál es el próximo movimiento, el último giro, que le quedaría por acometer? La respuesta corta es: *ninguno. A la historia de la metafísica no le falta "nada".* Si el "ser" fue definido por primera vez por Platón como "idea", luego por Aristóteles como "*praxis*", por los cristianos como "creación", como "sujeto" por Descartes, "libertad" para Kant, "espíritu" para Hegel, "*praxis* revolucionaria" para Marx, "voluntad" para Schelling, "voluntad de nada" para Schopenhauer y "voluntad de poder" para Nietzsche, podríamos decir, de la mano de Heidegger, que la historia de la filosofía se ha "completado", o ha llegado a su "fin": en su "inversión" completa del *platonismo*, ya no hay más caminos por recorrer y, como una balsa de aceite, se han agotado todas las posibilidades. Sin embargo, el reconocimiento de que *a la "historia de la filosofía" no le falta nada* me llevó a darle la vuelta a dicha reflexión: *a la "historia de la filosofía" le "falta", justamente, la propia "nada". Al haberlo completado "todo" le falta, precisamente, la "falta" misma.* Aquí podemos darle otra estocada a Heidegger: si es verdad, como cuenta en su *Nietzsche*, que la "metafísica", en cuanto historia del "ser del ente", se ha *completado*, en cuanto se ha *cumplido* en la "técnica", ¿por qué deberíamos buscar aun un nuevo "lanzamiento" del "ser"? Aunque el "ser" (*Sein*) ahora se entienda como *Seyn*, ¿no es este "otro comienzo" (*andere Anfang*) dependiente del mismo "principio" griego que se pretende subvertir? Ahora podemos ver claramente que la nueva propuesta de definición del "ser" como "acontecimiento-apropiador" (*Ereignis*), no es más que un último intento desesperado de hacer coincidir nuestra época del "final de la metafísica" con su "inicio" *helenocéntrico*. Pero este truco ya no funciona. Y no funciona quizás porque hay que reconocer que el "nihilismo" se ha *consumado* y, ya desde hace un tiempo ha empezado una *nueva historia*, distinta de la del "ser": la *historia de la nada*. De rebote, esta nueva partición de la historia de la filosofía justifica la división de nuestra tesis en dos grandes partes: por un lado, la "historia del ser" –que nos dará como fruto un concepto *metafísico* del "vacío"; por el otro, después de la *posmetafísica* de Kant, empezaría la "historia de la nada", dentro de la cual solo podríamos atisbar, (porque aun estamos inmersos en ella) su primera época: *la era del vacío*.

[57] Porete, *Le miroir des âmes pures et anénties*, 79.

§23. *La era del vacío*. En particular, el "vacío" nos permite *mirarnos a nosotros mismos* –a nuestra propia historia, la "historia del espíritu"–, además, *desde el punto de vista de nuestra época*. En efecto, no he elegido este tema de tesis porque "me interese", tal y como suele decir hoy en día cuando un estudiante en las Facultades de Filosofía tiene que elegir un tema para su TFM. Un buen filósofo *no elige* su tema porque este "le interese", sino porque *le viene impuesto*. Y le viene impuesto, en particular, *por su época. Es nuestra época la que está "vacía"*, y por tanto se impone como una *obligación*, y una *necesidad urgente*, releer retrospectivamente toda nuestra historia bajo estos nuevos ojos. *In concreto*, esta tesis hace suya la intuición de Lipovetsky en *L'ère du vide*, quien ha establecido definitivamente el lazo que vincula "la désubstantialisation post-moderne et la logique du vide"[58]. Dice el sociólogo, de una forma un tanto pesimista, puesto que no ve lo positivo del "vacío": "c'est désormais le vide qui nous régit, un vide pourtant sans tragique ni apocalypse, (…) le procès de personnalisation génère le vide en tecnicolor"[59]. En efecto, el término tan manido "posmodernidad" *no explica nada; es más, encubre más de lo que revela*. Para que podamos llegar a *apropiarnos auténticamente de nuestro propio tiempo*, es fundamental cambiar su denominación *cronológica* por una *temática*. ¿Qué es lo que "nuestra época" tiene que aportar a la "historia del espíritu"? *En efecto, el "vacío"*. No una cosa tan abultada como la "nada", ni tampoco la añoranza melancólica del "ser" de los griegos: en el "vacío" (de valores, de normas, de tradiciones, etc.) es donde está la *singularidad* de "nuestra época", que funciona a su vez como *condición de posibilidad* para que emerja la multiplicidad de diferencias e identidades que señala Lipovetsky. Sin embargo, como Lipovetsky es un sociólogo, no lleva el "vacío" más allá de una *metáfora*. Pero, para nosotros (para decirlo con Deleuze), *no se trata de una metáfora*, y hay que llevar al *concepto* de "vacío" al más alto nivel *ontológico*.

Es nuestra época la que está "vacía" pero, al carecer una "idea clara y distinta" de este concepto, carecemos también de las herramientas para dar martillazos, y solo vemos por doquier *efectos sin causa*, y *razones sin fundamento*. Pues el fundamento ontológico más profundo de los temas hoy en boga, la "diferencia", la "identidad", el "individualismo", la "vulnerabilidad", la "dependencia", la "posmodernidad", el "feminismo", la "democracia", el "capital", el "socialismo", etc., no es otro que el "vacío", y sin él estaríamos en la más profunda de las tinieblas. En efecto, solo es "vulnerable" quien está *lleno de agujeros*, solo es "dependiente" quien está *falto*, etc. Por el contrario, la exclusión del concepto de "vacío" de la historia de la meta-*física* occidental no le ha importado lo más mínimo a otras épocas o sociedades –y por esto nadie, a parte de los atomistas y los místicos, se ha molestado en *levantarlo*. Pero a nosotros sí que nos va la vida en juego, porque *el "vacío" es la particular respuesta que nuestra época y sociedad ha encontrado a la pregunta por el "ser"* y, sin una idea clara y distinta

[58] Lipovetsky, *L'ère du vide*, p. 23.
[59] Ibid. p. 16.

de él, estamos maniatados para comprender nuestra *propia existencia*, para ir quizás a *otro lugar*. Las distintas reacciones y regresiones que hay en nuestra época –a Grecia, al ser, a Dios, a la Ilustración, etc.– también hay que entenderlas porque, al no entender el "vacío", por doquier se ven *efectos sin causa*, y *razones sin fundamento*, y asustados, nos proponen *regresar* a una visión *sustancialista* de la sociedad. Pero al pasado es *imposible volver*, solo cabe ir *hacia delante*. Como señala Frankl con particular lucidez en su libro justamente titulado *Ante el vacío existencial* de la siguiente manera:

> Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia. En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una frustración existencial. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de falta de sentido, acompañado de un sentimiento de vacío, razón por la cual me inclino a hablar de un vacío existencial[60]

§24. *La cuestión del estilo: pensar como un continental, escribir como un analítico*. La "posmodernidad" ha tenido siempre *dos objetivos*, y no solo *uno* (como se suele pensar, a veces): uno de "contenido", y el otro "formal"; uno *filosófico*, y el otro más *literario*. Y creo que al no haberlos distinguido nítidamente a menudo ha conducido a una gran confusión. Por un lado, la "posmodernidad" tenía algo que *íntimamente quería decir*, que (como enseguida veremos) puede ser reducido al concepto de "vacío". Pero, por el otro lado, en su "inversión del platonismo", a menudo se suele olvidar que la "posmodernidad" tenía también otro *secreto y oculto* motivo *ulterior*, que era el de difuminar la clara línea de demarcación que teóricamente y desde antaño tenía que separar a la "filosofía" de la "literatura". Esto ha hecho que a menudo el "momento de verdad" de lo que la "posmodernidad" *quería íntimamente decir* fuera *más encubierto que revelado*, generando *reacciones* fascistas y rojipardas a su paso, que pretendían volver a la "plenitud" anterior. Pero esto *no es posible*. El autor de esta tesis se hace cargo de las profundas razones por las que, en un determinado momento en Francia, se aplicaba la máxima de Eugeni d'Ors: "¿está claro? Pues oscurezcámoslo". Se entienden perfectamente las razones por las que Lacan, al intentar desenmarañar la lógica del *inconsciente*, nos dijo que "si no lo entendíamos, entonces bien: pues ya estábamos preparados para enseñarlo". También resulta comprensible que Derrida, al intentar deconstruir la metafísica de la *presencia*, tuviera necesariamente que poner en valor la *oscuridad*. Para poner un último ejemplo, no menos comprensible resulta que Butler, en su combate contra el *falogocentrismo*, se viera obligada a *subvertir la gramática*[61]. Sin embargo, creo fervientemente que hoy esta *borrachera con las palabras* juega en nuestra contra. En consecuencia, esta tesis se propone poner en suspenso por un momento el

[60] Frankl, *Ante el vacío existencial*, p. 9.
[61] Butler, "Preface" (1999), *Gender Trouble*, pp. xix-xx.

motivo *oculto y ulterior* de la "posmodernidad" –*difuminar* la línea de demarcación entre "filosofía" y "literatura"– para (hablando llanamente) poder *realizar* su principal objetivo *filosófico*. La filosofía no puede soportar una división tan espuria, arbitraria, óntica y geográfica como la existente entre la "filosofía continental" y la "analítica" con la que se *desgarra* hoy en día. Y por esto, vamos a intentar aquí darle el *contenido* a la "continental", y la *forma* a la "analítica", en un desesperado intento de reconciliación. La ciencia avanza tanto demostrando que una tesis es verdadera como falsa. Por esto, nosotros vamos empezar aquí asumiendo que toda esta nueva cháchara sobre el "vacío" no es más que una *boutade* afrancesada, para ver luego, si devuelve su *cash-value* (como diría el pragmatista americano James), o hay algún "momento de verdad" (para decirlo con Hegel). Además, esperamos que con un estilo más *sobrio* –que intenta *no emborracharse con las palabras*–, a riesgo de pecar de *clásico*, o casi *enciclopédico*, luzcan más los argumentos de la "posmodernidad".

§25. En este sentido, una de las formas en las que se puede leer esta tesis es como un intento de *coger el toro de la posmodernidad por los cuernos*. ¿Qué es lo que nos está intentando decir *nuestra época*, llamada "posmodernidad"? ¿Acaso convergen en un mismo punto la *différance* de Derrida, la "falta" de Lacan y el "significante vacío" de Lévi-Strauss? La hipótesis de esta tesis es que *sí*, y es en el reconocimiento de que *el "ser" –el centro de la sociedad– está "vacío"*. Como sentencia tajantemente Badiou en *L'être et l'événément*: "le vide est le nom de l'être"[62]. Cuidado: no se está diciendo que el "ser" *ya no exista*, o sea una *pura* "nada"; pues *sigue perviviendo*, pero ahora ya como un "receptáculo", cuya "esencia" se ha *vaciado* de "contenido". Esta es la razón por la que, como un "vaso", puede *acoger* hoy tantas "diferencias" e "identidades". La *condición de posibilidad* de la "diferencia" de Derrida y Deleuze es el "vacío" (y no al revés). Como veremos en algún punto, de hecho, el paso del "estructuralismo" al "posestructuralismo" puede ser *reducido a un simple hecho: la introducción de un "vacío" en el centro de la estructura.* Uno de los propósitos de esta tesis, por tanto, será que nuestra sociedad pueda *procesar*, de una vez por todas, el "momento de verdad" *singular* que contiene su *propia época*, la "posmodernidad", y pueda contemplarlo (¡e incluso congratularse!) del "vacío" *sin angustia, ni miedo, ni horror*. No hace falta ser muy avispado, efectivamente, para darse cuenta de que el "vacío" está en el *centro* de la "posmodernidad" desde que Lyotard propuso, en su *Économie libidinale*: "l'installation du point de vue sur le Zéro, sur le centre vide, lieu d'où tout est censé visible-intelligible, lieu du savoir"[63].

---

[62] Badiou, "Le vide: nom propre de l'être", *L'être et l'événement*, p. 67.

[63] Lyotard, *Économie libidinale*, p. 21. Véase también cuando más tarde asemeja, curiosamente, el "vacío" del *comunismo* al del *capital*: "mais ce désespoir donne lieu, quoi qu'il en soit, au suspens théorique, il ouvre le vide du : Attendez que j'ai fini. Ce vide est celui du médiateur s'aliénant le sujet (Marx, Sterne) et l'objet (le livre), pour parler comme Marx ; c'est celui de l'inhibition, qui ramène le désir depuis son objet premier vers les moyens de l'atteindre ; c'est celui du capital, qui n'aime pas le produit, mais la production, et pour qui le produit n'est que le moyen de produire ; c'est celui

§26. *Objetivo (o* telos*): el vacío de la democracia radical*. En este sentido, el quinto (último y definitivo) momento en el que se me ocurrió la idea de esta tesis fue cuando, un buen día, me di cuenta de que el concepto de "vacío" podía considerarse como el tema "central" de todo el *pensamiento político posfundacional*. Para Lefort, por ejemplo, la democracia misma se define como "el lugar *vacío* del poder"[64]. Para Laclau, el populismo implica la "producción discursiva del *vacío*"[65]. Para Badiou, el "vacío" no contado en la "situación" hace posible el "acontecimiento"[66]. Por último, para Rancière, la policía, en oposición a lo político, representa "una distribución de lo sensible donde el principio es la ausencia de cualquier *vacío* o suplemento" [67]. Así pues, los cuatro principales pensadores políticos posfundacionales sitúan el concepto de "vacío" en el *centro* mismo de sus *teorías de la democracia radical*. Sin embargo, y a pesar de esta sorprendente convergencia (hasta donde yo sé) nadie ha comparado aún sus diferentes concepciones del "vacío". Esta tesis intentará conseguir este objetivo, poniendo especial énfasis en la diferencia entre la concepción del "vacío" de Lefort y Laclau. En realidad, una de las formas en las que se puede leer esta tesis es como un intento de explicación de una sola frase de *On Populist Reason* de Laclau, en la que este compara su concepción del "vacío" con la de Lefort: "for Lefort, the place of power in democracies is *empty*. For me, the question poses itself differently: it is a question of *producing emptiness* out of the operation of hegemonic logics. For me, emptiness is a *type of identity*, not a *structural location*"[68]. Aparentemente, este parece un debate entre dos pensadores *posfundacionales* sobre su concepción *posmetafísica* del "vacío". Sin embargo, la premisa latente que recorrerá toda esta tesis es que los supuestos conceptos *posmetafísicos* llevan una *traza* de sus antiguas concepciones *metafísicas*. Así, nosotros descubriremos que la concepción de Lefort lleva una *marca*, en realidad, de la concepción del "vacío-como-lugar" de los atomistas griegos, en la Edad Antigua; mientras que Laclau heredará el "vacío-como-acción-subjetiva" (*kenosis*) propia de la mística cristiana, en la Edad Media.

La democracia hoy en día se encuentra en una encrucijada: por un lado, es *frágil* y *vulnerable* a las reacciones fascistas y, por el otro, aun *no ha llegado a su plena realización material*: el socialismo. La democracia necesita quien la defienda, y la mejor defensa es un buen ataque. Por esta razón las

---

du parti 'communiste', qui n'aime pas la révolution, mais les moyens de pouvoir la faire, et dans les mains de qui celle-ci n'est que prétexte à appareil capitalisant le désir de révolution. Donc ce vide est celui dans lequel les appareils de pouvoir se construisent ; mais il est aussi souple viscosité du capitalisme comme miettes de corps, comme singularités branchées-débranchées, comme amnésie, anaxie et anarchie, comme arlequinade, comme métamorphoses sans inscription, comme défaite des totalités et totalisations, comme groupements éphémères d'affirmations imprévues" (ibid. p. 126).

[64] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, p. 27.

[65] Laclau, "The 'People' and the Discursive Production of Emptiness", *On Populist Reason*, pp. 67-127.

[66] Badiou, "Le vide: nom propre de l'être", *L'être et l'événement*, pp. 65-72.

[67] Rancière, "Dix thèses sur la politique", *Aux bords du politique*, p. 240.

[68] Laclau, *On Populist Reason*, p. 166.

"teorías de la democracia radical" aciertan al apuntar que la mejor forma de *mantenerla* es avanzar hacia su *profundización*. Sin embargo, no se puede defender algo que no se sabe muy bien *qué es*. Y aquí es donde tiene que entrar la "filosofía política" a suministrar un nuevo "concepto", "imagen", "mito", o "estandarte" para poder *defenderla* mejor. *¿Qué es* la democracia? ¿Qué pensamiento tendría que desarrollar un ciudadano o ciudadana que quisiera seguir *profundizando* en su condición de "demócrata"? Esta tesis tiene una hipótesis muy clara y simple al respecto: tanto el *régimen* político, denominado "democracia", como la construcción del *sujeto* necesario para *defenderla y radicalizarla*, el "pueblo", *pueden ser definidos como un "vacío"*. No obstante, este juicio, así "daoa" o simplemente *puesto-en-sí*, no produce ningún efecto en el lector, ni mucho menos da pie a un efecto *político* o *democratizador*. La razón es que ya Freud dijo a propósito del psicoanálisis que una interpretación "silvestre" –es decir, fuera del largo, pesado y minucioso trabajo de desentrañar los hilos de determinaciones (o *working-through*)– *no significa nada*[69]. De manera análoga, el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu* –el "Saber absoluto"– no tiene ningún significado ulterior al *recuerdo* mismo de las diferentes "figuras de la conciencia" pasadas. En primera instancia, así pues, nuestra investigación tendrá que hacer este mismo trabajo de *recolección* de los diferentes hilos históricos, filosóficos y políticos que dotan de significado a la tesis de que *la "democracia", y el "pueblo", son un "vacío"*.

§27. *Las tres preguntas de investigación*. De Laclau (así como de Kant, Heidegger y Gramsci), aprendí a *pensar* dando cada vez más "pasos atrás" (*schritt zurück*). Así, una vez estamos firmemente asentados en esta idea original, conviene seguir tirando del hilo de Ariadna para remitirnos a sus *condiciones de posibilidad*. De esta manera, fruto de lo que acabamos de decir, la primera pregunta de esta tesis es: *¿por qué el "vacío" representa el concepto más excluido y menospreciado de la historia de la metafísica occidental?* Sin embargo, como ya hemos ido viendo, esta cuestión no puede responderse directamente, sin remitir *on the background* a una segunda pregunta: *¿por qué el pensamiento político posfundacional, en especial el francés de la segunda mitad del s. XX, decidió poner en el "centro" de sus teorías de la democracia radical, justamente, al concepto de "vacío"?* Esta es la razón por la que la filosofía cumplirá su función de *matar moscas a cañonazos* y, en esta tesis, deberá remitirse a la "corriente subterránea" dentro de la metafísica occidental, para ver qué *trazas* o *marcas metafísicas* guardan las supuestas concepciones *posmetafísicas* del "vacío". No obstante, esta tesis sería tan "eurocéntrica" como el *reduccionismo* que pretende criticar, si esta segunda pregunta no remitiera necesariamente a una tercera y última: *¿no resulta curioso, acaso, que la historia de la filosofía política "occidental" termine, justamente, allá donde empezó la "oriental", especialmente con el concepto de "vacuidad"* (śūnyatā) *del Budismo Mahāyāna?*

[69] Freud, "El psicoanálisis silvestre", *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*, pp. 127-8.

En este sentido, representa el tercer objetivo (*soterrado*) de esta tesis *preparar un diálogo planetario entre la filosofía occidental y la oriental acerca del concepto de "vacío"*. Subrayamos el verbo "preparar", porque es importante señalar que este propósito no se va a cumplir en esta tesis misma (lo reservamos para un proyecto ulterior), pero sí que en determinados momentos –especialmente en IV.3.j– no se entendería nada sino se tiene este objetivo (*soterrado*) en mente.

§28. *La filosofía es un tábano que molesta y trastoca cómo están repartidas las piezas*. Cuando uno entra en una Facultad de Filosofía europea, siempre suele haber un profesor a quien le gusta dividir la pizarra en dos, y aseverar: –"en Occidente, desde Parménides y Aristóteles, nos preocupamos por el "ser" de las cosas; mientras que en Oriente, lo hacen por la "nada" o el "vacío"". Desde aquí ya se puede escuchar *cómo refunfuño y me remuevo en la silla*… Y no es solo por el *Orientalismo* implícito en estas dos categorías –que Said ya ayudó a deconstruir en su libro con el mismo nombre[70]–, y que sin embargo en esta tesis nos veremos obligados a utilizar (a falta de nombres mejores), porque revelan algo sobre *cómo están repartidas las piezas* efectivamente hoy en día. No: también *refunfuño* porque la filosofía no puede soportar esta clase de divisiones simplistas y reduccionistas, como tampoco podía tolerar la hoy existente entre la "continental" y la "analítica" en §23. Esta es la razón por la que Sócrates se consideraba un "tábano" (μὐωψ) en Atenas: pues la principal función de la filosofía no es otra que la de *molestar*[71]. Si yo, por tanto, un "occidental", me preocupo por el "vacío" en *mi* tradición, lo hago por dos razones. Por un lado, por *honestidad intelectual*: para mí sería muy fácil, al darme cuenta de la reducción que "*LA* historia" de la metafísica occidental ha perpetrado con *una única pregunta proto-totalitaria* ("la pregunta por el ser"), simplemente *irme fuera*, hacia "lo Otro" (*Oriente*) y hacerme "budista". Pero esto sería *demasiado fácil*, y correría el mismo riesgo de *orientalismo, idealización y exotización de lo Otro* que el gesto que pretendo criticar. Es una posición *irresponsable* porque *no se hace cargo* de que yo me he "formado" (en el sentido de la *Bildung*) en un determinado tiempo y lugar, y tengo que *hacerme cargo* de la "tradición", que es siempre inevitablemente *mi* tradición. Y cada uno tiene que pasar cuentas con la *suya propia*. Pero, por el otro lado (y aun más importante), elijo estudiar el "vacío", un concepto supuestamente "oriental", dentro de *mi propia* tradición, sobre todo, para *molestar*, para *trastocar como están repartidas las piezas* en la filosofía hoy en día. Mi director, Antonio Gómez Villar, dice que un buen título para esta tesis bien podría ser "El olvido del vacío en el ser", y no le falta razón. Podríamos volver a

[70] Said, *Orientalism*.

[71] "En efecto, si me e condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes" (Platón, "Apología", *Diálogos I*, 30e, p. 20).

estudiar una vez más el "ser" en Aristóteles, como Brentano, Heidegger y Aubenque, pero este es un camino tan trillado dentro de la historia de la metafísica occidental, que ahora *ya carece de interés*. Seguramente, si hubiera nacido en Kyoto, habría hecho justamente lo opuesto: habría estudiado la idea de "ser" dentro de las filosofías "orientales" (en el hinduismo, el confucianismo, el taoísmo, etc., y poniendo especial énfasis en Budismo Mahāyāna, justamente porque allí es *negado*). ¿Por qué? *Solo para molestar*, para "picar con un aguijón para mantenernos despiertos", para *sacudir las piezas del tablero* actualmente. Porque no se puede tener un verdadero diálogo sin una *sacudida*.

§29. *Preparación de un diálogo planetario entre el pensamiento occidental y la oriental acerca del concepto de "vacío"*. Se habla mucho de que debería haber un diálogo planetario entre el pensamiento "occidental" y el "oriental", *pero no acaba de ocurrir nunca*. Por doquier se organizan congresos multiculturales e interreligiosos, se sienta a debatir en una misma mesa un filósofo "occidental" y un monje "budista", y se espera que pase "algo", *que no termina de suceder nunca*. Esto es porque se fuerza u obliga un debate desde el "deber-ser", la *necesidad* o la *urgencia*, sin atender a que todo verdadero "diálogo" tiene sus propias *condiciones de posibilidad*. Así, se espera que los dos interlocutores "se entiendan" *inmediatamente*, cuando ambos hablan dos "discursos" *radicalmente diferentes* el *Uno* para con el *Otro*, y lo que debería ser un verdadero *di*-álogo se acaba convirtiendo en una serie de *monó*-logos. ¿Por qué? Porque mientras *la mesa esté así repartida*, y el "occidental" ocupe cómodamente el lugar del "ser", y el "oriental", el de la "nada" o el "vacío", *el diálogo resulta imposible*. En la mejor tradición "hermenéutica" de Gadamer, en un auténtico "diálogo" no hay un principio superior al de "mantenerse *abierto hacia lo otro*, hacia puntos de vista distintos y más generales"[72]. Pero aquí ambas posiciones –especialmente la "occidental"– están *demasiado "llenas" de sí mismas*, de sus términos, de sus marcos. Para empezar a debatir realmente tienen que, primero de todo y antes que nada, *"vaciarse" a sí mismos*. En este sentido, es bien conocida la anécdota de Nan-in, un maestro japonés de la era Meiji, a quien una vez un prestigioso profesor occidental fue a visitar, y le atolondró con mil y una preguntas sobre el Zen. El maestro japonés, muy calmado, empezó a verter té en una taza, *llenándola hasta colmarla*. Cuando estaba *rebosando*, el profesor occidental le preguntó *qué hacía*. A lo que Nan-in respondió: –"al igual que esta taza, tu mente está *llena* de conocimiento, opiniones, especulaciones. ¿Cómo te voy a enseñar el Zen si no has aprendido primero a *vaciarla*?".

La "teoría del punto de vista" (*standpoint theory*), que tiene su origen en la "dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel, luego reformulada por Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, hasta llegar al feminismo de nuestros días, asevera que el *oprimido* es más "sabio" que el *opresor*, pues

[72] Gadamer, *Verdad y método (Vol. I)*, p. 46.

necesariamente debe conocer los *dos mundos*, mientras que el *amo* tan solo necesita conocer el *suyo propio*. Y esta es la razón por la que hoy en día la "taza de té" del pensamiento "oriental" está mucho más *vacía* que la del "occidental". Cualquier estudiante de filosofía oriental de primer año sabe quién es Descartes o Heidgger, mientras que no necesariamente su equivalente europeo conoce a Suzuki, Nishida, Tanabe, Nishitani o Ueda[73]. El ejemplo más excelso de esto lo ha proporcionado Nishitani, quien, en su espectacular *Religion and Nothingness*, ha planteado un auténtico desafío al "nihilismo europeo" (en sus propios términos), al apuntar que solo es capaz de reconocer la "nada relativa", pero en cambio no sabe nada de la "nada absoluta"[74]. Sin embargo, esto hoy en día *ya no basta*, ya que Nishitani tampoco abandona la posición en la que la "tradición" lo ha encorsetado, asociando (*estereotipadamente*) la filosofía "oriental" al "no-ser". El verdadero "debate" planetario entre la filosofía occidental y la oriental empezará realmente el día en que se *intercambien los roles*, y ambas partes, *abandonando* sus propias posiciones, hagan el esfuerzo de *traspasar las filas enemigas, e ir hacia la posición del Otro:* la occidental, hacia el "vacío"; y la oriental, hacia el "ser". Solo entonces se compartirá un terreno (más o menos) *común*, donde se podrán empezar a apreciar las *diferencias* verdaderas. En el caso que ahora nos ocupa: que la historia de la metafísica occidental también tiene un concepto de "vacío" (aunque *soterrado*), y que es efectivamente "relativo" (como señala Nishitani), *óntico, político, contaminado*, y relacionado con dos importantes conceptos para su tradición, como son el *sujeto* y el *deseo*, que no puede abandonar[75]. Al "deconstruir"

---

[73] Ha habido, sin embargo, encomiables esfuerzos, sobre los que esta investigación se asienta: Bonardel, *Vacuités. Sortir du nihilism grâce au boudhhisme?*; Dastur, *Figures du néant et de la negation entre orient et occident*; Silburn et al., *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*; Han, *Ausencia.* Boon, Cazdyn, y Morton. *Nada. Tres indagaciones sobre el budismo. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente.* Laycock, *Nothingness and Emptiness. A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean-Paul Sartre.*

[74] Nishitani, *Religion and nothingness.* Véase también: Liu and Berger (eds.), *Nothingness in Asian Philosophy*; Wargo, *The Logic of Nothingness: A Study of Nishita Kitaro.*

[75] "In the 'Eastern' perspective at its most radical, the ultimate 'reality' is that of Emptiness, of the 'positive Void', and all finite/determinate reality is inherently 'illusory' – the only authentic way to ethico-epistemological Truth is to renounce desire as the condition which chains us to finite objects, and is thus the ultimate cause of suffering – that is, to enter the impassive bliss of nirvana. In contrast to this stance, the innermost core of the 'Western' matrix is that there is a third way: to put it in Kantian–Nietzschean terms, the alternative between 'not desiring anything' and the 'pathological' desire that chains us to positive empirical objects is not exhaustive, since there is in humans a desire which is not 'pathological', but a 'pure' desire for nothingness itself. Or – to put it in Heidegger's terms (since in his notion of primordial lethe, Heidegger is ultimately getting at the same point) – a 'pre-ontological derangement' is consubstantial with the human condition itself, more 'original' than the alternative between "blissful immersion in the Void and enslavement to 'pathological' desires. The Lacanian position on the Oriental notion of nirvana is therefore clear and unequivocal: the ultimate choice we, desiring humans, are facing is not the choice between desire (for something within false reality) and renunciation (extinction) of desire, not desiring, immersion in the Void; there is a third option: the desire for Nothingness itself, for an object which is a stand-in for this Nothingness. The Lacanian position is not that Buddhism is 'too strong', that it is only for those who are able effectively to extinguish their desire; while for us Western subjects, caught in the dialectic of desire, psychoanalysis is as far as we can go – it is that the 'desire for Nothingness itself' is the 'vanishing mediator', the third, more primordial option, which becomes invisible once we formulate the opposition as that between desire for something and not desiring. The existence of this third option is discernible in the difficulty a Buddhist position has in explaining the emergence of desire: how is it that the primordial Void was disturbed, and that desire emerged; that living beings got caught up in the wheel of karma, of attachment to false reality? The only solution to this deadlock is to posit a kind of preontological perturbation/inversion/disturbance within nirvana itself – that is to say, prior to the split between nirvana and false

nuestra propia tradición, por tanto (o, mejor, al "vaciarla" u "horadarla") intentamos preparar este "diálogo" planetario, *al reservarle un espacio al Otro*. Pero no podemos enfatizar lo suficiente que este "debate" solo lo podemos *preparar* –atendiendo a sus *condiciones de posibilidad*– pero no lo vamos a *hacer*, pues un verdadero "diálogo" luego simplemente "se da" o no "se da", pero depende de los interlocutores que *crucen el umbral*. En la misma línea que nosotros aquí, Vega da algunos apuntes para un tal "debate" planetario en sus *Tentativas sobre el vacío*:

> Esta podría ser la manera de preparar puentes para un diálogo ecuménico, si este es posible, sobre el terreno de la experiencia de Dios. El auténtico lugar vacío en el cual las religiones deberían encontrarse sería más bien un lugar en el que dejasen de ser ellas mismas. (…). Pues, no solo de cara a un proyecto de pensamiento planetario y mundial como Heidegger y Nishitani desearon, sino también respecto a un diálogo de las religiones, se hace cada vez más urgente establecer los fundamentos de una hermenéutica de las religiones que integre, más que supere, tanto el principio ontológico de la realidad como el fundamento nihilista de esta realidad. (…) Si no queremos acabar remitiéndonos a modelos esencialistas construidos de alguna manera en lo que Nishida ha llamado experiencia pura, deberíamos acudir a una hermenéutica comprehensiva, que no busque superar el ser y la nada como categorías excluyentes del pensamiento, sino que atienda a ellas como modelos de experiencia inseparables, inspirados en las tradiciones espirituales asiática y occidental, lo que podría mostrarnos una imagen de la divinidad o realidad que las ha inspirado y, con ello, orientar nuestros pasos hacia una comprensión completa de la misma tradición occidental. Desde una perspectiva occidental, al hallar en el interior un elemento extraño y olvidado, y advertidos por la mirada hacia fuera, evitamos un comparatismo fácil y, por el contrario, recuperamos sin nostalgia de los orígenes la parte caída en nosotros[76].

§30. *Revisión de la bibliografía y contribución original.* Una vez tuve un profesor de literatura que decía: –"en realidad, toda la historia de la literatura se puede resumir en tres únicos temas: un 75%, el amor; un 20%, la muerte; y un 5%, la amistad. Y, aunque en esta tesis vamos a intentar poner en la palestra uno de los temas más *menospreciados y excluidos* por la historia de la metafísica occidental (que equivaldría al tratamiento que ha recibido la "amistad" en la poesía europea), no se puede decir nunca que sea un tema completamente "nuevo" u "original" en filosofía. En realidad, no hay nunca temas "nuevos", estos son siempre *los mismos* –no es novedoso, por ejemplo, que *Ana Karenina* de Tolstoi vuelva a plantear, unos años más tarde de *Madame Bovary* de Flaubert, el tema del "triángulo amoroso"–; *pero sí puede ser "original" su tratamiento*. En este sentido, hoy en día a veces se escriben tesis que *ya han sido hechas*, en otro tiempo, lugar y lengua –y que los demás se dedican a *seguir y continuar* (en el mejor de los casos), o a *replicar y copiar* (en el peor). Pero entre bomberos no debemos pisarnos la manguera, y por tanto tenemos que ir con mucho cuidado a la hora de

appearance – so that the Absolute itself (the cosmic Force, or whatever it is called) gets radically perverted" (Zizek, *The Fragile Absolute*, n. 9, p. 73).

[76] Vega, "En los jardines de Kyoto", *Tentativas sobre el vacío*, I, pp. 73, 84-5.

separar y distinguir nuestra contribución original de la literatura secundaria sobre el tema. En este sentido, hay un elefante en la habitación, cuya irrupción con fuerza en 1981 tiene que ser reconocida desde el principio: y es el libro de Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*[77]. Este libro sigue siendo, aun hoy en día, la mejor "historia del vacío" que se haya contado. Como su propio subtítulo indica, el libro de Grant (acometido tras años de becas de investigación en archivos, y consultando las fuentes originales) estudia el concepto de "*espacio* vacío" desde la Edad Media hasta la Revolución científica. Su tesis (brillante, y magníficamente justificada) es que el concepto de "*espacio* vacío", que hasta entonces se pensaba que se le había ocurrido a Newton cuando se le cayó una manzana en la cabeza, en realidad fue *preparado* durante siglos de intensas discusiones en el seno de la escolástica medieval cristiana. En el fondo, la mayoría de las "historias del vacío" que se han escrito desde entonces no dejan de ser una réplica, con modificaciones más o menos originales, del libro de Grant. Véase, por ejemplo: la *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, de Ribas (quien incluso utiliza el mismo subtítulo que Grant, pero a quien reconocemos el mérito de haber traído este tema a la Universidad de Barcelona), *La force du vide. Essai de métaphysique*, de Nef (con implicaciones filosóficas de mayor envergadura) o *Nel vuoto. Tra filosofía e senso dell'esistenza humana*, de Dagradi (donde lo más interesante son los *ex cursus*)[78].

Pero si en §5 hemos dicho que esta tesis puede ser leída como una suerte de *anti-Heidegger* o *anti-Hegel*, por lo que respecta a su objetivo y enfoque generales, también se puede considerar un *anti-Grant*, por lo que respecta a su tema específico. En este caso, el prefijo "anti-" no denota tanto un "pensamiento a la contra", como un intento de *rebasar* el campo de estudio de Grant, *yendo a todos los lugares a los que su investigación no ha llegado*. Y esto es por una serie de tantas razones que, al acumularse, hacen que la "historia del vacío" contada aquí luzca *completamente distinta* de la de Grant. La primera razón que nos separa es evidente, fruto de todo lo que ya hemos dicho, y es que nuestro objetivo y perspectiva generales –el *para qué*– son bien diferentes del título shakespeariano de *Much Ado About Nothing*. A Grant *solo* le interesa la cuestión sobre cómo las intensas discusiones acerca del "vacío" a lo largo de la escolástica medieval cristiana fueron capaces de *preparar* la idea de "*espacio* absoluto" newtoniano, pero no quiere saber nada de Hegel, ni lo enmarca dentro de la historia de la filosofía continental para escapar del "clima" heideggeriano. Como tal su contribución se asienta firmemente dentro del área de la "filosofía de la ciencia" –también la de Ribas–, y hace bien Grant en reconocer en la introducción su profunda deuda hacia la línea de investigación abierta por Koyré en este aspecto[79]. Pero que el campo de estudio sea distinto hace

[77] Grant, *Much Ado About Nothing*.
[78] Ribas, *Biografía del vacío*; Nef, *La force du vide*; Dagradi, *Nel Vuoto*.
[79] Koyré, "Le vide et l'espace infini au XIVè siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, pp. 45-91.

que los resultados también lo sean. Nuestra tesis es, de hecho, *diametralmente opuesta* a la de Grant. Como el propio título de *La nada y el vacío* ya indica, el principal objetivo *filosófico* de esta tesis es arrancar al "vacío" de las sucias zarpas del "espacio", y volver a considerarlo a la luz de lo que a veces llamaremos como su *hermana mayor*: la "nada". De la misma manera que la *diferencia ontológica* se pregunta por el "ser" en contraposición al "ente", la nueva disciplina que hemos inventado –la *me-ontología*– deberá considerar la "nada" en su *diferencia* con el "vacío". En la "diferencia fundamental" de Heidegger –para entendernos–, la "nada" quedaría como el *equivalente (me)ontológico* del "ser", mientras que el "vacío" caería del *lado (me)óntico* del "ente". Al entender el "vacío" *en su diferencia* –mutua *conexión y separación*– con la "nada", hace que nuestra investigación tenga que estudiar también la otra parte (la del "no-ser"), y en esto se asemeja más bien a "historias de la nada" como la recopilada, por ejemplo, por Laurent y Romano en *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*[80].

Pero Grant no puede ver esto –que el concepto de "vacío", *en su origen*, está más hermanado con el "no-ser" que con el "espacio"– no solo porque no le interesa Heidegger, sino por una razón también *historiográfica*: porque su "historia del vacío" empieza con Aristóteles. De hecho, *ni tan siquiera esto*, porque como su objeto de estudio es, en realidad, la Edad Media, y Grant sabe que la escolástica no es más que un largo comentario a las obras del Estagirita, solo le dedica apenas 4 páginas a modo de introducción al libro Δ de la *Física*, para que le sirva de base. Sin embargo, para cuando nosotros lleguemos a Aristóteles ya habremos pasado 250 páginas sobre los griegos, poniendo especial énfasis en el pensamiento que llamaremos "predemocríteo" previo. De Nietzsche hemos heredado el pensamiento *intempestivo* consiste en que, cuando los manuales de filosofía empiezan con Sócrates, Platón y Aristóteles, *ya es demasiado tarde*, pues estos no representan la filosofía del *apogeo* de Grecia (como se suele pensar), sino de su *decadencia*. Para entonces, el martillo ya está *construido*, y se manejan conceptos cuya procedencia se ha *olvidado*. No es allí donde debemos buscar *de qué partes* está compuesto el martillo, sino *antes*. Lo hacen mejor Ribas y Nef, por tanto, al empezar por los atomistas Leucipo y Demócrito, aunque su alcance y tratamiento de los pensadores "predemocríteos" previos sigue siendo, a todas luces, insuficiente. Particularmente importante para nosotros entonces será el archi-influentísimo artículo de Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", el cual será el primero en arrancar el concepto de "vacío" de las sucias zarpas del "espacio", hasta convertirlo en un verdadero principio (me)ontológico de la φύσις[81]; pero no queremos adentrarnos por ahora demasiado en la literatura secundaria, pues ya habrá

[80] Laurent y Romano (eds.), *Le Néant*. Para una historia más pobre, pero que nos servirá en algunos puntos: Sorensen, *Nothing*. Véase también un ejemplo de la escuela italiana del "nihilismo": Givone, *Historia de la nada*. Para una historia más neutral y reciente: Gertz, *Nihilism*. Por último, está la increíble tesis original del "realismo especulativo" de: Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*.

[81] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, (27(2)), pp. 175-93

tiempo de sobra después, especialmente en III.7.i, para todo ello. Así pues, la tercera contribución –esta, *historiográfica*– que nos separa de la bibliografía a partir de Grant es, *hacia atrás*, complementar su estudio con el pensamiento "pre-aristotélico" (por no hablar también del *posterior*, con los segundos atomistas, Epicuro y Lucrecio, lo estoicos Crisipo y Cleómedes, etc.).

Pero, *hacia delante, también hay un "vacío"*. Se equivoca Grant, a mi modo de ver, al elegir la "escolástica" como *amiga* del "vacío" en la Edad Media. Sin duda esto se debe a que lo único que le interesa a Grant es cómo se *prepara* el "espacio absoluto" newtoniano, y entonces tiene razón que allí es donde habría que buscar. Pero a nosotros el "espacio" *no nos interesa tanto* –solo representa uno de los frutos, como veremos en III.12.f, de los muchos y variados que habrá, del "vacío". Aquí se puede apreciar una cuarta diferencia –esta, de cariz más *filosófica*– del título shakespeariano de *Much Ado About Nothing*. Y es que si a Grant le preocupa la *ciencia* del "*espacio* vacío", a nosotros no interesa más bien elevar el "vacío" a *concepto filosófico*. En este sentido, no nos preguntamos tanto por el "vacío" –como un *objeto* ya dado de antemano–, como por la "vacuidad del vacío", *qué es* lo que *hace* que podamos decir que las cosas –un "vaso", por ejemplo– están "vacías" o "llenas". Por razones que se harán patentes en IV.1.e, son "las místicas" –y no "los escolásticos", como para Grant– las que deberían haber sido elegidas como *secretas amigas* del concepto de "vacío" en la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio". Como se demostrará en IV.1.d, esto se debe a que la división entre "escolástica" y "mística" puede ser reformulada a partir de la diferencia entre lo "lleno" (*pléroma*) y lo "vacío" (*kenosis*).

Como siempre, la última contribución, que acaba por separarnos y distinguirnos del resto de "historias del vacío" contadas *à la* Grant, es que nuestro objetivo no es (solo) *científico*, sino (también) *político*. Como hemos visto en §25, el *telos* de esta tesis no es tanto el "espacio absoluto" de la *ciencia* newtoniana como las teorías de la "democracia radical" del pensamiento *político* posfundacional. En esto se parece mucho más a la tesis de Bustinduy, con quien coincidí tanto en Podemos como en la New School for Social Research de Nueva York, y con quien sé que nos une la reflexión de experimentar el "espacio vacío" de la plaza (él, en Madrid; y yo, en Barcelona) de manera distinta en el 15M. Sin embargo, él estira este extraño *tándem*, el "espacio vacío", del lado del *espacio*, mientras que yo, de nuevo, desde la "*vacuidad* del vacío". En su magnífica tesis, *The Empty Space of Modern Politics,* Bustinduy ve el "vacío" como nada más que uno de los *cuatro atributos* del "espacio" de la *política moderna* –junto con su carácter "infinito" o "abierto", "abstracto" y "absoluto"[82]. En esto se asemeja al otro *locus classicus* de los estudios sobre el "vacío", el libro de Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*[83]. Si se puede

[82] Bustinduy, *The Empty Space of Modern Politics*.
[83] Shapin y Schaffer, Leviathan *and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*.

decir que Grant llevó el "espacio vacío" de la *escolástica medieval* a la *ciencia moderna*, Shapin y Schaffer dieron un paso más, y acometieron el paso de la *ciencia* a la *política modernas*. Y si se puede decir que el libro de Grant produjo una serie de acólitos, como Ribas y Nef, la tesis de Bustinduy continua y completa la línea de investigación ya abierta por Shapin y Schaffer. Sin embargo, justamente por esta razón nos parece susceptible de la misma crítica que le hemos hecho a Grant: el "vacío" aquí *no es meramente un atributo* del "espacio", sino que tiene *primacía*, razón por la cual será considerado como un principio (me)ontológico de la φὐσις, primero, como un "acción subjetiva" (*kenosis*) y, después, como el corazón de las teorías de la "democracia radical". Tres aspectos ausentes, en su conjunto, en todas las "historias del vacío" contadas hasta ahora. *Esto justifica, de paso, nuestra exclusión de la Modernidad*, pues es el debate que va desde Galileo, Torricelli, Pascal (y Descartes) hasta Newton es el período más estudiado entre las "filosofías de la ciencia" à la Grant.

Como veremos en el último apartado, algo tendrá que ver Barcelona con el "vacío" pues, aparte de Ribas, no puede tratarse de una casualidad que Vega haya publicado también recientemente sus *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*[84]. Nuestro trabajo se asemeja el suyo, pero va en dirección opuesta: si Vega intenta estirar el "vacío" del lado de la "estética" y la "religión", nosotros intentaremos hacer lo mismo del lado de la *política*[85]. Por tanto, para recapitular, de las cinco contribuciones originales que nos separan y distinguen de la bibliografía a partir de Grant: dos son *históricas*; dos, *filosóficas*; y la última es *política*. Por lo que respecta, en primera instancia, a la "historia del vacío" nuestra contribución original es estirar el concepto, tanto por un lado (*hacia atrás*), hacia el pensamiento "predemocríteo", como por el otro, (*hacia adelante*) hacia la "mística medieval cristiana". En segundo lugar, esto tiene que ver con dos diferencias filosóficas: primero, nuestro objetivo es arrancar el "vacío" de las sucias zarpas del "espacio" y devolverlo a su suelo originario, que es su *diferencia* con la "nada" o el "no-ser"; segundo, esto quiere decir que para nosotros el "vacío" no es un *objeto científico ya dado de antemano, sino un concepto filosófico*. Nuestra pregunta es previa: ¿qué es la vacuidad del "vacío"? Por último, el objetivo (o *telos*) de todo esto no es preparar el "espacio absoluto" newtoniano (como para Grant), ni tan siquiera justificar el espacio político moderno (como para Bustinduy), sino entender por qué especialmente las teorías de la "democracia radical" culminan incorporando el concepto de "vacío" en su "centro"[86].

---

[84] Vega, *Tentativas sobre el vacío*.

[85] Quien más ha estirado el concepto de "vacío" del lado *político* en Barcelona es López Petit, en su *Horror vacui*, que empieza justamente así: "Horror al vacío, que la noche de este fin de siglo abre ante nosotros. Horror ante las certezas levantadas para impedir o por lo menos retardar la travesía. Pero, sobre todo, horror frente al vacío de las ilusiones, de las nuevas seguridades que se construyen con el fin de habitar más cómodos en este mismo vacío. Horror ante el horror del vacío" (p. 1). Habla en lo que sigue de un "vacío" que oscila entra la *ausencia* de un *fundamento último* y de *organización social*, en la actualidad.

[86] Nos ha sorprendido hasta la estupefacción, en el curso de la investigación de esta tesis, encontrarnos con una persona cuya trayectoria intelectual coincide exactamente con la nuestra, hasta parecer un calco mexicano, y este es Pavón-Cuéllar. También él empezó con el marxismo y el psicoanálisis, y acabó encontrando una especie de síntesis

En uno de los pocos momentos humildes que Marx tuvo a lo largo de toda su vida, confesó que él no había descubierto la "lucha de clases", sino que le debía este hallazgo a algunos economistas políticos burgueses previos. Lo único "nuevo" que él aportó –*reconocido por él mismo*– fue vincular este hecho a su necesario e inevitable fin en la "dictadura del proletariado"[87]. Sin querer nosotros compararnos con Marx, sí que es cierto que nuestro hallazgo tiene una estructura análoga. *Nosotros no hemos descubierto el "vacío"*. De hecho, toda esta tesis es un ejercicio de humildad al reconocer que no podemos empezar a hablar sin ton ni son sobre el "vacío" hoy en día, sin aprender *históricamente* de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio", que empieza con sus inventores, los atomistas Leucipo y Demócrito. Nuestra principal contribución ha sido añadir que la mejor forma política que representa este "vacío" debe encontrarse en las teorías de la "democracia radical". Pero este nuevo *telos* lo cambia *todo* retrospectivamente. Por esto, porque nuestra tesis es tan *filosófica* como *política*, se irán intercalando distintos "*ex cursus* sobre ontología política" en III.6.c, III.8.b, III.14, IV.5[88].

§31. *¿Izquierda heideggeriana (Marchart) o lacaniana (Stavrakakis)? ¡Sí, por favor! Cómo reordenar la biblioteca temáticamente, en vez de por autores*. Pero esta tesis no solo pretende hacer una contribución original a los estrechos confines de los "estudios sobre el vacío", en particular, sino que también, como su objetivo (o *telos*) es sobre todo *político*, pretende hacer una intervención en la teoría del discurso, la hegemonía y el populismo, en general. En efecto, como cualquier "escuela" que se precie, la llamada "Escuela del Análisis de Discurso y Crítica de la Ideología", o "Escuela de Essex" (para acortar), sufre un cierto desnortamiento después de la muerte de su maestro en 2014. ¿Cómo entender, recopilar, *y bajo qué marco entender* la obra de Laclau? En este sentido, las dos principales propuestas encima de la mesa hoy en día han salido por parte de dos de sus mejores discípulos – en realidad, se trata de dos tesis dirigidas en Essex por el propio Laclau. Ambas publicadas en 2007

entre ambas tradiciones *Sobre el vacío*. Sin embargo, su campo de estudio se limita a estas dos disciplinas, mientras que el nuestro tiene una historia y ontología más amplias.

[87] "Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar: 1) que la *existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción*; 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la *dictadura del proletariado*; 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la *abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases*... (Marx, "Carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852". En: Marx y Engels, *Obras Escogidas (Vol. I)*).

[88] Todas nuestras diferencias con Grant pueden quedar sintetizadas en este párrafo del Prefacio en el que delimita su campo de estudio, como formando parte *exclusivamente* de una *historia conceptual e intelectual, excluyendo radicalmente* cualquier posibilidad de una *historia social y política*: "the concepts and arguments that were instrumental in the historic development of theories of space and vacuum fall naturally into *conceptual or intelectual history*. They form a remarkably cohesive and *independent (sic)* tradition that was virtually *immune* to social, political, economic, educational and religious change *(¡sic!)*. The enormous transformations that altered European society between late Middle Ages and the early eighteenth century appear to have left the problema of space *unaffected*. Interpretations of space were formulated within the contexto of a *purely bookish tradition (¡SIC!)*" (Grant, *Much Ado About Nothing*, p. xii).

por Edinburgh University Press: por un lado, tendríamos *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory and Politics*, de Stavrakakis, mientras que, por el otro, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference*…, de Marchart[89]. Ambos intentan recopilar una serie de autores parecidos –Castoriadis, Laclau, Mouffe, Badiou y Zizek, el primero, y Nancy, Lefort, Badiou y Rancière, el segundo– bajo un paraguas distinto.

Por un lado, Stavrakakis propone que la obra de Laclau pueda ser enmarcada dentro de una corriente más amplia, que él denomina (junto a Alemán) "izquierda lacaniana"[90]. Seguramente no ha habido una cuestión más discutida dentro de la propia "Escuela de Essex" que *cuán lacaniano fue Laclau*, después de que Stavrakakis y Glynos decidieron lanzarle el desafío de ponerle el "lacanómetro", para criticar su ausencia del aspecto "afectivo" en pos del "simbólico"[91]. Y seguramente Laclau debió tomarse muy en serio esta crítica, pues esto es lo que debe estar detrás del cambio de las más foucaultianas "posiciones-subjetivas" en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, hasta el más lacaniano *objet petit a* en *La razón populista*. Por el otro lado, Marchart avanza un paso más hacia una organización *temática* al identificar que lo que aglutina a distintos pensadores que podrían parecer "extraños" –y que podrían incluir también Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Irigaray, Kristeva o Butler– es su *negación* de un "fundamento *último*". Sin embargo, no tarda ni unas pocas páginas Marchart en añadir que este posfundacionalismo inevitablemente les circunscribiría en un cierto "heideggerianismo de izquierdas". ¿En qué quedamos, entonces? ¿Cómo aglutinar a esta serie de pensadores posmodernos, posestructuralistas o posfundacionales? Está claro que son "de izquierda", pero: ¿son *heideggerianos* o *lacanianos*?

Es uno de los motivos encubiertos de esta tesis *arrasar* tanto con esta forma de clasificación *cronológica* (¡el maldito "post-", que no explica nada!), como por *autores*. De esta manera, como en aquel chiste de Zizek, uno podría responder a la aparentemente vehemente pregunta entre la *izquierda* "heideggeriana" (Marchart) o "lacaniana" (Stavrakakis), con un: *¡Sí, por favor! ¡Y gracias!* La filosofía no puede tolerar que se ordene su biblioteca por razones tan arbitrarias y espurias como *qué autor a uno le gusta más*. ¿Qué comparte, entonces, el pensamiento de la *falta* de Lacan con la *ausencia* de un "fundamento último" en Heidegger? *Sin duda, el "vacío"*. El "vacío" es la forma de poner en su *positividad* el lugar donde confluye tanto la *manque à être* del psicoanálisis lacaniano como el *Ab-grund* de la ontología heideggeriana –no por casualidad, entonces, la mayor contribución original de Laclau será, justamente, el "significante *vacío*". Pero como veremos más detenidamente en III.4.i esto nos permitirá ver que el posfundacionalismo no es una época *cronológica* que aparezca

[89] Stavrakakis, *The Lacanian Left*; Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou y Rancière*.
[90] Alemán, *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*.
[91] Glynos y Stavrakakis, "Encounters of the real kind". En: Critchley y Marchart, *Laclau: A Critical Reader*, p. 201.

con unos "extraños" pensadores franceses de la segunda mitad del s. XX (¡dichoso "post-", que encubre más de lo que revela!), sino que es más bien una *lógica que estaba ya en marcha desde el "inicio"*.

§32. *La filosofía no tiene quien la defienda: el problema de la especialización*. Del primer párrafo, brillante, con el que abre la *Dialéctica negativa* de Adorno aprendí que la *necesidad* de la filosofía no puede darse nunca por sentada. No hay ninguna razón por la que la *filosofía no tenga que desparecer*, y su *necesidad* tiene que ser defendida en cada "fase histórica", bajo condiciones siempre nuevas y diferentes. Y, ¿cómo se *defiende* la filosofía? Si Marcelino Camacho, destacado sindicalista y fundador de Comisiones Obreras, decía que "el derecho a la huelga se defiende haciendo huelgas", la filosofía solo se puede defender… *haciendo filosofía*. Basta ya de libros que se titulen *Apología de la filosofía* o *¿Qué es la filosofía?*, para defender una irrisoria hora más en el Bachillerato. Libros así solo consiguen lo opuesto de lo que pretenden: en vez de llevar la filosofía *hacia fuera, la vuelven hacia dentro* en un ensimismamiento onanista. La gente solo se da cuenta de la *necesidad* de la filosofía cuando *ve de lo que es capaz* el pensamiento, de *su potencia*. Y, según el "principio de intencionalidad", *pensar* es siempre pensar en *algo* –y aunque esto sea un *no-algo*, como el *no-objeto* de la filosofía que es el "vacío". Sin embargo, *¿contra qué*, exactamente, hay que defender la filosofía hoy en día? Seguramente no haya un riesgo mayor que asole la posibilidad de hacer filosofía actualmente que la *tentación de la "especialización"* –esto es, la introducción de la "división del trabajo" mercantil incluso dentro de aquella disciplina que tenía que velar por la "totalidad". Así pues, y volviendo a los términos de "seriedad" e "ironía" que veíamos en §18, una de las formas en las que se puede leer esta tesis es como una defensa a ultranza de la filosofía mediante una *gran broma*. Cada vez que un colega me presenta, por ejemplo, en un congreso filosófico, como un "especialista en el vacío", no puedo sino levantar una mueca. ¿Se escuchan realmente las palabras? *¡Especialista en (la) nada!* Y, quitándole ahora la *ironía* por un momento, quizás no pueda haber mejor definición hoy en día (*más seria y moderna*) de esa esa extraña ciencia que inventó Sócrates cuando reconoció en la *Apología* que "solo sabía que no sabía nada" (ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα)[92]. Pues en la "especialización sobre la nada" sobrevive, aunque sea de forma *negativa*, un deseo de "totalidad". Continuando con la broma, ¿cuáles son las principales críticas que se le hacen a la filosofía en nuestra sociedad "posmoderna" de hoy? ¿Que es "abstracta"? ¿"Inútil"? ¿Desligada de los problemas "prácticos" y "concretos" del presente? *Pues dos tazas*: ¡no se me ocurre un concepto (*aparentemente*) tan "abstracto", "inútil" y desligado de los problemas "prácticos" y "concretos" del presente *como el "vacío"!* La filosofía, que no puede evitar *matar moscas a cañonazos*, solo puede perder si entra en un compromiso con la

[92] Platón, "Apología", *Diálogos I*, 21d, p. 20.

inevitable "especialización" que implica la "división del trabajo". Su *valor*, *importancia* y *necesidad* solo pueden ser apreciados si juega a su *propio juego*, con sus *propios términos*.

Una de las principales críticas (*acertadas y correctas*) que se le pueden hacer a esta tesis es que, al tocar tantos autores, tradiciones y épocas distintos, *no sabe tanto* sobre cada uno de ellos, en particular, como un especialista sobre el tema. Y quien formulara esta crítica, tendría razón, por esto es importante reconocerla ya de buen principio. En esta tesis no se niega el valor de la bibliografía secundaria ni de la literatura especializada; al contrario, se intenta hacer cargo de los principales *papers* que se hayan escrito, por ejemplo, sobre Crisipo y Cleómedes, aunque sí que es verdad que no puede competir con un especialista sobre los estoicos. Sin embargo, se acepta el reto de aprender lo suficiente sobre cada autor, tradición y época para no abdicar de una visión *panorámica*. Pero sí se espera terminar con un hecho: y es que hoy, la premisa de que "no se puede leer *todo*" se suele utilizar como una excusa para no leer *variado y distinto*. Mas al hacer esto, la filosofía, a la cual Marx había reservado la tarea de ejercer de "Ciencia Humana" universal en el comunismo –una vez haya desaparecido la "división del trabajo"–[93], abdica de su función, pues su objetivo no puede ser otro que ofrecer (ni que sea) *un atisbo de la "totalidad"*. O, tal y como dice Wittgenstein en el *Tractatus* (para poner ahora un ejemplo analítico), "la filosofía no es una de las ciencias naturales. (La palabra 'filosofía' debe designar algo que esté por encima o por debajo de las ciencias naturales, pero no junto a ellas)"[94]. Así pues, la filosofía, cuyo único objetivo no puede ser otro que el de la "totalidad", abdica de su función si, en pos de la "especialización" (que indudablemente aporta *profundidad*), descuida igualmente la *generalidad*. Quizás, entonces, frente a la "especialización", lo que haya que defender en nuestra sociedad con TDH es la "concentración". Llevo 7 años estudiando un único tema, el "vacío", y así intento plantear una alternativa a lo que llamo el "pensamiento de las 15 pestañas abiertas en el navegador". Nuestra idea, en este apartado, no podría estar mejor expresada que por Innerarity, a quien le damos la palabra para terminar: "en un mundo con tanto saber pero tan fragmentado, accesible pero difícil de organizar, necesitamos gente que se atreva a dar una *visión general, panorámica*. Pero esa visión general debe realizarse con mucha más *modestia*, sabiendo que a quien se dirige esas visiones no es gente ignorante o crédula, sino con mucha capacidad crítica. Nuestro problema como sociedad a principios del XXI no es falta del conocimiento, sino *desorientación*, mucho saber, muy disperso y gran dificultad de *organizarlo*. Hay una misión *vacante*"[95]. Esta misión *vacante* es, para nosotros (valga la redundancia), el *vacío* que el representa el único *(no-)objeto* posible de la *filosofía*.

[93] Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*.
[94] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.111.
[95] Innerarity, "Los intelectuales ya no son lo que eran", *La Vanguardia*, 07/04/2023.

§33. *Miedo al fracaso: ¡haz algo, o no lo hagas, pero no lo intentes! Declaración de guerra al ensayo, y reivindicación del tratado.* ¿Es que no se hace filosofía hoy en día? ¡Al contrario! Quizás no se ha haya hecho nunca tanta, ni tan buena filosofía (al menos, en el Estado español) como en la actualidad. Sin embargo, *¿bajo qué forma aparecen* la mayoría de los libros de filosofía hoy en día? *¿Cuál es la forma predilecta* de practicar filosofía en nuestra sociedad, llamada "posmoderna"? *Sin duda, el "ensayo"*. Y no quiero decir con esto que no esté bien, ni que no sea bello y necesario, en el momento apropiado, un buen ensayo. Pero esto vuelve a ser, como en §7, tan solo *contar una mitad de la historia*. La cuestión es que creo que hoy se *abusa* de este "género" filosófico. La hipótesis que entretendremos aquí es que, *cuando se ensaya algo, es porque esto ya había quedado demostrado en otro lugar*. Así, la base para la actual proliferación de la forma "ensayo" tiene que encontrarse –creemos– en el prólogo a las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset. Allí Ortega defiende, con más vehemencia que nunca, el "ensayo" como una forma *más española* –por la que siempre hay que entender, *más modesta*– de hacer filosofía, que no puede competir con los "tratados" que llegan del Norte de Europa. Tal y como lo justifica Ortega con su característica *humildad*:

> Estas *Meditaciones*, exentas de erudición –aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra–, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes esta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas, en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados[96].

Sin embargo, el "ensayo", que no representa más que *una de las formas* de hacer filosofía, y que, como tal, también contiene su "momento de verdad"–, creo que ha alcanzado un tope en nuestra sociedad. Como dijimos en §22 no se pueden hacer ya más "elipsis", no se pueden omitir más las pruebas, pues sino por doquier solo se ven *efectos sin causa*, y *razones sin fundamento*. Curiosamente, la segunda hipótesis que vamos a mantener en este apartado es que, lo que intenta pasar como un intento de "modestia" es, en el fondo, la expresión de un profundo *miedo al fracaso*. Recordemos que el término "ensayo", inventada por primera vez por Montaigne en sus magníficos *Essais*, quiere decir literalmente "intento". De esta manera, nunca se le puede criticar nada a un "ensayo", pues su autor siempre se podría escudar arguyendo que no se trata de nada más que un *intento*: "con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades.

[96] Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", *Obras completas (Vol. I)*, p. 318.

Yo solo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo, que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas: él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error"[97]. Para colmo, ¡traspasar la *responsabilidad de la prueba* al lector! En mi opinión, todo esto esconde un profundo *miedo al fracaso*. La filosofía, que debería producir "sistemas totales" (*que siempre acabarán fallando*), de la misma manera que es la labor del panadero hacer panes, o la del carpintero hacer sillas o mesas, aquí *abdica de su función* al escudarse detrás del "intento". De esta manera, la *(falsa)* "humildad" se transfigura en *arrogancia*. Pero si nosotros estamos criticando aquí el *miedo* al fracaso, no es para defender que alguien vaya a tener *éxito* en esta empresa, sino para *aceptar*, de una vez por todas, el *fracaso*. La filosofía va a fracasar siempre en su empeño de decir la "totalidad" –porque es una labor simultáneamente tan *imposible* como *necesaria*. Sin embargo, solo al "decirla" se puede ver exactamente *dónde fracasa el sistema, o aquello que le "falta"*. Por el contrario, al "ensayo" *no le falta nunca nada*, porque el autor siempre puede esconderse en un lugar inaccesible, al escudarse detrás de que era tan solo un "intento". Tal y como Lacan reformuló la "angustia" en Freud: en el "ensayo", *lo que falta es la propia "falta"*. Frente a esto, hay que revindicar la máxima de Beckett: "*fail again… fail better*". Sobre todo porque, además, como ya hemos dicho antes, *cuando se ensaya algo, es porque esto ya había quedado demostrado en otro lugar*. Y, de la misma manera, que Ortega pudo "ensayar" *La rebelión de las masas* porque su justificación ontológica ya se encontraba en el análisis del *das Man* acometido por Heidegger, la revalorización que hoy tiene la forma "ensayo" no resulta en la supresión del "tratado", sino en su *importación* de la mano de ingleses, franceses y alemanes. Y este *imperialismo* no sería de mayor importancia aquí si no fuera porque hay una *experiencia* catalana, española, mediterránea y latinoamericana del "pueblo como un vacío" que es *cancelada* con este hecho.

§34. *La filosofía no puede renunciar a la totalidad. Introducción al Sistema de los Agujeros.* No deja de ser curioso que, de todas las cosas que se le podrían criticar a Schelling, en uno de los dos únicos cursos dictados sobre él, Heidegger (cuya obra le debe mucho más de lo que estaría dispuesto a reconocer) le criticara tan solo su voluntad de convertir la "libertad" en un "sistema"[98]. Y esto es así porque la filosofía, en el período que comprende estos dos autores, vive en un *impasse* por lo que respecta a la palabra "sistema". Por un lado, como es bien sabido, la principal labor encomendada a Fichte, Schelling y Hegel, tras la muerte de Kant, fue la de com-*pletar* el "Sistema del Idealismo Alemán" –empeño que, como acabamos de ver, terminó *fracasando* por la misma razón que fracasan todos: porque es *imposible*. Por el otro lado, al principio de su *Dialéctica negativa*, Adorno planteó, de la mano del antidrama y el antihéroe de Beckett, la necesidad de un *anti-sistema*.

[97] Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", *Obras completas (Vol. I)*, p. 318.
[98] Heidegger, *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana.*

Desde entonces, la filosofía vagabundea bicéfala entre estas dos opciones: la añoranza melancólica de un "sistema" *pleno*, o una reivindicación "posmoderna" de lo fragmentario, lo parcial, lo precario, etc. Pero, ¿acaso son estas las dos únicas opciones posibles: el sistema *pleno* del Idealismo Alemán o un *anti*-sistema *à la* Adorno? Como es característico de la deconstrucción, esta tesis intenta plantear un "tercer género" (τρίτον γένος) pero, esta vez, *lacaniano*: un *sistema*, sí, pero *agujereado*. De hecho: un *Sistema de los Agujeros*. Por un lado, a los idealistas alemanes se les concede que la filosofía no puede renunciar a la "totalidad," y que por tanto tiene que intentar ser, en algún sentido, "sistemática". Aunque renuncia a la fantasía de "com-*plitud*" de dicho "sistema", que es simultáneamente *imposible* pero *necesaria*. Por el otro lado, frente a Adorno simplemente se añade que es demasiado tajante y directo añadir el prefijo "anti-" a *sistema*, pues hay otras formas de *negatividad* que no consisten meramente en pensar "a la contra". De hecho, una de las maneras en las que se puede leer esta tesis es como un intento de encontrar *otras formas de negatividad alternativas* a la "negación determinada" de Hegel, tales como, por ejemplo: el "vacío", el "abismo" o el "agujero".

§35. *¡Bien has hozado, viejo topo! ¿Cómo filosofar con un punzón? Horadar, excavar y aligerar*. Al igual que en §9, donde planteábamos una visión de la "historia de la filosofía" *como un patio de colegio donde los niños juegan*, también aquí vamos a intentar retirar nuestra metodología a una *experiencia infantil*. Esto es así porque, tanto desde el psicoanálisis como desde la tercera transfiguración de Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (el camello, el león y *el niño*), creemos que la mejor manera de hacer filosofía después de la "muerte de Dios" es como con una "segunda inocencia", *con los ojos de un niño*. Solo se puede ver al "ser" como el único tema genuino de la historia de la filosofía, "el tema más elevado más allá del cual *nada* puede ser pensado", *desde la perspectiva de un viejo*, cuyos ojos están ya tan cansados y habituados a encontrar "lo mismo" dentro de la propia tradición, que ya ni se lo cuestiona. Sin embargo, nosotros, con la estupidez, ignorancia, inocencia e irreverencia de un niño, nos volvemos a preguntar: ¿por qué esto tiene que ser así? ¿No se pueden ver las cosas acaso de otra forma? *Y volvemos a tirar los dados*.

De modo que puede tener sentido volver a plantearse la pregunta: *¿cómo (re)leo?* Y quizás la experiencia infantil que más se le asemeje la podemos sacar del Seminario XX de Lacan, *Encore*, donde este no dice que el "ser" parmenídeo *no sea*, sino que más bien está *lleno de "agujeros"*. Como un niño, entonces, vamos a *coger un punzón* y, frente a esta "plastilina" que representa la "historia de la filosofía" (Malabou ya ha llamado la atención sobre su *plasticidad*), vamos a *llenarla de "agujeros"*. Por poner un ejemplo analítico (como siempre, del otro lado), nos sorprende encontrar exactamente la misma metáfora en la *Biografía del cero* como una "idea peligrosa" de Seife. Nos gusta bastante la idea que allí se encuentra de que "zero would *punch a hole* in the neat Pythagorean order

of the universe, and for that reason it could not be tolerated"[99]. A diferencia de Nietzsche, por tanto, que "filosofaba con un martillo", nosotros vamos a intentar aquí *filosofar con un punzón*.

Como veremos sobradamente ya a partir de una de las primeras secciones sobre los griegos, en III.3.a, a propósito de Anaxímenes, el "filosofar a martillazos" que Nietzsche propone en *El ocaso de los ídolos* no debe ser entendido como un destruir sin ton ni son la "casa" que representa la historia de la metafísica occidental, sino como un "hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo*, y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a *hueco* que habla de entrañas llenas de *aire*"[100]. Aquí "hueco" es identificado con "falto de sustancia" (οὐσίας), y por lo tanto el imperativo nietzscheano "¡Endureceos!" [101] participa del destino de la metafísica occidental como una búsqueda de lo "denso". Dicha metafísica, tan avezada a buscar, como veremos a partir de Aristóteles, un *fundamentum inconcussum*, una "esencia plena", un "substrato inmóvil", la "realización de la razón" y un sinfín más de metáforas *llenas*, sólidas, compactas y cerradas, ha olvidado hasta cierto punto lo *ligero*, lo sutil y lo laxo que forma parte igualmente del "ser".

¿Cómo (re)leo, entonces? Sin querer ser acusados de las mismas metáforas "neolíticas" que Lacoue-Labarthe le criticara una vez a Heidegger (el pastor, el agricultor, etc.)[102], sí que es cierto que nuestra labor se parece mucho a lo que hace un *campesino al labrar el campo*. "Como un día de fiesta sale el campesino / desde el alba a recorrer a el campo…", empieza un precioso poema de Hölderlin. ¿Y qué hace? *Arar la tierra*. La metafísica occidental, como veremos de sobras a partir de los presocráticos, no solo ha "olvidado el aire" *en pos de la tierra*, sino que también ha *olvidado que la "tierra" –el supuesto* fundamentum inconcussum– *necesita del "aire" para estar viva, y ser fecunda. El campesino lo sabe bien*: por esto *airea la tierra, la horada, generando agujeros y surcos, para aligerarla*. Con esto queremos sacar a la superficie el sentido originario de la "alienación" hegeliana, que se parecía al de "excavar": por una parte quería decir "vaciar" (*Entäusserung*) mientras que, por la otra, significaba "externalizar" (*Entfremdung*). En este sentido profundo, entonces, una de las maneras en las que se puede leer esta tesis es como una *excavación* de la historia de la metafísica occidental. Si, en la mejor tradición de Nietzsche, de nuevo, nos viéramos obligados a esbozar un *bestiario* de esta tesis –a parte de las imágenes gráficas más *infantiles* y *agrícolas* que ya hemos empleado–, quizás el *animal* que más se le asemejaría sería el *topo*. Al igual que el "vacío", a menudo desprestigiado por feo y vivir bajo tierra, este curioso animal va incasablemente *excavando una "corriente subterránea"*. Este símil animalesco nos enorgullece porque, no solo lo pone en relación con la metáfora que utilizó Marx

[99] Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*, p. 35.
[100] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 40.
[101] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 174.
[102] Lacoue-Labarthe, "Presentación". En: Heidegger, *La pobreza*, p. 81.

en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* para describir la *revolución* –"¡bien has hozado, viejo topo!"[103]–, sino también con la revista comunista del mismo nombre –*El Viejo Topo*–, que mantuvo la llama de la revolución viva en el *Mientras tanto* –otra revista de la misma época– y de cuya inspiración esta tesis se encuentra deudora.

§36. *Deseo y falta: el sistema que Lacan necesitaba (pero no quería)*. Pero, ¿para qué introducir un "vacío" en la historia de la filosofía? ¿Cuál es el propósito de *coger un punzón y agujerear* la historia de la metafísica occidental? ¿De qué sirve, además, recopilar todos los "agujeros" y, como si de un *gruyere* se tratase, convertirlo en un "sistema"? Muy sencillo: *para hacer posible el "deseo"*. La "filosofía" nació, justamente, de este mismo "deseo": *literalmente*, el deseo de los discípulos hacia sus maestros y, *figuradamente*, el "amor" por la "sabiduría", *tout court*. Sin embargo, la "histeria" de Sócrates rápidamente sufrió una *reacción "obsesiva"* por parte de Platón. Esto lo psicoanalizaremos más claramente en la conclusión de esta tesis, pero la "filosofía", *en tanto que platonismo*, puede ser vista como una *reacción "obsesiva"* a la "histeria" de Sócrates. Sócrates reconoció por primera vez que "no-sabía" y Platón respondió: "¡esto no puede ser! ¡Tiene que haber algo que podamos "saber" de cierto!". Así es como surgió la "idea" (ἰδέα). Por esto la filosofía tiene una compleja relación entre el "todo" y el "vacío" que puede parecer paradójica a primera vista, y que en esta tesis intentaremos exorcizar. Pero si la filosofía puede ser vista como una *reacción "obsesiva" que tapona el lugar donde debería encontrarse la "falta"* –y el psicoanálisis ha descubierto que no puede haber "deseo" sin "falta"– al introducir un "vacío" en la historia de la metafísica occidental queremos hacer que *la filosofía pueda volver a desear de nuevo.*

En este sentido, esta filosofía empieza justo allí donde termina el psicoanálisis. Es más: para volver a pensar dando "pasos atrás" (*schritt zurück*), esta tesis intenta encontrar las "condiciones de posibilidad" (ontológicas e históricas) que hacen posible esta nueva "ciencia" que representa el psicoanálisis. En este sentido, una de las maneras en las que se puede leer esta tesis es como el intento de encontrar *el "sistema" filosófico que Lacan necesitaba* (como prerrequisito para hacer su terapia de la "falta"), *pero que al final no quiso*, porque fue arrastrado por las turbias aguas

[103] Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 212. Véase también: "La cita es del *Hamlet* de Shakespeare: '¡Bien dicho, viejo topo! Rápido caminas bajo tierra. Valiente zapador'. Bakunin ya había utilizado la imagen del viejo topo como imagen de la revolución en 'La reacción en Alemania' (1842), publicado bajo el seudónimo de Jules Elysard en los *Anales alemanes para la ciencia y el arte* de Arnold Ruge. Marx la utiliza también en un discurso para referirse al obrero como 'Robin Goodfellow, el viejo topo que se apresura a trabajar bajo la tierra, el digno pionero de la revolución'. Pero ambos la toman de las *Lecciones de la historia de la filosofía* de Hegel: (…) Para Hegel, nunca trabaja más eficazmente el espíritu del mundo que cuando parece ausente: aparentemente hundido, en silencio, trabaja incansable bajo tierra hasta que, finalmente, golpea la puerta del presente para emerger como nueva figura (…) Este espectro ya no se define en términos de progreso, pero sí trabaja bajo tierra. (…) En alemán, de hecho, «actividad subversiva» se dice literalmente 'trabajo de topo', Maulwurfsarbeit. En inglés, 'mole' significa también verruga, masa o deformidad; al referirse así a su padre, Hamlet insinúa una desviación del orden 'natural' de la legitimidad" (Ramas, "Introducción", ibid. n. 87).

de la "anti-filosofía". Esta tesis no ve el psicoanálisis como una impugnación a la "filosofía" *in toto*, sino como *su último hijo más adelantado*. En efecto, si el "ser" fue definido por primera vez por Platón como "idea", luego por Aristóteles como "*praxis*", por los cristianos como "creación", como "sujeto" por Descartes, "libertad" para Kant, "espíritu" para Hegel, "*praxis* revolucionaria" para Marx, "voluntad" para Schelling, "voluntad de nada" para Schopenhauer, "voluntad de poder" para Nietzsche, la filosofía –de cuya historia el psicoanálisis no representa más que su *hijo más adelantado*– culmina cuando Freud defina el "ser" como "deseo". Este hecho lo certificarán también Lacan y Deleuze (aunque desde perspectivas distintas), para quienes está claro que *"todo" es "deseo"*. La pregunta que nos hacemos aquí es la siguiente: si el psicoanálisis culmina la historia de la metafísica al plantear que el "ser" es "deseo" –que *el deseo es la fábrica de lo social*–, ¿qué "sistema" filosófico presupone este hallazgo? En efecto, *un Sistema de los Agujeros*[104].

§37. *El horror, el horror… vacui. Ultrarracionalismo*. Pero, ¿por qué la cuestión del "vacío" no se ha planteado así, hasta la llegada del psicoanálisis, en la historia de la metafísica occidental? No estamos tan solo frente a una exclusión *indiferente*, sino también ante un menosprecio *horrorizado*. La respuesta es muy simple: porque el "vacío" *se entiende como* una "falta", *la falta genera* "deseo", *y el deseo asusta* –como saben muy bien tanto los "neuróticos obsesivos" como los "histéricos", que no representan más que dos estrategias distintas de *cancelar el deseo*. De esta manera, el "vacío" acaba produciendo "angustia", razón por la cual tuvo que ser *denegado* por Aristóteles bajo el principio metafísico (*plenista*) de "*natura abhorret vacuum*", que se mantendrá incuestionado durante más de dos milenios. ¡La psicoanalista Fabre menciona incluso a un analizante que llegó un día a la consulta diciendo: "d'ailleurs la nature a horreur du vide… donc je suis normal!"[105] –está *todo* en esta cita. Como ha demostrado suficientemente el marxista mexicano Echevarría, en *La modernidad de lo barroco*, nuestra época le debe mucho al "*horror vacui*" popularizado por el Barroco[106]. Tal y como abre la primera frase de *El capital* de Marx: "la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un *enorme cúmulo de mercancías*"[107]. Como es bien sabido, Debord la parafraseó al principio de *La sociedad del espectáculo*, cambiando "mercancía" por "espectáculo", pero nosotros la *ontologizamos* (como Marzoa): "la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un *"plenitud" (plétora) de "cosas"*. Como añade Miéville, además, "it is regularly pointed out that the adjective, *ungeheuer*, loses something in the usual translation as 'immense', specifically implying as it does a sense of the

[104] No por casualidad uno de los intentos más recientes de juntar el budismo con el psicoanálisis lleva por título *El cuenco vacío*, de Stern.
[105] Fabre, *Peur de manquer*, p. 84.
[106] Echevarría, *La modernidad de lo barroco*.
[107] Marx, *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 83.

monstrous"[108]. La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, por tanto, se presenta como una *inmensidad monstruosa* de cosas. Es un importante gesto *político*, entonces, hoy en día introducir un "vacío", el único *(no-)objeto* que no se puede *comprar ni vender*. El capitalismo, así, se presenta como al última y mejor expresión de un prejuicio metafísico *plenista*, que es ontológicamente *anterior y más fundamental* –el imperialismo se puede ver también como un deseo de *conquistarlo "todo"*, *de "llenar" todo el planeta*, etc. Esta tesis se propone cambiar el rumbo de este "destino" occidental hacia el "vaciamiento" (*kenosis*), como quien intenta *virar, poco a poco, un pesado buque de guerra*. En este sentido, Fabre habla de un analizante que refleja bien la *hiper-actividad* actual:

> A-t-il le temps de penser le manque, l'absence, la mort, celui qui dans l'excitation et la précipitation pase d'une activité laborieuse passionnée au voyage dépaysant d'où il reviendra pour se jeter à Nouveau dans le travail, en ménageant pobablement une place pour des activités sportives indispensables. Aucun vide, jamais de silence et surtout pas de place pour un temps de réfléxion solitaire[109]

A veces, cuando he dicho que hago la tesis sobre el "vacío" en un congreso de filosofía, hay gente que se piensa que mi tesis es "irracionalista", "religiosa", "oscurantista" o "mística". Por esto quizás pueda ser importante dejar bien claro, ya desde el principio, que *nada más lejos de la realidad*. La premisa de esta tesis es, de hecho, la diametralmente opuesta: *ultra-racionalista*. Adorno y Horkheimer descubrieron, en *La dialéctica de la ilustración*, que la "razón" (que sin duda es mejor que la "sin-razón") cuando se hace *total*, se convierte en "irracional". Pero este intento de *limitar* el campo de actuación de la "razón" no se hace *en contra* de ella, sino *en pos de la "razón" misma*. De manera análoga, nuestra intención de introducir "vacíos" en la historia de la metafísica occidental no se hace para defender una tesis *irracionalista*, sino *ultra-racionalista*. Hay, efectivamente, cosas que *no se pueden "saber"*, pero esto no se debe al carácter limitado y finito de nuestro "conocimiento", como para Kant, sino *ontológicamente* porque hay "cosas" que *no son*, es decir: hay "vacíos". La *epistemología* y la *lógica* se desprenden de una determinada *ontología* (y no al revés). Así pues, la premisa general de esta tesis que la Razón puede (*y debe*) aprehender incluso aquello que considera como su *límite*, o que está *más allá* de ella: la "nada". No porque sí, sino sobre todo para que deje de asustarla o producirle "angustia" (*horror vacui*), pues siempre "se teme aquello que se desconoce" (Pascal). Pero, además, la tesis en particular que nos va a interesar, en el capítulo dedicado a la Edad Media cristiana, es que *no hay nada en sí mismo "místico" en la mística,* solo "otra" *lógica* distinta de la usualmente considerada como "racional". Ahora bien, la Razón debe apropiarse incluso de

[108] Miéville, "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism", *Salvage*, 2 April 2019.
[109] Fabre, *Peur de manquer*, p. 62.

aquello que considera como *más allá de su límite*, esto es: lo "irracional", el "vacío" o la "nada". La palabra "mística" tiene, en realidad, dos acepciones que se suelen *confundir* entre ellas: por un lado, significa que "tiene un misterio o una razón oculta", mientras que, por el otro, representa una tradición de pensamiento bien delimitada en la Edad Media cristiana, como la que estudiaremos en el capítulo IV. En este sentido, nuestra tesis ahí será que *no hay en sí mismo nada "místico" en general (en el primer sentido de "misterioso" u "oscurantista") en la tradición mística en particular*. Más aun: *no hay nada "irracional" en el "vacío"*, pues es la motivación de esta tesis *llevar justamente a la Razón incluso a los confines de lo que considera como "más allá" de ella*.

§38. *Ciencia y física cuántica.* Hoy en día abundan libros de divulgación de la ciencia que juegan con títulos como *El libro de la nada*, etc., para explicar tanto la historia del concepto de "vacío" en la ciencia moderna, como su estado de la cuestión actual en la física cuántica[110]. Sin embargo, (prácticamente) todos ellos acaban llegando a un mismo *cul de sac*. En física cuántica se suele hacer un experimento. La pregunta es: supongamos que pudiésemos quitar de un determinado "espacio" toda la "materia" (entendiendo por esta los átomos, es decir, los protones, neutrones y electrones). Se suele llamar a esto *energía del punto cero*. Debería quedar "vacío", ¿no? La cuestión es que los físicos hoy en día no se ponen de acuerdo porque este espacio *supuestamente vacío* de "materia" está, *en realidad, lleno* de "ondas electromagnéticas"[111]. Y, como sabemos por la "teoría de la relatividad" de Einstein, la "energía" es fácilmente convertible en "materia" a determinada velocidad. En cierto sentido, entonces, los cristianos siempre tuvieron razón y, en el "vacío cuántico" podemos observar cómo constantemente "se crean" partículas "de la nada" (*creatio ex nihilo*). En un sentido más profundo y metafórico aun, la física cuántica revela que *toda nuestra existencia en el universo puede no ser más que la ondulación de una onda electromagnética en el "vacío"*. Y no es que se dé una "vibración" *en* el "vacío"; sino, antes bien, que el "vacío" en sí mismo *vibra*. Entonces, los profesores siempre tienen que empezar sus clases de física cuántica especificando que el "vacío cuántico" no está, realmente, "vacío" –en el sentido que le dio originariamente Aristóteles como una "ausencia de cuerpo (material)". Por cierto, ¿cuán *llena* está la "materia"? Solemos pensar en el "átomo" como la unión de un neutrón, un protón y un electrón, pero olvidamos que el 99% está *vacío*. Por otra parte, el "vacío" también está *lleno* de "energía oscura"…

¿Cómo se resuelve esta aparente paradoja? No queremos hacer la crítica pedante de Heidegger, cuando simplemente asevera que "la ciencia no piensa"[112], pero sí el argumento más

[110] Véase, por ejemplo, el título del lirbo de Barrow: *The Book of Nothing*. La mejor historia de la ciencia del "vacío" sigue siendo: Close, *The Void*. Compárese también con: Genz, *Nothingness. The Science of Empty Space*; Owen Weathearll, *Void: The Strange Physics of Nothing*;
[111] Close, *The Void*, pp. 108-115.
[112] Heidegger, *¿Qué significa pensar?*

matizado de que *los problemas de la ciencia no son en sí mismos científicos*[113]. Esto es, la ciencia está siempre en un *exilio permanente*, operando en un territorio que no es el suyo *propio*, robando y heredando un lenguaje que procede de la *meta*-física o –en su sentido *congelado*– del "sentido común" del "lenguaje ordinario". Para poner tan solo un ejemplo, los "agujeros negros" (contrariamente a lo que la gente suele creer) no son "agujeros" realmente, sino que están, de hecho, "demasiado llenos". Solo se trata de una metáfora porque efectivamente parecen "agujeros" *negros desde lejos, desde nuestro punto de vista*. Para dilucidar, por tanto, si hay o no "vacío" en el *punto de energía cero*, tenemos que retirarnos a la "posición natural". La *ciencia* se basa en una determinada *fenomenología* (y no al revés). Cuando el hilo umbilical se rompe, y la ciencia se autonomiza y emancipa demasiado de la *experiencia*, la filosofía tiene que salir al rescate suministrando un nuevo concepto que mantenga la relación.

Pero el camino que va de la *ciencia* a la *filosofía* no es solo de *ida*, sino también de *vuelta*. Como toda la historia de la metafísica occidental está basada en Aristóteles, y el Estagirita asentó como un principio, inconmovible e incuestionable, que *natura abhorret vacuum*, la metafísica se basaría en el rechazo *plenista* del "vacío" durante más de dos milenios. Sin embargo, cuando Torricelli, discípulo de Galileo, metió un tubo en una cubeta de mercurio, demostró por fin su *existencia* –al menos para la *física*[114]. *¡Eureka!* En ese preciso instante, la *meta*-física debería haberse acoplado a este descubrimiento *físico*, y haber integrado que *no-todo está "lleno" de ente*, sino que también *hay "vacíos"*. No obstante, esto no ocurriría así, porque esta extraña tradición que va desde Elea hasta Freiburg representa un *buque de guerra más pesado de virar* que la ciencia. Así las cosas, Descartes, Spinoza, Hegel y Heidegger seguirían operando bajo el principio *plenista* del *horror vacui*, aunque la ciencia ya hubiera demostrado de sobra la *existencia* del "vacío". Más tarde, en el s. XX, tanto el descubrimiento del "Gran Vacío" (*Bootes Void*), a nivel *astronómico*, como del "vacío cuántico", a nivel *subatómico*, tan solo corroborarían este hecho. De esta manera, una de las formas en que se puede leer esta tesis es como un intento *acoplar la filosofía a la ciencia*, y poner la *meta*-física al mismo nivel que la *física*. Si tanto la "ciencia del espíritu" (el psicoanálisis) como la "ciencia de la naturaleza" (la física cuántica) ha acabado reconociendo que *"hay", efectivamente, "vacío"*, la filosofía no puede quedar *rezagada*, sino que tiene que *llegar a la par*, suministrando los *principios (me)ontológicos* que estas ciencias necesitan para operar.

§39. *No solo aceptar el vacío, sino pensarlo: tipología*. Pero, si la estrategia más utilizada por parte de la historia de la *meta*-física occidental ha sido simplemente *renegar* del "vacío", hay una segunda opción, igualmente posible y disponible: *aceptarlo*, ni que sea por un momento, pero para *llenarlo*

[113] El mejor esfuerzo por resolver este problema de la ciencia desde el punto de vista de la metafísica y la lógica lo ha logrado: Coggins, *Could There Have Been Nothing? Against Metaphysical Nihilism*.
[114] Close, *The Void*, pp. 14 y ss.

justamente después. En este preciso momento, una confesión agustiniana puede ayudar a revelar este hecho. Una vez, aburrido en una habitación de hotel en Chicago, cogí una Biblia que allí se encontraba. Es bien sabido que (casi) todas las habitaciones de hotel en Estados Unidos albergan una Biblia, porque allí las va dejando la Internacional Gedeones, una asociación evangélica que se dedica justamente a esta misión evangelizadora desde hace más de un siglo. La idea es que una Biblia a mano pueda servir de confort y solaz en el momento el que el visitante más lo necesite. Sin embargo, yo allí tuve una "*anti*-revelación" (si es que esto puede existir). Si la función de una "revelación" es, justamente, *acercar* uno a Dios, este hecho me acabó de *alejar* más aun si cabe. Ojeando las últimas páginas, encontré una oración evangélica que rogaba a Dios que "*llenara* su vacío". Este contra-ejemplo me sirve para demostrar justamente lo que esta tesis *no es*. De hecho, contra esta oración no solo debería revelarse un *ateo* como yo, sino también un *verdadero cristiano*, pues como revelará el Maestro Eckhart en IV.6.c, en el momento en que se utiliza a Dios para cumplir las propias necesidades –en este caso, *llenar* un "vacío"– *lo mato*, pues ya deja de ser Dios como Alteridad radical. En cualquier caso, aquí no se *aceptará el "vacío"* como una forma completamente *transitoria* e *instrumental* para *correr a "llenarlo"* justo después. Este es el gesto "ideológico" *par excellence*, lo haga Dios, la clase o la nación. Por el contrario, en esta tesis vamos a permanecer en el "vacío". Esto es así porque es la principal labor de la filosofía, de hecho, la de *demorarse en las cosas*. En nuestra vida cotidiana, no prestamos atención ni a la silla ni a la mesa, simplemente "usamos" a la primera para sentarnos, y a la segunda, para apoyar cosas. Sin embargo, cuando me pregunto "¿qué es una silla?" o "¿qué es una mesa?" *me demoro en ellas, les otorgo un tiempo* (que, como sabemos por Marx, es lo mismo que *darles un valor*). ¡Cuántas veces vamos a repetir en esta tesis que nos vamos a *demorar en el "vacío"!*

Pero si no vamos a *correr a llenar el "vacío"* con cualquier Significante-Amo que se precie (Dios, la clase, la nación, etc.) no será solo para despojar *el miedo, la angustia y el horror* que aun a día de hoy sigue produciendo el "vacío". Si esto fuera así, nuestra tesis no sería muy distinta de un libro de autoayuda. En efecto, también hoy hay emplazamientos a aceptar el "vacío", a reconocer la incertidumbre del "no-saber" o la inoperancia de "no hacer nada". Pues en la autoayuda sobrevive el *principio de un pensamiento*, aunque luego queda *amputado* (porque no quiere hacer el *trabajo necesario*). ¿En qué se diferencia la autoayuda y la filosofía? Muy fácil: en que la primera considera el problema resuelto en cuanto se ha *aceptado* el "vacío", mientras que la segunda *solo empieza su verdadero trabajo ahí*. Será la principal premisa de esta tesis que el "vacío" no tiene que ser solo *aceptado*, sino sobre todo *pensado*, y que es susceptible de diferentes *tipologías, clasificaciones y taxonomías*. De hecho, en la eterna batalla entre *plenistas* y *vacuistas*, la mera existencia del "vacío" ha estado tan cuestionada, que incluso a menudo los propios vacuistas se han lavado las manos y han

considerado el problema resuelto al demostrar que *simplemente lo "hay"*. Por el contrario, aquí la existencia del "vacío" se dará un poco *por sentada* (por *reductio ad absurdum*), con el único propósito de poder empezar el *verdadero trabajo filosófico: pensarlo y clasificarlo.* ¿En qué se diferencia (si es que hay alguna) el "vacío" *físico* del *psicológico*? ¿Cómo han pensado las distintas épocas de la historia de la nada el "vacío"? Lacan propone que hay que "integrar la falta", y yo repregunto: muy bien, de acuerdo, pero ¿qué entendemos por "falta"? ¿Es lo mismo una "falta" que un "vacío"? Esta es la clase de preguntas que nos asaltarán a lo largo de esta tesis. Como si de una droga se tratara, es importante informarse bien de qué contiene antes de meterse cualquier cosa en el cuerpo. ¿Cuál es el tipo de "falta", exactamente, *in concreto*, que tenemos que integrar? Como señala Spinoza, además, un veneno tan solo es beneficioso *en su justa medida*, pero perjudicial *en exceso*. Por último, uno de los argumentos más importantes para nosotros será el de que *incluso los plenistas necesitan tener un determinado concepto de "vacío" para poder denegarlo*. Así, la principal labor de esta tesis será elevar los estudios sobre el "vacío", a partir de la mera *aceptación de su existencia*, y sentiríamos satisfechos si, por lo menos, se consiguiera *pensarlo*.

§40. *Explicación del índice: una gramática del vacío*. Entonces volvemos a preguntar de nuevo, ahora efectivamente: ¿cuáles son los distintos tipos de "vacío" que encontraremos en la "corriente subterránea" de la historia de la metafísica occidental? No estamos ahora en disposición de responder a esta pregunta, que será la labor de esta tesis, justamente, desarrollar en toda su extensión. Sin embargo, quizás sí que ya desde la introducción podamos conseguir (ni que sea) un *atisbo* de la estructura general de esta tesis. En este sentido, el índice general se puede explicar muy simplemente (que no sencillamente). Parte de un viejo refrán estructuralista (que se puede encontrar, primero, en Saussure, y luego, en su posterior desarrollo en Lévi-Strauss) según el cual cualquier "concepto" se puede estudiar tanto *diacrónica* como *sincrónicamente*: en cuanto "diacronía" *es historia* y, en tanto que "sincronía" *es lenguaje*. (O una "estructura lingüística", o un "discurso", para Foucault y Laclau, llámeselo como se quiera). En cualquier caso, esto quiere decir: que es una estructura dotada de "significado". Además, juntando los dos, obtendremos una verdadera *gramática del "vacío"*. Como veremos enseguida, de cada época de la "historia de la nada" seremos capaces de extraer una categoría gramatical distinta del "vacío": el "vacío" como *adjetivo*, como *sustantivo* (y concepto) y como *verbo* (transitivo).

En primer lugar, para no partir de un punto de vista exclusivamente abstracto y conceptual con los griegos –como la filosofía es una *reflexión* sobre la *propia vida*– vamos a comenzar con un primer capítulo la *fenomenología existencial y material* del "vacío", donde veremos que *en su "origen"* es utilizado como un "adjetivo" (*kénos*) que se adjunta a distintos objetos, tales como un "vaso" (que

nos dará a su vez el vacío "cóncavo") o una "casa" (que nos otorgará el "convexo"). En segundo lugar, solo con los griegos hay que presuponer que el "vacío" en algún punto se *sustantivó* y, como tal, pasó a ser un *concepto*. Esta conversión de una "cualidad" en un "nombre" es necesaria por cuanto solo esta permite su tematización explícita y la pregunta eminentemente filosófica *tí esti: "¿qué es* (el vacío)?". Esta parte nos dará el "vacío" como un *principio (me)ontológico* de la φὐσις. Por último, solo con la "mística medieval cristiana", en general, así como con el "himno de la *kenosis*" en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8 de San Pablo, en particular, el "vacío" –antaño considerado como un *sustantivo* y *concepto* por los griegos– se *verbalizará* e *interiorizará*, convirtiéndose en una "acción subjetiva y ética" que uno pueda acometer *para consigo mismo*: el "vaciamiento". Al final, al juntar estas tres principales "clases de palabras" –el adjetivo, el sustantivo y el verbo– obtendremos una verdadera gramática del vacío", en la formulación de la *vacuidad de un "vacío" vaciándose*.

La explicación del índice, que aquí acabamos de hacer desde el punto de vista *estructuralista*, como historia-diacrónica y lenguaje-sincrónico, también se puede hacer *en metafísico*. Pues, como dijimos en §6: de la Edad Antigua seremos capaces de extraer una *me-ontología*, mientras que de la Edad Media extraeremos una *teología negativa*. Juntas, nos darán una verdadera *metafísica* (es decir, una *me-onto-teo-logía*) *negativa del "vacío"*. En este preciso instante, ya quedará realizado el sentido último de esta tesis, que no es otro que el de *mostrar que se puede explicar perfectamente la historia de la filosofía sin pasar por el Ser*. La "historia del ser" de Heidegger (y Hegel) quedará en este punto *completamente invertida*, mostrando que, por lo menos, no es la única forma de contar la "historia de la filosofía", que hay por lo menos dos, y hay que contar la Otra mitad de la historia. *Así, cada categoría gramatical se corresponde con un sentido diferente del "vacío"*, y no se trata de afirmar uno para negar el resto –aunque sin duda uno debe dominar en cada caso– sino de recogerlos todos para darles a cada uno su espacio, su lugar, tal y como se hace en la *Fenomenología del espíritu* (aunque de manera *invertida*). El "vacío" es, efectivamente: espacio *y* sustancia negativa *y* principio (me)ontológico *y* condición de posibilidad *y* causa eficiente *y*… Todos estos sentidos coexisten a la vez, dependiendo de cuál sea la *preposición* que preceda, configurando una verdadera "gramática del vacío".

§41. *¿Por qué soy el más indicado para escribir esta tesis? "La filosofía es estar en guerra contra uno mismo"*. Es común en las tesis de sociología incluir un apartado en la introducción donde se contextualiza y problematiza el "sujeto de enunciación" del autor en relación al "objeto de estudio". En filosofía esto es más complicado (por razones que enseguida veremos), pero quizás valga la pena empezar preguntándonos por qué puede tener sentido (o no) que sea específicamente yo quien escriba esta tesis. En este sentido, en *Ecce homo*, Nietzsche inventó una nueva forma de practicar la autobiografía. Siempre que alguien ojea estas memorias en una librería, se sorprende al

leer los tres primeros capítulos del índice: "1) Por qué soy tan sabio? 2) Por qué soy tan inteligente 3) Por qué escribo libros tan buenos?". ¿Qué quiere decir Nietzsche con esto? ¿Por qué empieza así su libro? ¿Es un narcisista? La respuesta más común suele ser que ya por aquel entonces Nietzsche había empezado a *enloquecer*, y estos capítulos introductorios deberían ser meramente descartados como los exabruptos de un simple *maníaco*. Sin embargo, la sorpresa se desvanece cuando uno lee el contenido de estos tres capítulos, donde uno descubre *la reflexión más humilde que se haya hecho nunca*: Nietzsche es muy sabio, sí, efectivamente, pero no porque haya leído mucho, o sepa muchas cosas; sino porque ha estado *muy enfermo*, y esto le ha permitido volver a apreciar *la Vida*. En contra, por tanto, de una idea cristiana de *falsa* "humildad", que es fundamentalmente *hipócrita* –pues niega una *cualidad* que se sabe que se *posee*–, Nietzsche propone una "humildad" *verdadera, que saca fuerzas de flaqueza*. En este sentido, la hipótesis que vamos a entretener aquí es que un buen filósofo suele estudiar justamente *lo opuesto de lo que él es*. Es bien conocido, por ejemplo, el profundo debate que mantuvieron, a lo largo del s. XX, los dos principales lingüistas rusos, Jakobson y Batjín, sobre la esencia del "lenguaje": mientras que uno defendía el *monologuismo* (el lenguaje entendido como una estructura formal interna, cerrada sobre sí misma) el otro enfatizó el carácter *dialógico* de todo discurso, así como su función social[115]. Lo más curioso de todo esto es que sus posiciones teóricas *no solo no se correspondían con sus personalidades, sino que además eran las diametralmente opuestas*: mientras que Jakobson era muy *extrovertido*, carismático y sociable, Batjín era conocido por ser profundamente *introvertido*. Zizek añade otro ejemplo más a la interminable lista:

> Back in 1965, Theodor Adorno and Arnold Gehlen held a big debate (*Streitgespraech*, as they call it) on German public TV2; while the topic circulated around the tension between institutions and freedom, the actual focus of the debate was: is truth in principle accessible to all or just to the selected? The interesting paradox was that, although Adorno's writings are almost unreadable for those non-versed in Hegelian dialectics, he advocated the universal accessibility of truth, while Gehlen (whose writings are much easier to follow) claims that truth is accessible only to the privileged few since it is too dangerous and disruptive for the crowd of ordinary people[116]

En el estado de la filosofía actual, por doquier abundan los ejemplos que corroboran esta hipótesis: Han escribe sobre la "sociedad del cansancio", y Agamben sobre la "inoperancia", ambos publicando dos libros por año… La cuestión importante que hay que retener ahora aquí es que esta aparente *contradicción* entre el "ser" y el "decir", que la gente corriente suele descartar como mera *hipocresía*, representa, en realidad, *el corazón de la filosofía misma*. Como dice un refrán popular: *dime de qué presumes, y te diré de qué careces*. O, dicho de otra manera, quizás más sofisticada: *Le Monde*

[115] Todorov, "Por qué Jakobson y Bajtín no se encontraron nunca", *Revista de Occidente*, núm. 190, pp. 120-154.
[116] Zizek, *Christian Atheism*, p. 2.

tituló una de las últimas entrevistas (y más profundas) que Derrida dio justo antes de morir (de cáncer de páncreas) con la cita "je suis en guerre contre moi-même"[117]. Derrida era plenamente consciente entonces que una de las salidas fáciles que la gente suele encontrar a las puertas de su muerte es recobrar una sobrevenida "religiosidad", o algún tipo de sentimiento "transcendencia". A su vez, Derrida sabía perfectamente que esto no funcionaría, y habría sido entrar en directa contradicción con toda su obra. Por esta precisa razón, *la filosofía es estar en guerra contra uno mismo*, y un buen filósofo debería elegir el tema de estudio *más alejado posible de lo que uno sea*. En este sentido, podemos volver a plantear la pregunta: ¿por qué soy yo el más indicado para escribir esta tesis? *Justamente, porque soy el menos indicado*. Cualquier persona que me conozca personalmente sabe que, por lo general, soy una persona bastante alegre, jovial y risueña[118]. Estoy muy lejos de ser el típico pensador pesimista schopenhauriano que, con un jersey de cuello alto negro y la cara triste, habla –como Cioran– sobre el insoportable "inconveniente de haber nacido". Intento disfrutar de los momentos de "plenitud" *cuando los hay* –, aunque siempre *acaben fracasando*, pues son siempre *parciales y precarios*. Hay algunas cosas que *sé*: podría haber hecho una tesis perfectamente sobre el "discurso", la "hegemonía" o el "populismo" (y me habría sido más fácil). Pero entonces habría estudiado una ingeniería, porque nos mantendríamos dentro de los límites del "conocimiento". Pero la *filo-sofía* introduce un hiato o un "vacío" entre sí misma y el "conocimiento", mediado justamente por el *deseo*, o el "amor". En este sentido, la filosofía se parece a la redefinición que Lacan hiciera del *amor* como "dar lo que no se tiene a quien no lo necesita". En efecto, cualquier persona puede dar *lo que uno tiene*, esto es fácil; lo difícil es dar, justamente, *lo que no se tiene*. En este sentido, la filosofía no da el "conocimiento" que *uno ya sabe*, sino (aunque pueda parecer paradójico) el que *aun no se sabe*. Por esto he decidido hacer la tesis, justamente, *sobre lo que menos sé*. Hay algo del "vacío" que se me *escapa* entre los dedos, que no consigo *agarrar* del todo, que sigo sin *entender* o *comprender*. Y, por esto, justamente hay *deseo* de "saber", o *Alteridad* (que son lo mismo). Siendo yo, por tanto, *el menos indicado* para escribir esta tesis, quizás pueda tener su interés, ni que sea por una vez, arrancar uno de estos temas supuestamente *negativos* de las lánguidas zarpas de los pesimistas schopenhaurianos. Pues no veo yo aquí ninguna razón por la que deprimirse melancólicamente; antes bien, ¡encuentro en el "vacío" un motivo de *alegría*!

[117] Derrida, "Je suis en guerre contre moi-même", *Le Monde*, 18 de julio.

[118] Lacan, quien se pasó toda su vida hablando de la "falta", también reconoció una vez: "chacun sait que je suis gai, gamin même on dit : je m'amuse. Il m'arrive sans cesse, dans mes textes, de me livrer à des plaisanteries qui ne sont pas du goût des universitaires. C'est vrai. Je ne suis pas triste. Ou plus exactement, je n'ai qu'une seule tristesse, dans ce qui m'a été tracé de carrière, c'est qu'il y ait de moins en moins de personnes à qui je puisse dire les raisons de ma gaieté, quand j'en a" (Lacan, "Allocution sur les psychoses de l'enfant", *Autres écrits*, p. 363).

§42. *Nueva York, ciudad vacía, y Barcelona, ciudad ligera (llena de agujeros)*. Por último, no me gustaría terminar esta introducción dando la impresión de que esta tesis se ha "creado de la nada" (valga la redundancia) en el "vacío". De hecho, a lo largo de esta introducción hemos ido dando ejemplos de lo que Derrida llama una "signatura", es decir, *marcas* o *trazas* de que esta tesis la ha escrito *alguien* en un *espacio* y *tiempo* determinados. En este sentido, no puede tratarse de una casualidad que la idea para esta tesis se me ocurriera definitivamente (como la de Bustinduy) en una *ciudad tan "vacía"* como Nueva York. Como ha señalado Berman en su maravilloso libro *All That Is Solid Melts Into the Air*, hay algo de esta ciudad babilónica que casa muy bien con la profecía de Marx de que "todo lo sólido se desvanece en el aire"[119]. Nueva York es hoy la capital del Imperio del capitalismo tardío global, y quizás en ningún lugar del mundo se pueda apreciar tan bien los fenómenos de *desterritorialización* que han *vaciado* a una determinada "comunidad" de sus tradiciones, normas, costumbres y valores. Tal y como prosigue la cita de Marx y Engels: "quedan disueltas todas las relaciones fijas, oxidadas, con su cortejo de representaciones y visiones veneradas desde antiguo, mientras todas las recién formadas envejecen antes de poder osificar. Todo lo estamental y establecido se esfuma; todo lo sagrado es profanado, mientras los hombres se ven, al fin, obligados a considerar sobriamente su situación y sus relaciones recíprocas"[120]. Pero también en Nueva York se puede apreciar, mejor que en ningún otro lugar, que este "vaciamiento" *aun no se ha completado del todo*, pues queda aun un último "contenido" del que desembarazarse, la "forma-mercancía" que *todo lo "llena"* como una "iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las particularidades de estos. Como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve" –para utilizar la metáfora que empleó Marx en los *Grundrisse*, más afortunada que la *férrea* división entre la "infraestructura" y la "superestructura" en la *Contribución a la crítica de la economía política*[121].

De los últimos siete años en los que he estado preparando esta tesis "como quien prepara el atraco a un banco", los dos primeros los pasé en Nueva York, y los cinco últimos, en Barcelona. Y si Nueva York se puede definir como una "ciudad vacía", Barcelona bien se podría describir como una "ciudad ligera", frente a la *centralidad terrestre* de Madrid. Quizás una de las mayores diferencias entre Barcelona y Madrid (aparte de la nación, la cultura y la lengua) podría ser reformulada en los términos del libro *Tierra y mar*, de Schmitt. Madrid busca un *sólido* "fundamento", porque se encuentra en el *centro de una tierra* (lo más alejado posible del *mar*); mientras que Barcelona sabe que *no lo hay*, porque se halla *abierta a un puerto*. Como ya hemos visto en §29, algo tendrá que ver Barcelona con el hecho de que tanto Ribas haya escrito su *Biografía del vacío*, como que Vega

[119] Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire.*
[120] Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, I, p. 44.
[121] Marx, *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 28.

haya publicado sus *Tentativas sobre el vacío*. Y quizás esto se deba a un hecho *soterrado*, "oculto" y "escondido" (*mystikós*) que se suele pasar por alto. Solemos tener en mente, debido al cine americano, las imágenes de la gente atemorizada *bajo tierra* en Inglaterra, Francia o Alemania, durante los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, cuando olvidamos que Barcelona es, de hecho, *la ciudad con más refugios del mundo*, llegando hasta a 1322[122]. En efecto, se suele desconocer que, en la prolongación de la "guerra civil" hacia una "guerra de exterminio" por parte Franco, Barcelona fue bombardeada deliberadamente por el ejército franquista, con la inestimable ayuda tanto de la *Aviazone Legionaria* italiana como de la *Legión Cóndor* alemana. A diferencia de Inglaterra, por ejemplo, que lo confió todo a sus líneas de metros –y que temía que los refugios pudieran servir de espacio de *convivencia interclasista*– Barcelona construyó más de mil *"vacíos" bajo tierra* para proteger al pueblo. Cada vez que pisamos el suelo olvidamos que esta ciudad, que parece "compacta" *desde la superficie, en el fondo, está llena de agujeros*. ¿Por qué este hecho se desconoce tanto? Porque el franquismo decidió *tapar* estos refugios (tanto *figurada* como *literalmente*). ¡Es decir, *llenarlos*! (Como siempre, la forma predilecta del fascismo es la "plenitud", y la estrategia favorita del poder, *"llenar" un vacío*). Pero si la máxima de Adorno dice que es la labor del pensamiento "dar voz al sufrimiento", no se nos ocurre mejor metáfora para esta tesis que especificar que este "sufrimiento" adquiere la forma, en lo concreto, de un "abismo" *en el suelo*, de un "vacío" *oculto y escondido*, de un "agujero" *bajo tierra*. Vamos a darle voz ahora a la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío". Ahora ya no habla más el *duro martillo*… ¡ahora habla el *hueco del agujero!*

[122] Recientemente se hizo una magnífica exposición en la Model de Barcelona. Véase el catálogo: Domènech y Sánchez, *1.322. Una mirada fotográfica als refugis antiaeris de Barcelona*.

II. *Kenós* como adjetivo. Fenomenología material del vacío cóncavo y el convexo: la casa y la jarra

> The notion that 'applied' knowledge is somehow less worthy than 'pure' knowledge, was natural to a society in which all useful work was performed by slaves and serfs.
>
> John Dewey, *Democracy and Education*[123]

> Think of the differences between Pericles and Cleon, Plato and Alexander the Great, Marius and Sulla, Cicero and Caesar. Yet they all agreed in one fundamental notion which lies at the base of all political theory. Throughout the Hellenic and Hellenistic Roman civilizations –those civilizations which we term 'classical'– it was universally assumed that a large slave population was required to perform services which were unworthy to engage the activities of a fully civilized man. In other words in that epoch a civilized community could not be self-sustaining. (…) Now in respect to the political factions of the ancient world nothing has yet been settled. Every problem which Plato discusses is still alive today. Yet there is a vast difference between ancient and modern political theories. For we differ from the ancients on the one premise on which they were all agreed. Slavery was the presupposition of political theorists then; Freedom is the presupposition of political theorists now.
>
> Alfred North Whitehead, *Adventures of Ideas*[124]

> La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque dejó pasar el instante de su realización.
>
> Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*[125]

1) Adoptar el punto de vista del trabajador

Hoy en día se dicen muchas *tonterías* sobre el marxismo. Y, si Deleuze tenía razón con que "la filosofía sirve para detestar la estupidez", la filosofía debe *rebelarse* contra ellas. *Se* dice o *uno* escucha, por ejemplo, que el marxismo debe "defender", "proteger", "salvaguardar" –y cuantos más verbos *paternalistas* se precien– a la clase trabajadora. ¡No! ¡Error! Marx eligió a la clase obrera como la "clase universal" justamente porque es la *única clase que busca su propia autodestrucción (como clase)*. Como ya profetizó el joven (y aun populista) Marx en su introducción a la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, falta en Alemania una clase con "la consecuencia, la agudeza, el coraje, la desconsideración que podrían estamparle *el carácter de representante negativo de la sociedad.*

[123] Dewey, *Democracy and Education*, p. 236.
[124] Whitehead, *Adventures of Ideas*, pp. 14-5.
[125] Theodor W. Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 15.

(… Falta igualmente) aquella audacia revolucionaria que le lanza al adversario la consigna desafiante: *yo no soy nada* y debería serlo todo"[126]. En cambio, hoy, en ningún lugar se puede rastrear tanto la fantasía *positiva* de convertir a la clase trabajadora en la "esencia", "substancia" o "identidad" de una *Proletkult*, como en el rojipardismo. Para poner las cartas encima de la mesa ya de buen principio, esta tesis es decidida y abiertamente *antirojiparda*. No hace falta ser muy avispado para anticipar desde ya que la diferencia entre una concepción de la clase trabajadora como "sustancia plena", y otra como el "representante negativo de la sociedad"*,* entre una interpretación *esencialista*, y otra *autodestructiva*, reside, en última instancia, en la dialéctica entre *lo lleno y lo vacío*. Pero, para no desviarnos del tema que nos ocupa, baste por ahora con decir que el gran descubrimiento de Marx –el cual, como todos sus mejores hallazgos, no representa más que una radicalización de la "dialéctica del amo y el esclavo" en Hegel– es que (desde que por desgracia estamos inmersos en la lucha de clases) no se puede ver la "realidad" desde un punto de vista "neutral", es decir, que no hay un punto arquímedeo que permita aprehender la "sociedad" *desde fuera*. A de-*mostrar* esto ha dedicado Zizek recientemente todos sus esfuerzos: el hecho de que el antagonismo sea lo Real de la sociedad significa que "la sociedad no existe", o que no es posible *aprehenderla* como una totalidad simbólica sin adoptar un *punto de vista particular* –el del amo o el esclavo, el señor o el siervo, el burgués o el trabajador. Como en el "Principio de Incertidumbre" de Heisenberg en la física cuántica, siempre que queremos *observar algo, lo distorsionamos* desde nuestra perspectiva. En su *Antropología estructural*, Lévi-Strauss hablaba de una tribu Winnebago que se encontraba constitutivamente partida entre "los que viven arriba" y "los que viven abajo"[127]. Aunque ambos subgrupos percibían el pueblo como un *mismo* "círculo", cada uno veía la disposición espacial y la construcción de las casas de manera *antagónica*. La conclusión que Zizek extrae de este caso no es la del "relativismo cultural", sino justamente la opuesta: *el odio mutuo es el vínculo que mantiene unido al grupo*[128]. El hecho de que cualquier sociedad, por muy "primitiva" que esta sea, se encuentre constitutivamente dividida implica que hay que "tomar partido" por un punto de vista, que solo podemos *aprehenderla, tergiversándola*.

En este sentido, una de las *primeras decisiones* que tenemos que tomar en esta tesis es si vamos a ver nuestro objeto de estudio –el concepto de "vacío"– desde el punto de vista del trabajador o del amo. En este sentido, todas las "historias del vacío" contadas hasta ahora *empiezan cuando ya es demasiado tarde*. Comenzar cuando el concepto de "vacío" ya se ha convertido en un *objeto de contemplación* para los atomistas o Aristóteles implica *ya* haber adoptado la "posición del amo", pues implica haberlo arrancado y desvinculado originariamente de la *experiencia fáctica de la vida* del

[126] Marx, "Introducción", *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 62.
[127] Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale (Vol. I)*, VIII, pp. 154-88.
[128] Zizek, *The Parallax View*, p. 25.

trabajador que lo vio nacer. Pero, como se desprende de los dos epígrafes de Dewey y Whitehead con los que abríamos este capítulo, solo a un aristócrata como Platón se le puede ocurrir la (*loca*) creencia de que la Idea de algo *hace la cosa*. En efecto, el señor siempre dice "¡Un café (por favor)!" o "¡Quiero esta casa!", y el café o la casa, en cada caso, simplemente, *aparecen*. Como tal, su propia forma de estar en el mundo le lleva a pensar que es la "palabra" o el "aspecto" de algo en su cabeza lo que *hace la cosa*. Sin embargo, el esclavo *sabe la verdad*: y es que *este* café o *esta* casa, *singulares*, no existirían, ni de esta manera *concreta* (con todos sus defectos, errores e idiosincrasias), si no los hubiera producido con *sus manos*. El siervo es perfectamente consciente de que las pirámides no existen debido a un "plano arquitectónico", sino a un *lento proceso de transformación de la naturaleza*. Como ya apuntó Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844: "es solo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico (*Gattungswesen*). Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobla no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él"[129]. Por tanto, la primera decisión que vamos a tomar en esta tesis, nuestra hipótesis inicial, va a ser que *las cosas solo se aprehenden cuando se trabajan*. Esto tiene serias y graves implicaciones para nuestro tema, y es que, al menos *originariamente* –y sabemos por Heidegger y Benjamin, que el "origen" (*Ursprung*) de algo no necesariamente coincide con su "principio" (*Anfang*)–, no existe algo así como un *vacío* en sí mismo en la naturaleza, en los valles o en las cuevas, al que luego el sustantivo y concepto "vacío" vino a poner en una palabra, para convertirlo más tarde en un *objeto de contemplación intelectual*. Antes bien, alguien se percató de la *necesidad* de una tal palabra en la *experiencia fáctica de la vida del trabajo*. Y en concreto, como en seguida veremos, en la producción de dos "receptáculos" en particular: la "casa" y la "jarra".

2) Fenomenología de la existencia *(material)*

Segunda decisión: como la filosofía es una *re-flexión* sobre la vida, no puede comenzar con la filosofía misma, pensando mediante "conceptos", sino con la *propia vida*. Esta segunda hipótesis no es más que un corolario de la primera. Y quizás en ningún lugar se pueda encontrar esta reflexión mejor desarrollada que, curiosamente, en la *Introducción de la fenomenología de la religión* de Heidegger, un curso dictado en el semestre de invierno de 1920-1 en la Universidad de Friburgo, correspondiente al tomo 60 de sus *Gesamtausgabe*. En la "división del trabajo" *fenomenológica* que habían pactado Husserl y Heidegger, el maestro le había encomendado a su discípulo la tarea de

[129] Marx, *Manuscritos de economia y filosofia*, I, p. 113.

desarrollar el aspecto tocante a la *religión*. Sin embargo, lo más curioso de este curso es que, paradójicamente, a Heidegger *no le podría importar menos* la "religión", y por esto intenta desarrollar una reflexión sobre la "fenomenología" *tout court*, en sus primeras páginas. Allí se dice, por ejemplo, anticipando conceptos que ya aparecerán en *Ser y tiempo*: "la filosofía brota de la experiencia fáctica de la vida para volver luego a ella. Es fundamental el concepto de experiencia fáctica de la vida"[130]. En efecto, *primum vivere, deinde philosophari*. No vivimos para filosofar, sino que filosofamos porque vivimos. Es la *propia vida* la que esconde la *necesidad de la filosofía* (y no al revés): "la experiencia fáctica de la vida no cesa de ocultar ella misma, merced a su indiferencia y autosuficencia, una incipiente tendencia filosófica"[131]. Pero, ¿qué es la *experiencia fáctica de la vida*? Heidegger da una sucinta definición mediante cuatro categorías diferentes: "la experiencia fáctica de la vida es la preocupación actitudinal, caediza, referencialmente indiferente y autosuficiente por la significatividad" [132]. Sin embargo, por la importancia que han adquirido conceptos como "conciencia", "contemplación" u "objeto" a lo largo de la historia de la metafísica occidental, estos han llegado a adquirir primacía incluso respecto de la *experiencia fáctica de la vida*.

¿Por qué la filosofía, se preguntará Heidegger en otro lugar (al igual que Wittgenstein), necesita siempre *destruir el mundo* en el ámbito del pensamiento, para *volver a reconstruirlo* luego sobre bases racionales? Heidegger tiene una proto-respuesta a esto, y es que la metafísica ha pasado siempre por alto el acaecimiento del "mundo" circundante: "hasta ahora los filósofos venían esforzándose en despachar la experiencia fáctica de la vida como algo secundario, aun cuando de esta última surja el filosofar, y éste vuelva a ella con una inversión totalmente esencial. (…) La experiencia fáctica de la vida debe ser no solo punto de partida del filosofar, sino justo aquello que impide básicamente el filosofar mismo"[133]. Pero, ¿qué es un "mundo"? La necesidad de este concepto viene íntimamente ligada con la *experiencia fáctica de la vida*: "mundo es algo dentro de lo que se puede vivir (en una objetualidad no se puede vivir)"[134]. En este sentido, la filosofía no representa ninguna otra cosa que un "afanarse cognoscitivo con el mundo"[135]. Esto es importante para nosotros por cuanto, como ya hemos señalado, todas las "historias del vacío" contadas hasta ahora *empiezan cuando ya es demasiado tarde*, cuando el concepto de "vacío" se ha convertido en un *objeto de contemplación para la conciencia*. Para nosotros, esto tiene dos problemas (y no solo uno): por un lado, adopta la "posición del amo" –que es siempre una posición de *contemplación*, que privilegia la *vista* por encima de la *mano*, y la *idea* por encima de la *materia*–; mientras que, por el otro, pasa

[130] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 43.
[131] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 49.
[132] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 50.
[133] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 50.
[134] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 46.
[135] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 41.

por alto la "experiencia fáctica de la vida", así como el "mundo circundante" con los que inevitablemente tiene que vérselas el *trabajador*.

> La verdadera cuestión previa del sentido de la terminología conceptual filosófica ha dejado de plantearse desde Sócrates. La conceptualidad que nos es habitual tiende a lo actitudinal, a considerar el tema. Si se quiere ver sólo desde aquí el problema de la exposición, entonces se ve que todo lo explicado que es notificado en el discurso no se ha entendido mientras no se tenga también incluido en el concepto el complejo ejecutivo. El concepto temático es absolutamente incomparable al concepto fenomenológico[136]

Y esta es la clave. Si no queremos que el "vacío" se convierta en un "objeto de contemplación", debemos preguntarnos primero por la *experiencia fáctica de la vida* y el *mundo circundante* que hacen posibles que aparezca este "concepto fenomenológico". En este sentido, nosotros compartimos (y nos reconocemos deudores de) el proyecto heideggeriano de *escapar de la "caja" de la conciencia*[137], razón por la cual las principales categorías de la historia de la metafísica occidental –el yo, el sujeto, la conciencia, el alma, el espíritu, la razón o la persona– tienen que ser *destruidas*[138]. Como señala Heidegger, esta *Destruktion* (o *Abau*) "no tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica, (...) tiene un propósito *positivo*"[139], el propósito de descomponer la *herramienta* de la metafísica para ver *de qué piezas está compuesta*. Sin embargo, cuando Heidegger termina este aspecto *negativo* de la "destrucción", y empieza el *positivo*, ¿cuáles serán los "existenciales" (*Existenzial*) con los que construirá su nuevo "edificio" *ontológico*? Hagamos un breve repaso del capítulo V de *Ser y tiempo* sobre el "estar-en" en cuanto a tal: "comprender e interpretación" (§32), el "enunciado" (§33), "discurso y lenguaje" (§34), la "habladuría" (§35), la "curiosidad" (§36) y la "ambigüedad" (§37). Ya sabemos que no se puede criticar estos "existenciales" como *idealistas*, pues la "ontología fundamental" que está intentando desarrollar Heidegger se encuentra en una *antesala previa* a cualquier distinción entre "idea" (ἰδέα) y "materia" (ὕλη). No obstante, nuestra pregunta es más matizada: ¿acaso no hay en la *elección*, justamente, de estos "existenciales", por encima de otros posibles, un determinado *énfasis idealista*? Y no hay cantidad de análisis del "estar-a-la-mano" del *martillo* en §15 que pueda superar el énfasis puesto en la "discursividad" y la "hermenéutica" en el análisis de la "inautenticidad" del *das Man* en el capítulo V. Para estar seguros, el *Dasein* no "se ocupa" de las cosas (así en general), sino que –por lo menos desde hace 5.000 años– *trabaja*, en determinados *modos de producción*, siempre *concretos*. En este sentido, Goldmann ya demostró, más allá de toda duda razonable, en su magnífico *Lukacs et*

[136] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 119.
[137] Heidegger, *Ser y tiempo*, §13, p. 83.
[138] Heidegger, *Ser y tiempo*, §10, p. 67.
[139] Heidegger, *Ser y tiempo*, §6, p. 43.

Heidegger. Pour un philosophie nouvelle, que una de las maneras en que se puede leer *Ser y tiempo* es como nada más que una copia de *Historia y conciencia de clase*, restándole todo el marxismo[140]. Y el borramiento del marxismo no sería un problema (*ideológico*), si no fuera porque con él se borra también la "posición natural" del *esclavo*, que se hace con el "mundo circundante", de manera *originaria*, mediante el *trabajo*. En este sentido, en este primer capítulo introductorio vamos a intentar desarrollar una *fenomenología existencial* del "vacío" *à la* Heidegger, pero desplazando el foco de lo "ideal" a lo "material". Heidegger nos ha dado el *punto de partida* (que consideramos *correcto*) en la "experiencia fáctica de la vida" y el "mundo circundante", pero consideramos necesario suplementarlo con la adopción hegeliana del "punto de vista del trabajador".

Esta idea no es del todo nueva. He habido ciertamente intentos de juntar la *fenomenología existencialista* (heideggeriana) con el *materialismo* (marxista), aunque han sido casos siempre casos fragmentarios, precarios y parciales. Para empezar, esta es la razón por la que la *emoción* que seguramente mejor define la problemática relación que tuvo incluso la Escuela de Frankfurt con Heidegger fue una de *decepción*. Pero la "decepción" implica una *ilusión previa*, y es que por lo menos en primera instancia (antes de que se separaran las aguas *políticas* definitivamente a partir de 1933), los del Instituto de Investigaciones Sociales *esperaban mucho* de la joven promesa de Friburgo. Esta es la razón por la que, por ejemplo, Adorno pudo decir en su *Dialéctica negativa* que Heidegger *prometía* dar "pan", pero luego terminó dando solo "piedras"[141]. El mejor ejemplo de estas *high expectations* quizás fue Marcuse, en *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*[142]. Sin embargo, a Marcuse solo le interesaba la relación entre estos dos autores, por *revolucionarios* (aunque uno de la "revolución conservadora" y, el otro, de la "revolución proletaria"), pero no avanzó un ápice en el desarrollo de una *fenomenología existencial (material)*. Sí que avanzó a pasos agigantados, en cambio, el filósofo vietnamita Tran Duc Thao, en su magnífico *Phénomenologie et matérialisme dialectique*[143]. Tran Duc Thao vivió una vida apasionante: regresó a su país natal para luchar contra los americanos en la Guerra de Vietnam, aunque luego sería enviado a un campo de reeducación por los propios comunistas, y terminó muriendo en París en la más extrema pobreza y olvido. Sin embargo, su libro representa un paso intermedio (que se suele pasar por alto) para llegar a otras cumbres de la "fenomenología materialista" francesa de los años 50: tanto *Critique de la raison dialectique*, de Sartre, como *Les aventures de la dialectique*, de Merleau-Ponty[144]. Por último, sin ser declaradamente marxista, no se puede minusvalorar la contribución de Jan Patočka a una

[140] Goldmann, *Lukacs et Heidegger. Pour un philosophie nouvelle.*
[141] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 76. Véase también: Macdonald y Ziarek, "Introduction", *Adorno and Heidegger*, p. 4.
[142] Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger.*
[143] Tran Duc Thao, *Phénomenologie et matérialisme dialectique.*
[144] Sartre, *Critique de la raison dialectique*; Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique.* Véase también: Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*; Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception.*

"fenomenología materialista" (aunque velada e indirecta) en: *Ensayos heréticos: sobre la filosofía de la historia* [145]. No obstante, esta no es una tesis sobre el proyecto (aun incompleto) de una "fenomenología marxista", ni mucho menos sobre Heidegger. De hecho, pudiendo hacer fácilmente una tesis (contra) Heidegger, hemos decidido deliberadamente *no hacerlo*, para que *un autor no nos domine* sino que, *al cogerlo por un tangente, sea nuestro tema el que domine a este autor*. Por esta razón, después de este inevitable repaso bibliográfico, vamos a coger determinados *insights* de estos autores para desarrollar una *fenomenología de la existencia (material)* del concepto de "vacío".

3) ¿Qué hay en un adjetivo?

Remontémonos a la "posición natural" de Husserl. Estamos en la *experiencia* originaria de la facticidad de la vida. Además, hemos dicho que nos encontramos en la cabeza de un "trabajador". Somos un *Da-sein* que está *puesto ahí-fuera*: volcado y fascinado con el mundo, absorto en las cosas. Aun no somos la "razón que observa": estamos demasiado pre-ocupados actitudinalmente en "usar" las "cosas" (πράγματα) en la "ocupación" (πρᾶξις). Somos *pobres* en mundo, sí, esto es cierto, pero no cabe duda de que tenemos un "mundo circundante". Mejor dicho: *somos ese mismo* "mundo circundante". Aun no sabemos *qué es* el "vacío". No sabemos si es un "concepto", una "acción", un "nombre", un "objeto", un "verbo" o un "adjetivo". Lo único que sí sabemos es que, en una experiencia *originaria*, no se nos *manifiesta* como una "presencia-a-la-vista" (*Vorhandenheit*), sino como un "estar-a-la-mano" (*Zuhandenheit*). Mantenemos la "*indiferencia* referencial", que tanto importaba a Heidegger cuando hacía fenomenología. Tenemos que ir con mucho cuidado de no partir el "objeto" por el lugar equivocado de antemano. ¿Cómo se nos "manifiesta" (φαίνεσθαι) este "fenómeno" (φαινόμενον) en su "significatividad" *originaria*? Nosotros respondemos: en primera instancia, *como un "adjetivo" que se adjunta a las distintas "cosas" en su "uso" para la "ocupación"*. En el lenguaje ordinario, por ejemplo, decimos: –"esta jarra está *vacía*, ¡hay que *llenarla*!". O bien señalamos: "esa cueva está *vacía*, ¡valdría la pena *resguardarse* de la lluvia *en* ella!". (¿Como empieza la *Fenomenología del espíritu* de Hegel? En efecto, apuntando con el dedo: *esto, aquí ahora*).

En la más romántica de las obras de Shakespeare, Julieta le pregunta a Romeo, desde el balcón del jardín de los Capuleto: "What's in a name? That which we call a rose / By any other word would smell as sweet" [146]. Y este verso ha sido utilizado hasta la saciedad por posestructuralistas y deconstruccionistas americanos para escribir *papers* bajo el título: "What's in

[145] Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Véase también: Patočka, *Introducción a la fenomenología*; Patočka, *El movimiento de la existencia humana*.
[146] Shakespare, *Romeo and Juliet*, II.II.44, p. 93.

a name?". Sin embargo, no se suele hacer tanto la pregunta contigua, igualmente necesaria y quizás aun más interesante: "¿qué hay en un adjetivo?". La etimología de *adjectivus* es mucho más interesante si cabe que la de *nomen*. Como su propia palabra indica: "tirar" o "arrojar" (*jacere*) "al lado" o "junto a" (*ad*). A su vez proviene del griego, ἐπίθετο: donde ἐπί significa siempre "sobre", y τίθημι es "poner", de donde también proviene θέσις ("tesis"). El *ad-jetivo* es, por tanto, *pegajoso*, *parasitario*, *dependiente*, "se añade" a las cosas, como también luego veremos que lo es igualmente el "vacío", *humilde* y *generoso* donde los haya, que no puede existir nunca *por sí mismo*, pues siempre necesita *adherirse a algo*, esto es: *al Ser*. En este sentido, no nos puede sorprender que Algra llegara a la misma conclusión sobre el "vacío" (κενός) como un "adjetivo" en su *locus classicus*: *Concepts of Space in Greek Thought*. En efecto, no puede tratarse de una casualidad que Algra llegara, por un camino *filológico-histórico*, al mismo punto que nosotros, por un camino *fenomenológico-filosófico*. Y es que todos los caminos conducen a Roma, pues en el segundo capítulo sobre los "conceptos de espacio en el pensamiento griego", titulado "*topos, chôra, kenon*", distingue a este último de los otros dos por representar justamente la *sustantivación de un adjetivo*:

> The next spatial term up for discussion, *to kenon*, differs in an important respect from both *topos* and *chora*. The latter two are nouns, whereas *to kenon* is a substantivation of the adjective *kenos* ('empty'). In common Greek usage the word *kenos* only occurs as an adjective to form, in combination with a noun, expressions like κεινῇσί χερσί ('with empty hands', Herodotus I, 73) or κενὰ παλαίστρας ('empty wrestling-places', Aristophanes Nu. 1054). So it seems that the substantivation of the adjective in philosophical usage constitutes a technical development of ordinary language. It has been argued more than once that the use of the definite article to in Greek allowing this kind of substantivation contributed much to the development of abstract thought in Greek philosophy[147].

En efecto, en una experiencia *originaria* de la facticidad de la vida, el "vacío" nació, no aun como "El Vacío" (τὸ κενόν), sino como un "adjetivo" (κενός) que *se añadía* a las distintas "cosas" para su "uso" en la "ocupación". Además, no consideramos esta "facticidad" (*Faktizität*) de manera *aplatanada* como lo hace Heidegger, sino que asumimos hegelianamente la "posición del trabajador". En efecto, nadie nunca dijo: "¡este valle o este desierto están *vacíos*!". Desde la contemplación de la naturaleza por parte de un Señor en la "presencia-a-la-vista" (*Vorhandenheit*), ni el "valle" ni el "desierto" aparecen *vacíos* (ni tampoco *llenos*): simplemente *son*. Como hemos visto en las citas de los *Manuscritos* de Marx más arriba, el *Dasein* "aprehende" las cosas al *trabajarlas*, en su "estar-a-la-mano" (*Zuhandenheit*). Es porque hay que *guardar* el vino en tinajas que se vuelve necesario *crear* el adjetivo "vacío" como una forma de *discriminarlas* de las que están *llenas*. Es porque

[147] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 38-9.

hay que hacer un fuego para *resguardarse* de la lluvia que es necesario *vaciar* una cueva para albergar una comunidad. Como en la anécdota de los dos obreros construyendo un muro que Wittgenstein se encontró una vez paseando por Cambridge, y que luego utilizó como caso paradigmático de un *language-game* al principio de sus *Investigaciones filosóficas*, la función *denotativa* del lenguaje está íntimamente ligada con el *trabajo*[148]. Pero, ¿qué quiere decir, exactamente, que el "vacío", en su "origen" (*Ursprung*), sea entendido como un "adjetivo"? Avancemos un paso más: esto quiere decir que aun no existe "El Vacío" (τὸ κενόν) *absoluto*, sino que es siempre, y en cada caso, un "vacío" (κενός) *relativo*, que *se añade* o *se adhiere* como una *lapa* a las "cosas". Se trata siempre, y en cada caso, del "vacío" de *esta habitación*, o de *esta jarra*, en concreto. Esto lo certifica también Nef, en su maravilloso ensayo de metafísica, *La force du vide*: "'vide' est un adjectif ou un substantif. Le 'vide' adjectif est un vide relatif. Par exemple dans 'la chambre est vide', 'vide' désigne un vide relatif à la chambre –c'est exactement la même chose que la négation présuppositionnelle. Le 'vide' comme substantif peut être de plurieurs sortes"[149]. Y también, de manera más tosca (como siempre) lo corrobora Sorensen en su *Nothing. A Philosophical History*: "*absolute* absence goes unconsidered by the Chinese and Indians. They do not register 'There is nothing' as gramatical without relativization to an implicit question such as 'What is in the bowl?'. There was no teptation to ask a question in a void"[150]. Y no puede tratarse de una casualidad que el arte de la alfarería y la cerámica naciera justamente en China hace más de 20.000 años. Y es que la historia del "vacío" (como *adjetivo* de la *fenomenología material*) coincide con la historia de la alfarería (*trabajo*). Un historiador del arte podría alargar este punto tanto como quisiera, pero esto rebasa ahora los límites del presente trabajo.

4) El vaso

Prosigue Algra discriminando los distintos usos y abusos del "vacío" (κενός) como un *adjetivo* en la experiencia *originaria* de la facticidad de la vida, como se puede encontrar en los griegos pre-homéricos:

> I would suggest that a similar phenomenon is responsible for the different uses attested for the term *to kenon*. The occurrences of the term in Greek philosophical texts give us reasons to suppose that *to kenon* could be used to denote:

[148] "Let us imagine a language for which the description given by Augustine is right: the language is meant to serve for communication between a builder A and an assistant B. A is building with building stones: there are blocks, pillars, slabs and beams. B has to pass him the stones and to do so in the order in which A needs them. For this purpose they make use of a language consisting of the words "block", "pillar", "slab", "beam". A calls them out; B brings the stone which he has learnt to bring at such-and-such a call. –Conceive of this as a complete primitive language" (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §2, p. 6).
[149] Nef, *La force du vide. Essai de métaphisique*, p. 84.
[150] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 78.

(1) emptiness as such; when used in an extensional (as opposed to intensional) way, i.e. not as a mere concept, *to kenon* might thus refer to mere extension or space;
(2) a specific empty (x); this could be :
(a) an empty space or place;
(b) an empty 'thing', e.g. an empty vessel. This explanation would at any rate account for the fact that in Greek philosophical discussions of the void we encounter basically three different conceptions of *to kenon*, viz.:
(i) *kenon*: space (example: Aristotle's characterization of the Platonic receptacle as *kenon* in *Phys.* 11, 214a12 ff.);
(ii) *kenon*: empty space or empty place (example: Epicurus' primary use of *kenon* as the empty space separating the atoms);
(iii) *kenon*: an empty thing or an empty part of a thing (e.g. an empty vessel, an empty pocket; example: Strata's theory of empty pores)[151].

Atisbamos ya aquí lo que luego denominaremos como la *diferencia (me)ontológica del "vacío"* entre la "vacuidad" (1) y el "espacio" (2a, i, ii). Sin embargo, nos vemos obligados a descartar todos estos sentidos en este primer momento, puesto que lo que nos interesa es preguntarnos *qué es, originariamente, la vacuidad del "vacío", antes* de que se diferencie o distinga en "El Vacío", el "espacio", el "lugar", y cuantos otros nombres adquirirá a lo largo de la historia. Esto hace que nos tengamos que comprometer con el sentido (2b) y (iii) por ahora. Ya habrá tiempo de sobra luego para considerar el "vacío" como un *concepto* cuando se *sustantive* en el capítulo III sobre la Edad Antigua. Pero nos hace ahora un regalo impagable Algra en (2b) y (iii), y es que nos revela que el "vacío" no es un *adjetivo* que se adhiera *promiscue* a cualquier "cosa", sin importar su "cualidad". Si esto fuera así, lo único que uniría a los distintos usos del "vacío" en la vida cotidiana y en el lenguaje ordinario sería una tenue *family-ressemblence*, y entonces Wittgenstein tendría razón, y la filosofía habría muerto. Sin embargo, la "metafísica" –para decirlo con Adorno– *sobrevive porque dejó pasar el instante de su realización*. Y es que el "vacío" como adjetivo no es un *pegajoso parásito* que *se añada* a cualquier "cosa" sin importar su "naturaleza", sino que *siente especial predilección por los "receptáculos"*. Como veremos en III.10.b, no por casualidad uno de los nombres que Platón decidió poner a su χώρα en el *Timeo* de Platón fue, justamente, el de "receptáculo" (ὑποδοχὴν). Y no a cualquier "receptáculo" tampoco, sino que por la historia del *trabajo* en la *alfarería* (en la *fenomenología de la existencia (material)* que hemos ensayado más arriba), el "vacío" *siente particular predilección por adherirse a vasos, copas, tazas, cuencos, jarras, cántaros, vasijas, tinajas, ánforas, ollas, coladores*. Todos ellos son igualmente "receptáculos" *cóncavos*; no obstante, no todos tiene el mismo estatus, sino que hay un *specimen* que representa el *genus* mejor que el resto de la *especie* (para decirlo con Aristóteles), o hay un "universal concreto" (para decirlo con Hegel): y este es el *vaso*. El "vaso" es la *forma primigenia, originaria*, por la que el "vacío" siente predilección a *adherirse* como un *adjetivo*. Todas las demás *copas, tazas, cuencos, jarras,*

[151] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 38-9.

cántaros, vasijas, tinajas y ánforas no son más que *formas secundarias y derivadas* de ese "receptáculo" *cóncavo* – que sirve tanto para *beber* como para *guardar* un líquido– que representa el "vaso".

Por esto, ya podemos avanzar que el "vaso" será la forma predilecta, así como el ejemplo más repetido, a lo largo la historia de la metafísica occidental siempre que se trate la cuestión del "vacío". Podríamos poner decenas de ejemplos, pero baste por ahora cuando Aristóteles menciona, en el libro Δ de la *Física*, "las tinajas [que] reciben el vino junto con sus dos pellejos"[152]. Luego pondrá como ejemplo el "ánfora"[153]. Saltando de una época a otra, la metáfora del "vaso", *vacío* o *lleno*, será también utilizada por San Agustín para referirse a Dios.

> ¿Abarcante (*capiunt*), por ventura, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas (*imples*)? ¿O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? ¿Y dónde habrás de echar eso que sobra de ti, una vez lleno el cielo y la tierra? ¿Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas (*contines omnia*), puesto que las que llenas las llenas conteniéndolas (*imples continendo imples*)? Porque no son los vasos (*vasa*) llenos (*plena*) de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos a nosotros. Pero las cosas todas que llenas, ¿las llenas todas con todo tu ser o, tal vez, por no poderte contener totalmente todas, contienen una parte de ti?[154]

Por cierto, como veremos hasta la saciedad en esta tesis, en la imagen más repetida del "lenguaje" a lo largo de la historia (acometida por San Agustín en sus *Confesiones*): ¡las "palabras" son asimiladas también con "vasos", que están *vacíos* cuando carecen de "significado", y llenos cuando tienen "sentido"! Pues "no condeno yo las palabras, que son como vasos (*verba quasi vasa*) selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio"[155]. Y es que la capacidad metafórica del "vaso" es prácticamente ilimitada, como llevará Hölderlin a las más altas cumbres en *Pan y vino*: "pues no siempre es capaz de contenerlos [a los Celestiales] un débil *vaso*, / solo a su tiempo el hombre soporta la *plenitud* divina"[156]. Más tarde, amparándose en San

---

[152] Aristóteles, *Física*, IV.6, 213b, pp. 106-7.

[153] "Si lo consideramos inductivamente, nada vemos que sea en sí mismo de acuerdo con ninguna de las definiciones; y por razonamiento es evidentemente imposible, pues sería preciso que cada una de dos cosas fuera ambas a la vez; por ejemplo, sería preciso que el ánfora fuera recipiente y vino; y el vino, vino y ánfora, si es posible que una cosa esté en sí misma. De manera que, por mucho que estén el uno en el otro, el ánfora recibirá el vino no en tanto que vino mismo, sino en tanto que ánfora; y el vino estará dentro ánfora no en tanto que ánfora misma, sino en tanto que vino. Es claro, por ende, que en cuanto al ser son diferentes: es distinta la definición de 'aquello-en-lo-cual' y la de 'lo-que-está-en' esto. Pero es que, además, tampoco es ello posible por concurrencia, pues habría dos cosas en la misma al mismo tiempo: el ánfora estaría en sí misma, si es posible que esté en sí mismo aquello cuya naturaleza es recipiente, y además estaría en ella aquello de lo que es recipiente –como el vino, si es recipiente del vino (ibid. IV.3, 210b, p. 96).

[154] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* I.3, p. 73.

[155] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* I.16, p. 97.

[156] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 25.

Agustín, el Maestro Eckhart también utilizará la metáfora del "vaso" para referirse al "alma" humana, que deberá *vaciarse* para poder recibir la *plenitud* divina.

> "*Quasi vas auri solidum ornatum omni lapide pretioso* [Eclo 50, 10] He pronunciado una palabrita en latín, que se lee hoy en la *Epístola*; puede referirse tanto a San Agustín como a cualquier alma buena y santa: ellos se asemejan a un vaso de oro firme y estable, que contiene en sí mismo la nobleza de todas las piedras preciosas [Eclo 50, 10]. Es tal la nobleza de los santos que sólo puede ser designada con un ejemplo; por eso se los compara con el árbol, el sol y la luna. Así es como aquí san Agustín es comparado a un vaso de oro, firme y estable, que contiene en sí mismo la nobleza de las piedras preciosas. Esto puede ser dicho, verdaderamente, de toda alma buena y santa que ha abandonado las cosas y las toma en donde son eternas. Quien abandona las cosas, como accidentes, las posee donde tienen un ser puro y son eternas. Cualquier vaso tiene en sí mismo una doble [característica]: recibe y contiene. Los vasos espirituales y los vasos materiales son diferentes. El vino está en la barrica, pero la barrica no está en el vino, ni éste en la barrica, es decir, en las duelas, de lo contrario no se podría beber. Algo diferente sucede con el vaso espiritual. Todo cuanto es recibido en el interior se halla en el vaso y el vaso en él y él es el vaso mismo. Todo lo que recibe el vaso espiritual es de su [misma] naturaleza"[157]

5) La jarra de Heidegger

Quedémonos con esto: "cualquier vaso tiene en sí mismo una doble [característica]: *recibe y contiene*". Pero no solo la metáfora del "vaso" será importante para griegos y cristianos, antiguos y medievales, dentro de la historia de la *metafísica* occidental, sino que también ocupará un lugar privilegiado en la más *posmetafísica* Edad Contemporánea, justamente, en relación al concepto de "vacío" que apenas estamos empezando a estudiar. En este sentido, nos interesan sobre todo dos momentos: el análisis de la *jarra* en el artículo sobre "La cosa" de Heidegger, así como el análisis del *tarro de mostaza* en el capítulo IX, no por casualidad titulado "*Creatio ex nihilo*", en el *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*, de Lacan. Empezando por el primero, nos puede sorprender a primera vista que Heidegger –a quien hemos llamado ese gran *enemigo* del "vacío" en la Introducción de esta tesis– tratara justamente esta cuestión en su conocido artículo sobre *Das Ding*. Recordemos que la razón por la que Heidegger, a diferencia de Lacan, es *enemigo* del "vacío" es porque dijo expresamente en *Ser y tiempo* que *nada le "falta" al ser*, no porque esté sea *pleno* o *perfecto*, sino porque está más allá de cualquier distinción entre "presencia" y "ausencia"[158]. Sin embargo, leer a un autor es poder ver como camina sobre hielo, y el suelo se va resquebrajando debajo de sus pies. Así pues, a través de su largo camino del "pensar", Heidegger se vería obligado a tomar en consideración finalmente la cuestión del "vacío" en tres únicas y minúsculas ocasiones: *Aportes a la filosofía. Acerca*

[157] Eckhart, "Cómo tenéis que vivir", *El fruto de la nada*, pp. 89-90.
[158] "Esencialmente nada puede *faltar* a la existencia, no porque ella sea *perfecta*, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí" (Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 299).

del evento, *El arte y el espacio* y "La cosa"[159]. Por esta razón, quizás valga la pena, antes de empezar, reseñar este último y más famoso tratamiento del "vacío", para saber exactamente sobre qué estado de cosas actual nos tenemos que *asentar* firmemente, para luego ver si lo podemos llegar a *superar*. No nos puede sorprender, entonces –como decía–, que Heidegger eligiera justamente una "jarra" como ejemplo paradigmático para su tratamiento de "La cosa". Para estar seguros, el término *das Ding* tiene una doble acepción en alemán que se pierde en castellano: por un lado, literalmente significa cualquier "algo" (*etwas*) en la vida cotidiana y el lenguaje ordinario; pero, por el otro, también tiene una connotación más *metafísica*, para referirse al "ente". Y aunque nosotros veamos el caso particular de la "jarra" como uno *secundario y derivado* de la forma más *originaria* del "vaso", no es menos cierto que en ambos ejemplos se trata de "receptáculos" (ὑποδοχὴν) (*cóncavos*).

> Una cosa es la jarra. ¿Qué es la jarra? Decimos: un *recipiente*; algo que acoge en sí algo distinto de él. En la jarra lo que *acoge* son el fondo y las paredes. Esto que acoge se puede a su vez coger por el asa. Como recipiente, la jarra es algo que *está en sí*. El estar en sí caracteriza a la jarra como algo *autónomo*. Como posición autónoma *(Sebststand)* de algo autónomo, la jarra se distingue de un objeto *(Gegenstand)*. Algo autónomo puede convertirse en objeto si lo ponemos ante nosotros, ya sea en la percepción sensible inmediata, ya sea en el recuerdo que lo hace presente. Sin embargo, la cosidad de la cosa no descansa ni en el hecho de que sea un objeto representado (ante-puesto), ni en el hecho de que se puede determinar desde la objetualidad del objeto. La jarra sigue siendo un recipiente tanto si lo representamos (ante-ponemos) como si no. Como recipiente, la jarra está en sí misma. Pero ¿qué significa que lo que acoge está en sí mismo? ¿El estar en sí del recipiente determina ya la jarra como cosa? Sin embargo, la jarra está como recipiente sólo en la medida en que ha sido llevada a un estar. Pero esto sucedió y sucede, por medio de un emplazamiento *(Stellen),* es decir, por medio del *producir* (del emplazar desde). El *alfarero* fabrica la jarra de tierra a partir de la tierra escogida y preparada *ex profeso* para ello. De ella está hecha la jarra. En virtud de aquello de lo que está hecha, la jarra puede *estar de pie* sobre la tierra, ya sea de un modo inmediato, ya sea de un modo mediato, por medio de una mesa o un banco. Lo que está ahí por obra de este producir es el estar-en-sí. Si tomamos la jarra como *recipiente producido*, entonces, parece, la tomamos como una cosa y en modo alguno como mero objeto[160]

Roza con los dedos aquí Heidegger, y tiende hacia una "fenomenología de la existencia (*material*)" como la que hemos ensayado nosotros más arriba, y que hemos podido radicalizar aun más con un compromiso más explícito con el marxismo y el "punto de vista del trabajador". Pero en efecto, la "jarra" aquí no es tampoco un "objeto" para la *contemplación* de un Señor, que todo lo ve en su "presencia-a-la-vista" (*Vorhandenheit*). Al revés, la "jarra" es un *recipiente* que ha sido *producido* por un alfarero en su "estar-a-la-mano" (*Zuhandenheit*). Firmemente convencido de que se "aprehenden" las cosas *trabajando*, y de que *se piens*a tanto (o más) con las *manos* como con la *vista*,

[159] Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 305; Heidegger, *El arte y el espacio*, p. 31.
[160] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 122.

así como de que es importante tener una *experiencia* de aquello sobre lo que se *filosofa*, tomé unas clases de *torno* antes de escribir esta parte de la tesis[161]. ¿Qué aprendí allí? Pues que la *experiencia* de la rueda del alfarero no podría ser *filosóficamente* más interesante justamente para lo que queremos contar en esta tesis.

Se empieza con un trozo de arcilla completamente *lleno*. Allí ya empieza una curiosa batalla entre los elementos "agua" y "tierra", pues es fundamental que la arcilla esté relativamente *húmeda*: si estuviera demasiado *seca* y *dura*, sería imposible *moldearla*. Por esto es importante *ablandarla* un poco, y pasarla a un estado intermedio entre lo "sólido" y lo "líquido". Por el contrario, si se *empapara* demasiado, se *disolvería*, y sería imposible que adoptara una "forma" (μορφή) o un "aspecto" (εἶδος) *determinados*. Imposible no ver ya en este primer momento un ejemplo de la eterna batalla entre lo "lleno" y lo "vacío", lo "denso" y lo "vacío", como rescataremos en III.3.a a propósito del "olvido del aire" en Anaxímenes. A continuación, el alfarero coloca la bola de arcilla en el *centro* del torno. Es importante que esté bien *centrada,* y sin ninguna *imperfección* o *asimetría*. De lo contrario, cuando empezara a girar la rueda se iría para los *márgenes* y se *desintegraría*. Imposible no ver tampoco en este caso una analogía con Althusser, cuando dijo, en "Du matérialisme aléatoire", que "les deux notions fondamentales de toute grande philosophie sont : le *vide* au centre, et les *marges* au-delà du cercle du réel"[162]. Llega entonces el momento clave: el alfarero debe colocar las manos encima de la bola de arcilla (*llena*) girando en medio de la rueda, y, presionando con los pulgares, *introducir un "vacío" en el centro.*

Así, y no contemplando un "valle" o un "desierto" como un Señor, fue como se *aprehendió* el "vacío" de manera *originaria, en la fenomenología de la existencia (material), trabajando con las manos*. Seguramente no haya una imagen más gráfica de lo que intentaremos decir en esta tesis que cuando el *Dios-alfarero*[163] introdujo un *"vacío" en el centro* de lo que de otra forma hubiera parecido un *todo "lleno" de materia* –y deberemos esforzarnos por mantener esta imagen en la cabeza, que nos

[161] Mi agradecimiento a los profesores/as por el curso de torno en la Escuela de Cerámica Forma de Barcelona.
[162] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 186.
[163] Esto volverá con más fuerza en la conclusión de esta tesis, cuando el concepto *pre*-metafísico del "vacío" acabe coincidiendo con su concepto *pos*-metafísico, pero ya podemos anticipar desde ahora que no puede tratarse de una casualidad que Hegel identificara el "maestro-artesano" como una de las formas más rudimentarias de la "religión natural", en la última parte de la *Fenomenología del espíritu*, dedicada a la "Religión" como *Espíritu Absoluto*: "el espíritu aparece aquí, entonces, como *maestro-artesano*, y su actividad (…) es un trabajar instintivo, igual que las abejas que construyen sus celdas. (…) Los cristales de las pirámides y obeliscos, sencillas conexiones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes de las que se ha eliminado la inconmensurabilidad de las *curvas*: tales son los trabajos de este maestro artesano de la estricta *forma*" (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, VII.A.c, p. 797). Claramente Hegel está pensando aquí en Egipto. Particularmente importante para nosotros será, como enseguida veremos, su énfasis en la *forma* de esta "figura de la conciencia". Sin embargo, su eliminación de la *curva* nos obliga a hacerle una enmienda a Hegel: este "maestro-artesano", ¡no solo hace pirámides y obeliscos *llenos* de piedra! ¡Sin duda no es un *herrero*! ¡Y, por encima de todo, no se trata de Hefesto, que fabrica *duras* espadas y escudos dando *martillazos* en un yunque de *hierro*! Este "maestro-artesano" se trata aquí del *dios* que aun queda *por-venir*: el dios del "vacío". Nosotros especificamos: este "dios-artesano" es un *alfarero*.

acompañará a lo largo y ancho de toda esta tesis. Aquí también podemos apreciar que hay un reducto *contemplativo* en Heidegger quien, *saltándose este proceso* del "taller oculto de la producción" (la formulación es de Marx, en *El capital*), pasa directamente a considerar la "jarra" como un objeto *ya-producido* por el *alfarero* para su "uso" en la "ocupación". Sin embargo, todos los caminos conducen a Roma, y Heidegger llegará a una conclusión parecida a la nuestra sobre el concepto de "vacío", también desde este punto de vista.

> Nos daremos cuenta de lo que es lo que *acoge* del *recipiente* si *llenamos* la jarra. Está claro que las paredes y el fondo de la jarra son los que se hacen cargo de acoger. ¡Pero despacio! Cuando *llenamos* de vino la jarra, ¿vertemos el vino en las paredes y en el fondo? Todo lo más, lo que hacemos es verter el vino entre las paredes y sobre el fondo. Paredes y fondo son evidentemente lo *impermeable* de la jarra. Ahora bien, lo impermeable no es todavía lo que acoge. Cuando llenamos del todo la jarra, el líquido, fluye en la jarra vacía. *El vacío es lo que acoge del recipiente. El vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es como recipiente que acoge*. (…) La pared y el fondo de los que consta la jarra y gracias a los cuales la jarra se mantiene en pie no son propiamente lo que acoge. Pero si esto último descansa en el vacío de la jarra, entonces el alfarero, que con el torno da forma a la pared y al fondo, lo que hace no es propiamente la jarra. Lo único que hace es moldear la arcilla. *No… moldea el vacío*. Para él, hacia él y a partir de él moldea la arcilla dándole una forma. El alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, *es aprehender lo inasible de vacío y producirlo en la figura del recipiente en la figura del recipiente como lo que acoge. El vacío de la jarra determina cada uno de los gestos de la actividad de producirla. La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge*. Pero ¿está realmente vacía la jarra? La ciencia física nos asegura que la jarra está *llena de aire* y de todo lo que constituye la mezcla aire. Nos hemos dejado engañar por un modo semi poético de observar las cosas al referirnos al vacío de la jarra para determinar aquello que en ella acoge[164]

Hay muchas cosas interesantes a comentar sobre este pasaje, que está cargado de sentido hasta reventar. Para empezar, vemos redimida aquí nuestra hipótesis anterior –que es planteada por parte de Heidegger de una forma un tanto *brusca*, sin toda la *fenomenología de la existencia (material) del trabajo del torno* que nosotros hemos acometido antes– de que el alfarero, estrictamente hablando, no *construye las paredes y el fondo* de la "jarra", sino que se limita a *moldear el "vacío"*. En segundo lugar, antes hemos definido tanto a la "jarra" como al "vaso" en tanto que "receptáculos", pero ahora Heidegger nos ofrece la *esencia* del "receptáculo" en cuanto a tal: que no puede ser otra que la de *acoger*. Sin embargo, nos vemos obligados a tener que corregir ligeramente la (por otra parte muy acertada) traducción de Barjau para la edición de Serbal, pues "acoger" proviene de otra etimología (*colligere*) que ahora no nos interesa. En cambio, tanto "receptáculo" como "recipiente" mantienen la misma etimología, *re-cipere* ("re-cibir"), que significa, literalmente: "coger hacia atrás". ¿Qué hace un "re-cipiente"? En efecto, *re-cibir. Un recipiente recibe*: es la *esencia* de un "receptáculo" tal como una

[164] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 124.

"jarra" o un "vaso" (la posibilidad de) *recibir*. Lo que *acoge*, aunque pueda sonar paradójico, es la "nada de la jarra". La *esencia* de la jarra, por tanto, no reside en su "materia" (*llena*), en sus paredes y fondo (como para la ciencia), sino curiosamente en su "vacío". Como veremos sobre todo a partir de III.11.d, la "ciencia" no es capaz de percibir esto –no porque esté *equivocada*, que *no lo está*, simplemente es *una determinada* forma de ver las cosas, perfectamente *legítima*, sino– porque la *física* está basada en una determinada *meta*-física (aristotélica) que asentó como un principio, inconmovible e incuestionable durante más de dos milenios, que *natura abhorret vacuum*. Debajo de la ciencia, por tanto, yace el *horror vacui* que nos obliga a ver que "llenar la jarra, desde un punto de vista científico, significa cambiar un *contenido* por otro"[165]. Pero al pasar por alto el "vacío" como la *esencia de la jarra*, la ciencia "aniquila la cosa", se lleva por delante la *cosidad* de la "cosa" misma.

Pero en nuestra vida cotidiana y en el lenguaje ordinario decimos que este "vaso" o esa "jarra" están *vacíos*, para *llenarlos* luego de agua, zumo o vino: y esta no es una forma *equivocada* de hablar. Alguien no entendería el *lenguage-game* si respondiera: –"¡pero mira: no está *vacía*, está *llena* de aire! No es a *eso* a lo que nos estamos refiriendo. ¿Cómo se soluciona este aparente callejón sin salida? ¿Acaso *mentimos*, y hablamos con *falsedad*, cuando nos referimos al "vacío" del "vaso" o de la "jarra" en nuestra vida cotidiana y el lenguaje ordinario, y la ciencia nos revela la *verdad* o la *realidad* de las "cosas", esto es, que *todo está "lleno"* (de *aire*, o de lo que sea)? No: la ciencia es *una determinada* forma de ver las cosas, y como tal tiene *su* "momento de verdad", como también lo tiene la "experiencia fáctica de la vida", y el *puente* entre ambas tiene que ser *reconstruido*. Así las cosas, nosotros tenemos una propuesta de *reconciliación*: y es que en este preciso instante podemos apreciar claramente que el "vacío" en tanto que "adjetivo" *originario* de la *fenomenología de la existencia (material)* es "relativo" también en un segundo sentido. En efecto, no solo lo es en el sentido de un *pegajoso parásito que se adhiere* a "receptáculos" tales como la "jarra" y el "vaso" (como ya señalamos más arriba), sino que también es *relativo* en proporción al objeto que se *espera* de él. Así, tal y como veremos más claramente después en II.10, la "relatividad" *originaria* del "vacío" como *adjetivo* está íntimamente ligada con las *expectativas*. No *mentimos*, por tanto, ni nos *equivocamos* en nuestra forma de hablar cuando, en nuestra vida cotidiana y el lenguaje ordinario, decimos que esta "jarra" o ese "vaso" están *vacíos*, pues el *contexto presupone* que es de *líquido*, y el particular *language-game* que se esté jugando sobreentiende si es de agua, vino o zumo, pero en ningún caso de aire. En la experiencia fáctica de la vida, por tanto, *omitimos* o hacemos una *elipsis* del contenido relativo a la expectativa del "vacío", y nos permitimos decir: "esta jarra, o ese vaso están *vacíos (de X)*". Donde X puede ser agua, zumo o vino, según el caso, pero se sobreentiende que no es aire en este particular *language-game*. Por esto *no se equivoca en su forma de hablar* la "experiencia fáctica de la vida", como tampoco

[165] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 124.

lo hace la "ciencia". Son simplemente dos *formas diferentes* de ver las cosas, cada una con *su* "momento de verdad" Q.E.D.

En este sentido, nos hace Heidegger un último regalo al añadir que la visión científica de la "jarra" (las paredes y el fondo) implica reconocer una cierta *concavidad*: "la ciencia es vinculante (…) en la forzosidad de abandonar la jarra llena de vino y de poner en su lugar una *concavidad* en la que se expande el líquido"[166]. Aquí vemos claramente donde falla el análisis de Heidegger (o, por lo menos, se detiene), y lo que su *tecnofobia* no le permite identificar. Tanto el puro *cientificismo* (*solo existen* las paredes y el fondo) como el *heideggerianismo tecnófobo* (la *esencia* de la jarra es el acoger del vacío) representan formas igualmente *sesgadas* de ver la "cosa". De lo que se trata es de reconstruir el hilo umbilical que conecta la *fenomenología* con la *ciencia*, la *meta*-física con la *física*, y nuestra *experiencia fáctica* de la vida (así como nuestro lenguaje ordinario) con la *visión contemplativa* del mundo. Así pues, nosotros decimos Sí tanto a la *descripción científica* de la "jarra" como "concavidad" (las parades y el fondo), como a su *definición (me)ontológica* como "vacío" (la esencia de la jarra). Y, en un intento de *reconciliar* ambas, añadimos la *tesis*: el "vacío" *es* "concavidad". Aquí podemos ver claramente que Heidegger no puede dar ni un paso más en su reflexión sobre el "vacío" sin servirse de la inestimable ayuda de la ciencia, que *no trabaja en contra* de la visión fenomenológica de las "jarra", sino que la *complementa* al añadir que la *"forma" predilecta del "vacío" es la "concavidad"*. Y si le damos la mano a la "ciencia" (en vez de *rechazarla*, tal y como hace Heidegger), vemos cómo en realidad nos ayuda a *aprehender también la esencia fenomenológica* de la "cosa". Pues ahora podemos ver claramente porqué preferimos el "vaso" por encima de la "jarra" como caso paradigmático de "vacío", pues nos damos cuenta de que ningún "receptáculo" –incluso un *plato*– puede *acoger* o *recibir* "algo" sin una cierta *concavidad*. Este hecho se encubre en la "jarra" pues a veces está tapada por arriba. Pero la esencia del "receptáculo" no es su "convexidad" –esta es simplemente la parte que *protege*–, sino su "concavidad", que justamente le permite *recibir* o *acoger* "algo". En este sentido, prosigue Heidegger:

> Representábamos lo operante del *continente*, lo que *acoge*, el vacío, como una *concavidad* llena de aire. Éste es el vacío real, pensado desde el punto de vista físico: pero no es el vacío de la jarra. No dejamos al vacío de la jarra ser su vacío. No prestamos atención a aquello que en el *recipiente* es lo que *acoge*. No consideramos de qué modo el acoger mismo esencia. De ahí que, necesariamente, se nos escapara también aquello que la jarra acoge. El vino, para el modo de representar de la ciencia, se convirtió en mero líquido; éste se convirtió en un agregado de materias, algo general y posible en todas partes. Omitimos reflexionar sobre lo que la jarra acoge y sobre el modo como acoge. ¿Cómo acoge el vacío de la jarra? Acoge tomando aquello que se le vierte dentro. Acoge *reteniendo* lo que ha *recibido*. El vacío acoge de un modo doble: *tomando* y *reteniendo*. De ahí que la palabra 'acoger' tenga un doble sentido. Pero el tomar lo que se le vierte dentro y el retener lo vertido se

[166] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 125.

> copertenecen. Pero esta unidad está determinada por el verter hacia afuera, que es aquello a lo que la jarra como jarra está destinada. El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera. En cuanto tal, el acoger es propiamente como es. El verter hacia afuera de la jarra es escanciar. En el escanciar lo vertido dentro esencia el acoger del recipiente. El acoger necesita del vacío como de aquello que acoge. La esencia del vacío que acoge está coligada en el *escanciar (obsequiar)*. (…) El carácter de jarra de la jarra esencia en el obsequio de lo vertido. También la jarra retiene su esencia a partir del obsequio, aunque la jarra vacía no permite un verter hacia fuera[167].

Cuando se habla del artículo sobre *Das Ding* se suele correr demasiado rápido (en mi opinión) a explicar que lo que Heidegger está intentando pensar aquí es una *ontología relacional*, que suavice la férrea distinción entre "ser" y "devenir" por parte del *platonismo*, y ubique la "cosa" en medio de una "Cuaternidad" *en movimiento*: tierra, cielo, hombres y dioses. Así, por ejemplo, el "vaciar" de la jarra debe ser reducida a una *coligación en la simplicidad de los Cuatro*: "en la esencia de la jarra demoran tierra y cielo (…) En el obsequio lo derramado-y-*vaciado* demoran, cada uno de ellos de un modo distinto, los mortales y los divinos"[168]. Sin embargo, nosotros creemos que *no*, que el *casus generalis* no debe empañar la especificidad del artículo sobre "La cosa", donde Heidegger se está esforzando por pensar aquí, más genuinamente que en ningún otro lugar, el "vacío". Recapitulemos todo lo que hemos aprendido hasta este momento. Por ahora, aun no existe un *concepto* de "El Vacío" *absoluto*. En la experiencia *originaria* de la facticidad de la vida, solo hay un "vacío" *relativo*, que se adhiere como un "adjetivo" (dependiente y parasitario) a distintos *receptáculos*. Hemos elegido el "vaso" como el caso paradigmático del "receptáculo" en cuanto a tal, debido justamente a su "forma" *cóncava*. La esencia del "receptáculo" es *acoger*. Aun más, ahora Heidegger avanza un paso más al añadir que "acoger" tiene un doble sentido: *tomar* y *retener*. Nosotros lo traducimos con nuestras propias palabras: la esencia de la "forma" *cóncava* del "vacío" como *adjetivo* del "receptáculo" es: *recibir* y *guardar*.

Llegamos al final del camino, y vale la pena ponerlo otra vez de la forma más simple posible para que el lector esté en la misma página que nosotros, y retengamos que: vacío = relativo = adjetivo = vaso = receptáculo = recibir = concavidad = forma. El final del camino, como podemos que ver, tiene que ver con el concepto de "forma" (μορφή), pero aun nos quedan muchas cosas por decir acerca de los vasos, jarras, tarros de mostaza y casas, así como sobre lo cóncavo y lo convexo, para llegar a una teoría general de la "forma" del "vacío" (tal y como haremos después, en II.10). Por ahora, valga simplemente la pena apuntar que el análisis de Heidegger acaba donde (era previsible que) tenía que terminar: reconociendo, (*casi*) subrepticiamente, que el "vacío" de la "jarra" no era más que una metáfora por el de la "cosa" misma. Y este, en realidad, no era más que

[167] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 126.
[168] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 126.

una excusa indirecta para hacer el equivalente con esa *extraña* "cosa" en particular que es el *Dasein* humano. Así, de la misma manera que la "nada de la jarra" representa su esencia, la esencia del *Dasein* humano es la *muerte*, en tanto que "cofre de la nada": "la muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser"[169]. De la misma manera que la "jarra", por tanto, la esencia del ser humano también tiene un "vacío" en su interior, y este es el "cofre de la nada". Y la *muerte* es un "tesoro" (aunque pueda parecer paradójico a primera vista), porque si fuéramos "dioses", y viviéramos en la *eternidad*, no tendríamos que *elegir*. Pero estamos "condenados a ser libres" (porque nuestra existencia es *finita* y *limitada*), y de esta manera *la muerte nos "esencia"*.

6) El tarro de mostaza de Lacan

Complementemos el análisis de la "jarra" de Heidegger, pasando ahora al segundo momento que prometimos sobre la *"forma" cóncava del "vacío" como un adjetivo del "receptáculo"*: la lectura del *tarro de mostaza Bornibus* de Lacan –y que no por casualidad remite al artículo de Heidegger sobre *Das Ding*. Como es bien sabido, la "falta" es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis de Lacan, a su vez heredado de la *manque à être* de Sartre, quien a su vez lo extrajo de la mala traducción de *Ser y tiempo* por parte de Henry Corbin en 1937. Sin embargo, como ya anticiparemos en III.4.i. a propósito del problema de la com-*pletud* en Parménides, y recordaremos en la sección dedicada al psicoanálisis ya bien entrada la Edad Contemporánea, *la "falta" NO ES el "vacío"*. De Man decía que un "texto se deconstruye a sí mismo", y quizás por esta razón valga más la pena fijarse en el único y minúsculo lugar en que Lacan se ocupó explícita y deliberadamente del concepto de "vacío" –en el capítulo IX, no por casualidad titulado "*Creatio ex nihilo*", del *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*–, que en el resto de todos sus demás *Escritos* y *Seminarios*, donde se refiere en cambio repetidamente al término "falta" (*manque à être*). Como veremos, el análisis del *tarro de mostaza Bornibus* que allí se encuentra nos ayudará a distinguir, con una férrea línea de demarcación, esos dos conceptos, ya de buen principio, y a complementar la *fenomenología de la existencia (material)* del "vacío" como "adjetivo" en la *experiencia fáctica del trabajo*.

Cualquier profesor ha tenido alguna vez la sensación de haberse olvidado algo de crucial importancia cuando daba clase, y haber recordado solo después, al llegar a casa, que no había agotado el tema como se merecía. Con esta experiencia abre capítulo "*Creatio ex nihilo*", de apenas

[169] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, VII p. 131.

unas 20 páginas, el cual empieza recordando que, en preparación para la sesión del día 27 de enero de 1960 sobre el tema de la "sublimación" –que se definirá a su vez como la "elevación cualquier objeto a la dignidad de la Cosa"–, Lacan había estado leyendo la tarde anterior dos breves artículos de Klein: "Infant Analysis" (1923) e "Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse" (1929)[170]. Como si fuera abriendo una serie de muñecas Matrioshkas cada vez más pequeñas, Lacan se centrará sobre todo en este último, que se encuentra a su vez subdividido en dos partes: el análisis libreto de Collette para una ópera de Ravel, llamado *L'enfant et les sortilèges*, así como el psicoanálisis de un artículo de Karin Mikalis, justamente titulado "The Empty Space". Allí, este analista habla de una buena amiga suya, la pintora Ruth Kjär, quien se sumió en una profunda depresión justo después de casarse. Para nosotros son extremadamente interesantes los términos en los que describe su melancolía: "there is an *empty space* in me, which I can never *fill*"[171]. Un buen día, su cuñado vendería uno de sus cuadros, dejando precisamente un *espacio vacío* en la pared, con el que ella se sentiría inmediatamente identificada: "this left an *empty space* on the wall, which in some inexplicable way seemed to concide with the *empty space* within her. She sank into a state of the most profound sadness. The *blank space* on the wall caused her to forget her beautiful home, her happiness, her friends, everything. (…) The *empty space* grinned hideously down at her"[172]. Por supuesto, su melancolía solo se curaría el día en que decidió levantarse de la cama y pintar ese *agujero en la pared, llenando el vacío* que tanto se asemejaba al de su interior: "whilst the things were coming, she stood before the empty wall with a piece of black chalk in her hand and make strokes at random as they came into her head"[173]. Como veremos más extensamente en IV.2.d a propósito del *Periphyseon* de Eriúgena, una de las cosas más interesantes con las que está relacionado el "vacío" (a parte de la "libertad") es con la "creación" –ya sea la artística o la de Dios, cuando creó el mundo en 7 días *ex nihilo*. Por esta razón hemos venido insinuando que no podía tratarse de una casualidad que el capítulo IX del *Seminario VII: La ética del psicoanálisis* de Lacan se titulara, justamente, "*creatio ex nihilo*"[174]. De manera análoga, se dice que Odile Massé, en *Sortir du trou*, "propose un jeu aux participants à son atélier d'écriture avec una libre-association –une

[170] Véase: Klein, "The Psychological Principles of Infant Analysis" y "Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse". En: Mitchell (ed.), *The Selected Melanie Klein*, pp. 57-68, 84-94.
[171] Klein "Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse". En: Mitchell (ed.), *The Selected Melanie Klein*, p. 90.
[172] Mikalis, "The Empty Space". Citado en: Klein "Infantile Anxiety Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse". En: Mitchell (ed.), *The Selected Melanie Klein*, p. 91.
[173] Ibid.
[174] "Je me souviens qu'un soir où j'étais à dîner chez un descendant de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine il y a un peu plus d'un siècle à Paris, je rétonnais beaucoup en lui apprenant –et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est sans doute pas prêt de se relever de cet étonnement– que la science moderne, celle née de Galilée, n'avait pu se développer qu'à partir de l'idéologie biblique, judaïque, et non de la philosophie antique et de la perspective aristotélicienne" (Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 204).

création– autour du 'trou' qui a quelque chose à voir avec le vide"[175]. Y es en este preciso instante que, después de haber reseñado a Klein, Lacan pasa a comentar el artículo de Heidegger sobre *Das Ding*, y con ello volvemos de nuestro pequeño *détour* por el "agujero en la pared" hacia nuestra querida amiga, la "jarra".

> Nous allons nous rapporter à la fonction artistique peut-être la plus primitive, celle du *potier*. Je vous ai parlé la dernière fois de la boîte d'allumettes, j'avais mes raisons, et vous verrez que nous la retrouverons, et qu'elle nous permettra peut-être d'aller plus loin dans notre *dialectique sur le vase*. Mais le *vase* est plus simple. Il est certainement né avant la boîte d'allumettes. *Il est là depuis toujours. Il est peut-être l'élément le plus primordial de l'industrie humaine*. C'est sûrement un outil, un ustensile qui nous permet sans ambiguïté d'affirmer la présence humaine là où nous le trouvons. Ce vase qui est là depuis toujours, et dont on a fait usage depuis longtemps pour nous faire concevoir paraboliquement, analogiquement, métaphoriquement, les mystères de la *création*, il peut encore nous rendre service. Pour voir confirmée l'appropriation du vase à cet usage, reportez-vous à ce que Heidegger, le dernier venu dans la méditation sur le sujet de la création, nous présente quand il s'agit pour lui de nous parler de *das Ding* –c'est autour d'un vase qu'il nous développe sa dialectique[176]

Sin duda resulta curioso que "le vase" en francés mantenga una homofonía con el "vaso" en castellano, justamente el *specimen* que nosotros hemos elegido como el caso paradigmático de "receptáculo", en vez de la "jarra" de Heidegger. En lingüística se diría entonces que representan "falsos amigos", pues ambos comparten una misma etimología (*vasum*), pero divergen en cuanto a su significado actual. De esta manera, entonces, Lacan replica la misma "*dialectique du vase*" (un "vaso", para nosotros, y una "jarra", para Heidegger) que la que se puede encontrar en el artículo sobre *Das Ding*. Además, aquí se confirma mejor que en ningún otro lugar nuestra hipótesis inicial de que la *alfarería*, que está aquí "desde siempre", es la función artística más "simple" y "primitiva", "quizás el elemento más *primordial* de la industria humana", puesto que "nos permite afirmar sin ambigüedad la presencia de la humanidad allí donde la encontremos". Sin embargo, Lacan (como siempre) le añadirá un toque *pop*, que es de agradecer después de las metáforas tan "neolíticas" (como las llama Lacoue-Labarthe) que hemos encontrado en Heidegger (la cuaternidad, etc.), al poner "le *vase*" en la misma cadena equivalencial, por ejemplo, que una "caja de cerillas" o (como enseguida veremos) un "tarro de mostaza Bornibus". La esencia de todos ellos es que guardan un "vacío" en su interior. No obstante, ¿a qué se refiere Lacan cuando añade que esto revela los "misterios de la creación"? Ahora podremos ver claramente porqué hemos ido anticipando que no podía tratarse de una casualidad que el capítulo IX del *Seminario VII: La ética del psicoanálisis* de

[175] "Mais qu'est-ce qu'un trou? Un vide, un silence, un hiatus, un gouffre, une grotte? Pour qu'il y ait un trou, il faut qu'il y ait du plein autour! Quel plein? Quel trou? Et qu'y a-t-il au fond du trou? Peut-on passer à travers du trou? Tomber dans le trou? Tourner autour du trou? Boucher le trou?". Citado en: Fabre, *Peur de manquer*, p. 90.
[176] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, pp. 200-1.

Lacan se titulara, justamente, "*creatio ex nihilo*". Y es que el momento clave –que hemos descrito más arriba en nuestra *fenomenología material del trabajo del torno*– en que el alfarero coge la bola de arcilla con las manos y, presionando con los pulgares, *introduce un "vacío" en el centro*, es ahora utilizada como modelo para la *creatio ex nihilo* que acometió el Dios-alfarero:

> L'exemple du vase, si fondamental dans l'imagerie de l'acte *créateur*-je vous l'ai dit, ce sont toujours des auteurs à la limite du religieux et du mythique, et ce n'est pas là sans raison –le vase est fait à partir d'une *matière*. *Rien n'est fait à partir de rien*. Toute la philosophie antique s'articule là autour. Si la philosophie aristotélicienne nous est si difficile à penser, c'est qu'elle doit être pensée selon un mode qui n'omet jamais que la *matière est éternelle*, et que *rien n'est fait de rien*. (...) Or, si vous considérez le vase dans la perspective que j'ai promue d'abord, comme un objet fait pour représenter l'existence du *vide au centre du réel qui s'appelle la Chose, ce vide,* tel qu'il se présente dans la représentation, se présente bien comme un *nihil*, comme *rien*. Et c'est pourquoi le potier, tout comme vous à qui je parle, crée le vase autour de ce *vide* avec sa main, le crée tout comme le créateur mythique, *ex nihilo*, à partir du *trou*. Tout le monde fait des plaisanteries sur le macaroni qui est un *trou* avec quelque chose autour, ou encore sur les canons. Le fait de rire ne change rien à ce qu'il en est –il y a identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction dans le réel d'une *béance*, d'un *trou*[177]

Y esta es la clave: como ya hemos anunciado en la Introducción §4, pero veremos aun con más detenimiento en IV.2.a, a cada *época de la historia* del "vacío" le corresponde un *principio (me)ontológico* distinto sobre la "nada". *In concreto*, esto quiere decir en esta tesis que su primera parte *metafísica* quedará dividida en *dos grandes* "épocas": la Edad Antigua, donde veremos primar el principio de que "nada puede llegar a surgir de la nada" (*ex nihilo nihil fit*), y la Edad Media, donde se privilegiará en cambio el principio opuesto: la *creatio ex nihilo*. Así, aquí Lacan quiere llamar la atención sobre el hecho de que hay algo en la *introducción de un "vacío" en el centro* por parte del Dios-alfarero que es absolutamente impensable para la metafísica *plenista* de las "cuatro causas" de Aristóteles. En un determinado momento incluso, Lacan se divierte (como de costumbre) contando la anécdota de una vez que estaba cenando con un descendiente de banqueros reales y se quedó estupefacto cuando le insinuó (polémicamente) que la ciencia moderna de Galileo no hubiera podido desarrollarse fruto de la meta-*física* aristotélica, si no fuera por la introducción de la *creatio ex nihilo* judeocristiana[178]. Se vuelve a divertir una vez más Lacan explotando la analogía entre "Dios" y el "alfarero" que ya hemos encontrado un poco más arriba a partir de Hegel: "un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit que quand le Seigneur fit sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout, et vit que c'était bon. On peut en dire

[177] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 203.
[178] "Je me souviens qu'un soir où j'étais à dîner chez un descendant de ces banquiers royaux qui accueillaient Henri Heine il y a un peu plus d'un siècle à Paris, je rétonnais beaucoup en lui apprenant –et je l'ai laissé étonné jusqu'à ce jour, il n'est sans doute pas prêt de se relever de cet étonnement– que la science moderne, celle née de Galilée, n'avait pu se développer qu'à partir de l'idéologie biblique, judaïque, et non de la philosophie antique et de la perspective aristotélicienne" (Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 204).

autant du potier, après qu'il a fait le vase –c'est bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre c'est toujours beau"[179]. Así pues, en el séptimo día, el Dios-alfarero descansó. ¿Y qué contempló, en el *sabbath*? ¡Por supuesto no la "materia" de lo que había creado (las paredes y el fondo del vaso), sino más bien el "vacío" que había introducido en su centro! En conclusión, tenemos que: "l'introduction de ce signifiant façonné qu'est le vase, c'est déjà la notion tout entière de la création *ex nihilo*. Et la notion de la création *ex nihilo* se trouve coextensive de l'exacte situation de la Chose comme telle"[180]. Pero, nos podemos preguntar en este preciso instante: ¿por qué a Lacan le interesa tanto de repente "le vase" y el *alfarero*, así como todas las cuestiones teológicas relacionadas con la *creatio ex nihilo*? En efecto, para poder establecer una analogía con la operación que performa el "significante":

> Je veux simplement nous tenir aujourd'hui à la distinction élémentaire, dans le vase, de son usage utensile et de sa fonction signifiante. S'il est vraiment signifiant, et si c'est *le premier* signifiant façonné des mains de l'homme, *il n'est* signifiant, dans son essence de signifiant, *de rien d'autre* que de tout ce qui est signifiant –autrement dit, *de rien de particulièrement signifié*. Heidegger le met au centre de l'essence du ciel et de la terre. Il lie primitivement par la vertu de l'acte de la libation, par le fait de sa double orientation –vers le haut pour recevoir, par rapport à la terre dont il élève quelque chose. C'est bien là la fonction du vase[181]

En efecto, de la misma manera que Heidegger empleó la "jarra" como una excusa para hablar de la "cuaternidad" y la "muerte", también Lacan utilizará el "tarro de mostaza Bornibus" como una empresa-pantalla para tratar el "significante". ¡Todos instrumentalizan el "vacío" del "vaso" para "llenarlo" con sus propios temas, pero *nadie se detiene en él!* De hecho, una de las formas en las que se podrá leer esta tesis es como un largo intento de *demorarse en el "vacío" del "vaso"*, renunciando a la tentación de "llenarlo" con un "contenido" específico. Además, como ya hemos visto en II.4, la analogía entre los "vasos" y las "palabras" no es nueva, sino que ya se puede rastrear hasta San Agustín. Sin embargo, lo que sí que es nuevo que introduce Lacan es que el "contenido" del "significante" no es asociado (como comúnmente se suele hacer) con el "significado" que lo "llena", sino –y aunque pueda parecer paradójico, gracias a la reformulación que introducirá Heidegger en su artículo sobre "La cosa"– *justamente, con su "vacío"*. Ahora bien, si el "vaso" que produce el alfarero representa (tanto para nosotros, como para Lacan) *el primer* "significante", el "significante" que ha estado ahí *desde siempre*, el más *simple* y *primitivo*, el "significante" *primigenio, originario y primordial* de la vida humana, entonces, *en sí mismo*, este "significante" *no significa "nada"*. Es para entendernos, *el primer "significante vacío" de la historia*. Esto tiene que ser así, pues al ser *el*

[179] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 205.
[180] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 205.
[181] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 201.

primero, no tiene nada más a lo que referirse, ni de lo que diferenciarse, ya que (como sabemos por Saussure) *identidad "es" diferencia*, y un significante solo extrae su significado de su *relación con otros significantes* en una "totalidad lingüística". Este es el punto en que, para decirlo en lacaniano, la "falta" *de significante* se convierte en el significante *de la "falta"*. Pero, ¿qué quiere decir, exactamente, este *rien de particulièrmenet signifié*?

> Ce *rien de particulier* qui le caractérise dans sa fonction signifiante est bien dans sa forme incarnée ce qui caractérise le vase comme tel. C'est bien le *vide* qu'il crée, introduisant par là la perspective même de le *remplir*. Le *vide* et le *plein* sont par le vase introduits dans un monde qui, de lui-même, ne connaît rien de tel. C'est à partir de ce signifiant façonné qu'est le vase, que le *vide* et le *plein* entrent comme tels dans le monde, ni plus ni moins, et avec le même sens. C'est ici l'occasion de toucher du doigt ce qu'a de fallacieux l'opposition du prétendu concret et du prétendu figuré –si le vase peut être *plein*, c'est en tant que d'abord, dans son essence, il est *vide*. Et c'est très exactement dans le même sens que la parole et le discours peuvent être *pleins* ou *vides*. Voilà ce que nous approchâmes à un certain congrès de Royaumont, quand j'insistais sur le fait que le pot de moutarde a pour essence, dans notre vie pratique, de se présenter comme *pot de moutarde vide*[182]

El recuerdo infantil que para Lacan bien puede representar aquí este "tarro de mostaza Bornibus" yo lo tengo, en cambio (y espero que el lector me acompañe también), con esos cristalinos frascos de mermelada *Bone Maman*. La cuestión es que eran tan bonitos que, cuando yo era pequeño, recuerdo a mi madre lavarlos después de terminarlos, con el único propósito de guardarlos. El punto que hay que retener aquí es que nos seguiríamos refiriendo a ellos para siempre como "potes de mermelada", aunque ahora estuvieran *vacíos*. Y esto es exactamente a lo que Lacan se está refiriendo con el "significante": el "vacío" del "continente" no es una cuestión *accidental*, dependiendo de si tiene un determinado "contenido" o no, sino que es *constitutivo*. El "vacío" es la esencia del "vaso", esté "lleno" o no. Como dirá Lacan en otro lugar, la esencia de la Cosa es la no-Cosa. Por esto ha podido decir antes también que lo Simbólico es la creación de un "agujero" en lo Real. Como vemos, de nuevo, nos volvemos a encontrar con los términos que ya delineamos en la Introducción §34: *horadar* y *agujerear*. ¿Cómo se filosofa con un punzón, entonces? Ahora lo vemos más claro: como el Dios-alfarero que, en la fenomenología existencial (material) de la experiencia fáctica del trabajo de torno, crea (*ex nihilo*) un "vacío" en el centro. Este vacío es la "palabra", pues no por casualidad "en el principio (ἀρχῇ) era el Verbo (Λόγος)" (Juan 1:1). Cuidado: no por razones religiosas o teológicas, sino estrictamente *psicoanalíticas*. Propiamente hablando, lo Real se parece extremadamente al "Ser" heideggeriano, donde recordemos que su principal característica es que *no le "falta" nada*, no porque este sea *pleno* o *perfecto*, sino porque está

[182] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 202.

más allá de cualquier distinción entre "presencia" y "ausencia"[183]. Es lo Simbólico –la palabra, el significante, el lenguaje– lo que, como el Dios-alfarero, introduce una "falta", un "agujero" o un "vacío" en lo Real. Sin embargo, ¿cómo entender este registro donde aun *no "falta" nada*? En una importante cita que volverá con fuerza III.4.i, aunque por razones distintas, el gran comentador de Lacan, Stavrakakis, nos ayuda a entender este difícil pasaje del *Seminario VII: La ética del psicoanálisis:*

> In other words, it is the signifier as such, as instituted through symbolic castration, that introduces the idea of recapturing fullness, a fullness which is desired exactly because it is posited as lost/sacrificed. This fullness is in fact impossible to recapture because it was never part of ourselves. Even the pre-symbolic real in which nothing is lacking should not be conceived as a stage of fullness. In *Crucial Problems for Psychoanalysis* it is clearly stated that the real should not be understood as a raw and opaque mass. As Lacan also points out in his seminar on *Anxiety*, the nonlacking character of the real does not mean that the real is always full. On the contrary, it is plausible to conceive the real as full of holes. What it means is that it does not lack anything. There is no lack or absence in the real. Lack is introduced then at the intersection of the real with the symbolic. It is the symbolic that entails lack. Lack emerges in and through the symbolisation of the real. Before the introduction of the symbolic there is no lack and that is why we know that the real is not lacking; if it was lacking, lack would be introduced without the symbolic or before the introduction of the symbolic. The real is related to lack exactly because in the process of symbolisation, the signifier produces the signified, creating the imaginary illusion of attaining the lost real[184]

Ahora bien, en este preciso instante, nos podríamos preguntar: "falta"… *¿de qué?* Stavrakakis nos vuelve a echar una mano:

> How should we see the status of this lack in the Other? Surely every lack has to be the lack of something. So is this Lacanian lack also the lack of something? And what can this 'something' be? In Lacan, this lack is, first of all, a lack of jouissance, the lack of pre-symbolic, real enjoyment which is always posited as something lost, as a lost fullness, the part of ourselves that is sacrificed/castrated when we enter the symbolic system of language and social relations[185]

Y aquí encontramos la respuesta a nuestra ansiada pregunta. En efecto, por el "principio de intencionalidad", la "falta" (*manque à être*) implica que tiene que ser siempre *falta de "algo"*. Pero, *¿de qué?* En Lacan solo puede ser falta de "goce" (*jouissance*). De esta manera, el "agujero" que el *Dios-alfarero crea* en lo Real, mediante lo Simbólico de la "palabra", representa una *falta de* "goce" (*jouissance*). Obviamente, donde quiere llegar Lacan con todo esto es al concepto de "sublimación", que será definido finalmente como "otorgarle a un objeto cualquiera el estatuto de la Cosa (*das*

[183] "Esencialmente nada puede *faltar* a la existencia, no porque ella sea *perfecta*, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí" (Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 299).
[184] Stavrakakis, *Lacan and the Political*, p. 44.
[185] Stavrakakis, *Lacan and the Political*, p. 41-2.

Ding)". Recordemos que, aunque la "Sublimación" es la principal cura que propone el psicoanálisis, fue el único artículo sobre los procesos psíquicos fundamentales que Freud nunca se atrevió a escribir –como sí hizo, en cambio, sobre "La negación", "La represión", etc. Sin embargo, decir que la "falta" es falta de "goce" (*jouissance*) a nosotros nos parece *ya decir demasiado*, pues justamente el principal propósito de esta tesis es impugnar el "principio de intencionalidad" por el cual toda "falta" es siempre *falta de* "algo". De hecho, una de las maneras en que se puede leer esta tesis es como un intento de desarrollar la sentencia de Heidegger, que se puede encontrar en "¿Qué es metafísica?", de que hay una "nada que es más originaria que el no y la negación"[186]. Pero Heidegger también corre a entender esta "nada" mediante el "estado-de-ánimo" (*Stimmung*) de la "angustia" (*Angst*) y a nosotros esto nos vuelve a parecer una forma de "llenado" –*psicologista* o *anímico*, en este caso. Pero, de la misma manera que el "vacío" del "vaso" puede aguantar distintos *líquidos* tales como el agua, el zumo o el vino, también hay un "vacío" del "significante" que es más *originario* y *fundamental* (o más *libre*, para decirlo de otra forma) que su reducción a una *falta de* "algo", ya sea esto *jouissance*, "significado", Dios –o cualquier otro "contenido" con el que se pretenda *llenar* este "continente". Vamos a mantener la "*indiferencia* referencial" sobre el "vacío" del "vaso" que tanto le importaba a Heidegger en otros casos en los que practicaba fenomenología. En este sentido preciso, *la "falta" NO ES el "vacío"*, y por esto nos vamos a esforzar en esta tesis por *permanecer* en el "vacío" del "vaso", *sin correr demasiado rápido a llenarlo* con cualquier "contenido" que se precie, o *demorarnos* en el "agujero" en la pared, *sin correr a pintarlo*.

7) La casa

Pero nos hemos ido demasiado lejos con la metáfora del "significante" de Lacan. Si nuestro principal objetivo en esta tesis es *demorarnos* en el "vacío" del "vaso", sin correr demasiado rápido a "llenarlo" con cualquier "contenido" que encontremos a la mano, debemos *regresar y mantenernos* firmemente en la *fenomenología de la existencia (material)* del "vacío" como un "adjetivo" de la *experiencia fáctica del trabajo*. Hasta ahora, nuestro camino había conducido al reconocimiento de la "concavidad" como una *forma originaria del "vacío" de la "jarra"*. Sin embargo (como sabemos por Hegel), pensar en *algo* es ya pensar en su *contrario*, puesto que al pensar en "algo", pensamos en su "límite", y al pensar en este estamos pensando ya en lo que se sitúa "más allá" de él. De esta manera, ahora estamos en disposición de darnos cuenta de que la "concavidad" no es la *única* forma predilecta del "vacío" como "adjetivo", y que aun habría una *segunda* forma posible, aunque igual de *originaria* y *fundamental* que la primera: la "convexidad". Y si a una la asociamos con el "vaso", a la otra la

[186] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 97.

vamos a identificar con la "casa" –como caso paradigmático de un "receptáculo" *convexo* por antonomasia. De esta manera, uno podría pensar que, de la misma manera que extrajimos el "vacío" *cóncavo* del análisis de la "jarra" a partir del escrito sobre "La cosa" (1950) de Heidegger, ahora podríamos sonsacar el "vacío" *convexo* de la "casa" a través del otro gran escrito que aparece en *Conferencias y artículos*, el cual, justamente, trata sobre la arquitectura: *Construir, Habitar, Pensar* (1951). Sin embargo, lo más curioso de todo es que en el breve año que separa la publicación de ambos dos artículos, el "vacío" *desaparece*. Es como si, con los bombardeos que seguramente acompañaron a Alemania en este difícil año entre 1950-1951, el concepto de "vacío" se hubiera *esfumado* también con ellos. Uno pensaría que, si el "vacío" se había puesto como esencia de la "jarra" en el artículo sobre "La cosa", también se podría hablar del "vacío" de la "casa" en el escrito *Construir, Habitar, Pensar*. Sin embargo, el "vacío" no aparece ni una sola vez en este texto. Por el contrario, todo vuelve a estar tan "lleno" como siempre, y el todopoderoso Ser coge las riendas. *Circulen, dispérsense: aquí no ha pasado nada*:

> *Bauen, buan, bhu, beo* coincident con nuestra palabra *bin* ('yo soy') en las variantes: *ich bin* ('yo soy'), *du bist* ('tú eres'), la forma de imperativo *bis, sei* ('sé'). ¿Qué significa entonces *ich bin* ('yo soy')? La antigua palabra *bauen*, a la cual pertenece el *bin*, responde: '*ich bin*', '*du bist*' quiere decir: 'yo habito', 'tú habitas'. El modo como tú eres y yo soy, la forma en que nosotros los humanos *somos* sobre la tierra es el *buan*, el habitar. Ser un ser humano significa: estar sobre la tierra como mortal, es decir, habitar. La antigua palabra *bauen* nos dice que el hombre *es* en la medida en que *habita*. Esta palabra *bauen* significa *al mismo tiempo* proteger y cuidar; preservar y cultivar –como en el caso de labrar el campo el campo y el cultivar de una viña[187]

"Ser" (humano) significa "habitar" –*business as usual*. Es como si el "abismo" que se había entreabierto por un momento en el artículo sobre "La cosa" –y que se volvería a abrir aun en determinados intersticios en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* y *El arte y el espacio*– rápidamente se hubiera vuelto a cerrar al tratar del "habitar" *sobre la tierra*. (Es obvio lo que estoy insinuando aquí, pero ya lo veremos más claramente demostrado en III.3.a). No obstante, una de las cosas más interesantes que hace Heidegger en *Construir, Habitar, Pensar* es (como siempre) invertir la "razón instrumental" que subordina el "medio" (*construir*) al "fin" (*habitar*). Esta es la razón por la que (paradójicamente) la crítica a la "razón instrumental" por parte de la Teoría Crítica y la deconstrucción de la "metafísica de la presencia" a veces casan (sorprendentemente) bien juntos –aunque su combinación aun es un terreno en gran medida por explorar. Así pues, apunta Heidegger: "el construir no es solo un medio y una forma para el habitar. El construir ya es en sí mismo un habitar"[188]. Y esta es la razón también por la que la radical concepción del "espacio"

[187] Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 17.
[188] Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 13.

(*Raum*) que Heidegger desarrolló en *Ser y tiempo* ha influido tan terriblemente sobre arquitectos contemporáneos, como se puede ver reseñado en *Heidegger sobre la arquitectura* de Sharr, en general, o en las maravillas que construyó Peter Zumthor, en particular[189]. Sin embargo, como ya vimos que también pasaba con "La cosa", en realidad, a Heidegger en todas sus *Conferencias y artículos* de la década de los 50, el tema en cuestión le da completamente igual, y rápidamente corre a utilizarlo como excusa para explicar su nueva teoría de la "Cuaternidad": "en el salvar la tierra, en el acoger el cielo, en el esperar a los divinos y en el conducir de los mortales acontece el habitar como la cuádruple preservación de la cuaternidad. Preservar quiere decir: custodiar la cuaternidad en su esencia. Lo custodiado tiene que ser *protegido*"[190]. Aun no sabemos nada sobre qué significa "habitar" en una "casa", pero ya es la segunda vez que ha aparecido el verbo "proteger". Curioso: quedémonos con esto por ahora.

8) El nido y la concha

Pero seguramente el mejor ejemplo de lo que significaría hacer una verdadera *fenomenología de la existencia (material)* del "habitar" en una "casa" nos lo ofrece Bachelard, en *La poétique de l'espace*, donde intenta aplicar su recientemente descubierta nueva metodología de la "imaginación poética" al caso del "hogar". El personaje de Bachelard es fascinante, y la mejor demostración que haya habido nunca de que no es verdad lo que dicen los niños en el colegio, cuando tienen que elegir entre ciencias o humanidades, de que "si vales, vales, y sino a sociales". Pues recordemos que Bachelard empezó, como físico y químico, estudiando la más dura "filosofía de la ciencia", y se fue moviendo progresivamente hacia una forma de hablar más "fenomenológica", "imaginativa" o "poética" *por necesidad*, porque en la ciencia no encontraba las palabras para lo que *quería expresar*. Así pues, si antes veíamos a la ciencia reducir la "jarra" a sus *paredes y fondo*, ahora la arquitectura bien podría describir una "casa" como la simple conjunción de sus *paredes, suelo y techo*. No obstante,

[189] "Heidegger habló en una reunión de profesionales y miembros del mundo académico en un congreso celebrado en Darmstadt en 1951. Hans Scharoun –luego arquitecto de la sede de la Orquesta Filarmónica de Berlín (la Philharmonie) y de la Biblioteca Nacional de Alemania– anotó en su programa encendidos comentarios, entusiasmado con la charla de Heidegger a sus amigos y conocidos. El debate –que tanto inspiró a Scharoun– se imprimió más tarde como un ensayo titulado *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*. Reeditado hasta nuestros días y traducido a muchos idiomas, el texto influyó en más de una generación de arquitectos, teóricos e historiadores durante la segunda mitad del siglo XX. Cuando Peter Zumthor se deshace en elogios sobre el potencial atmosférico de los espacios y los materiales; cuando Christian Norberg-Schulz escribe sobre el espíritu del lugar; cuando Juhani Pallasmaa habla sobre 'los ojos de la piel'; cuando Dalibor Vesely razona sobre la crisis de la representación; cuando Karsten Harries reivindica unos parámetros éticos para la arquitectura; cuando Steven Holl habla de fenómenos y pinta acuarelas que evocan experiencias arquitectónicas: todas estas influyentes figuras están respondiendo en cierto modo a Heidegger y a sus nociones del habitar y del lugar" (Sharr, *Heidegger sobre la arquitectura*, pp. 19-20). Véase también: "Heidegger y los arquitectos", ibid. pp. 141-172.

[190] Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 25.

en contra de esta forma de ver las cosas (*contemplativa*, en vez de *experiencial*), Bachelard define la "casa" como una "topofilia", es decir, como ese "espacio" que nos hemos reservado para ser "felices" (*bonheur*)[191]. Si Heidegger criticaba a la filosofía que siempre pasara por alto el "hecho" (*Faktum*) del "mundo" (*Welt*), Bachlerad repite este mismo gesto, pero de una forma un poco más humilde, y a la vez más radical: los filósofos, tan interesados por el *macro-cosmos* del "universo", han pasado por alto el *micro-cosmos* de su propia "casa". El *Dasein*, antes de ser "arrojado" al mundo, es abrigado por una "casa"[192]. De esta manera, Bachelard consigue especificar un poco más en qué consiste exactamente la "felicidad" (*bonheur*) que proporciona el "hogar": "la maison abrite la rêverie, la maison *protège* le rêveur, la maison nous permet de rêver en paix"[193]. En efecto, una "casa" *protege* los "sueños": el "hogar" es aquel espacio que hemos decidido apartar del mundo para permitirnos "soñar". ¡De nuevo aparece, por tercera vez, la palabra "protección"!

Bachelard propone entonces su primera oposición, de las muchas que recorrerán *La poétique de l'espace*: "dentro / fuera" (*dedans / dehors*), puerta "cerrada / abierta" (*fermée / ouverte*), "cajones / cofres / armarios" (*tiroirs / coffres / armoires*), "intimidad / inmensidad" (*intimité / inmensité*), etc. Pero lo que más nos interesa ahora es la primera que hará entre el "sótano" (*cave*) y el "ático" (*grenier*). Esta distinción es más fácil de explicar a partir del análisis que hizo Zizek de la película *Psycho* de Hitchcock, en *The Pervert's Guide to Cinema*. Analiza allí el filósofo esloveno que las tres plantas de la casa de Norma Bates se corresponden, en el fondo, con las tres instancias de la meta-psicología freudiana: el "sótano" se corresponde con el *Ello* (donde Norman asesinó a su madre), la "planta principal" es el equivalente del *Ego* (donde Norman recibe al detective como si fuera una persona normal). ¿Y el "ático", entonces? Obviamente representa el *Supergo*, donde Norman se transforma en su madre, copiando su vocecita chillona. De forma menos lúgrube, entonces, Bachelard asocia el "sótano" con la imaginación más profunda e *inconsciente*, y el "ático", con la racionalidad más elevada y *consciente*: "la cave, on lui trouvera sans doute des utilités. On la rationalisera en énumérant ses commodités. Mais elle est d'abord l'*être obscur* de la maison, l'être qui participe aux puissances *souterraines*. En y rêvant, on s'accorde à l'irrationalité des *profondeurs*"[194]. Curiosamente, no se da cuenta Bachelard de que la "cave" (sótano) comparte etimología con una "cueva" en castellano, pues proviene del latín *cavea* ("recinto cerrado, cavidad") y está emparentado con *cavus* ("hueco"). Y es que si la "casa" es la *forma originaria* del "vacío" (*convexo*), la "cueva" es su forma aun más *primigenia*. No se da cuenta, por tanto, Bachelard (por razones de *horror vacui* que

[191] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 17.
[192] Bachelard, *La poétique de l'espace*, pp. 24, 26.
[193] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 26.
[194] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 35.

veremos enseguida) que lo que comparten tanto el "ático" como el "sótano" –al igual que cualquier otra parte de una "casa", en realidad–, antes de ser *llenados* por muebles es, justamente, su "vacío".

Pero más interesante aun resulta para nuestros propósitos la segunda oposición entre distintos tipos de "casa" que propone Bachelard, y que es la existente entre *le nid et la coquille*. En efecto, la diferencia entre un "nido" y una "concha" reside en que el primero es un hogar "abierto y acogedor", mientras que el otro es "cerrado y protector". ¡Ya es la cuarta vez que nos encontramos con el término "protección", de nuevo! Pero no se percata aquí Bachelard que la diferencia entre estos dos tipos de "casa" reside, en su nivel más fundamental, con la diferencia entre la *forma cóncava* y *convexa* del "vacío". Por esto incluso el propio Bachelard se ve obligado a acabar reconociendo que el "nido" no es propiamente hablando una "casa", pues está *abierto* a las *amenazas* que provienen del *cielo*. Y es que, de la misma manera que localizamos la esencia de la *forma cóncava del "vacío" del vaso* en el *recibir*, ahora podemos ver definitivamente que la esencia de la *forma convexa* del "vacío" de la casa es el *proteger*. A ambos les une un sentido originario de *guardar* –que no es más que la esencia del "vacío", en general–, lo único que uno lo hace *recibiendo* el agua que cae del cielo, mientras que el otro lo hace *protegiéndose* de ella. En efecto, en la *experiencia originaria de la facticidad de la vida*, los seres humanos buscaron res-*guardo* para *protegerse* de la lluvia encontrando una cueva donde hacer un fuego. Encontrar esta cueva es ya en sí mismo un *trabajo* –parecido al que hace el molusco cuando construye su "caparazón" (*coquille*)–, cuya forma básica no por casualidad es la *convexidad*, pues necesariamente tiene que protegerse del *exterior*: "peut-il qu'un être soit vivant dans la pierre, vivant dans ce morceau de pierre ? Cet étonnement, on ne le revit guère. La vie use vite les premiers étonnements. D'ailleurs, pour une coquille 'vivante', combien de coquilles mortes! Pour une coquille habitée, combien de coquilles vides ? Mais la coquille vide, comme le nid vide, appelle des rêveries de refuge"[195]. Así pues, contrariamente a lo que dice el refrán popular, *una "casa" siempre se empieza por el tejado*. La "concavidad" implícita en el *levantar del suelo*, o el *recibir* de los huéspedes, es secundaria: pues la función primigenia es *proteger* y res-*guardar* del cielo.

¿Por qué Bachelard no vio esto? Muy sencillo (como siempre): porque el prejuicio metafísico del *horror vacui* le impidió ver que la esencia de una "casa" es de hecho, su "vacío". Hablando de *cajones*, por ejemplo, Bachelard asevera: "un tiroir vide est inimaginable. Il peut simplemente être pensé"[196]. Y resulta más curioso aun teniendo en cuenta que, hacia el final del ensayo, exclama: "le vide, cette matière de la possibilité d'être!"[197]. Pero la "fenomenología" le sirve aquí a Bachelard como excusa, tal y como ya vimos también en Heidegger (o en el último Husserl,

[195] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 107.
[196] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 19.
[197] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 196.

el del *Lebenswelt*), para *llenarlo* todo de "experiencia" y "vivencia": "pour les grands rêveurs de coins, d'angles, de trous, rien n'est vide, la dialectique du plein et du vide ne correspond qu'à deux irréalités géométriques. La fonction d'habiter fait le joint entre le plein et le vide. Un être vivant emplit un refuge vide. Et les images habitent. Tous les coins sont hantés, sinon habités"[198]. Asocia Bachelard la "fenomenología" a la "experiencia" *plena*, mientras que relega (como veremos en incontables ocasiones a lo largo de esta tesis) el "vacío" al "espacio" *muerto* y *abstracto* de la geometría: "la sphère du géomètre est la sphère vide, essentiellement vide. Elle ne peut nous être un bon symbole pour nos études phénoménologiques de la rondeur pleine"[199]. No se le ocurre a Bachelard que pueda haber también una *experiencia vivencial* del "vacío", tal y como estamos ensayando nosotros aquí en esta *fenomenología de la existencia (material)*.

Pero el prejuicio metafísico incuestionado de que *natura abhorret vacuum* va más allá de la fenomenología de Heidegger y Bachelard y permea la inmensa mayoría de bibliografía secundaria y literatura especializada sobre la cuestión de la "casa". Un breve vistazo a los índices de los más recientes e importantes ensayos publicados acerca del "hogar" ya nos muestra la absoluta exclusión del "vacío" de las partes constituyentes de una "casa". Por ejemplo, incluso Coccia, en su magnífica *Philosophie de la maison*: "3) Salles de bains et toilettes 4) Les choses de la maison 5) Armoires 6) Jumeaux 7) Poudre blanche 8) Réseaux sociaux 9) Chambres et couloirs 10) Animaux domestiques 11) Jardins et forêts 12) Cuisines". *Todo bien "lleno" hasta reventar*, lo cual es curioso, porque si una "casa" no tuviera (ni que fuera) una pequeña porción de "vacío", no habría *lugar* donde *moverse*, por no decir *bailar*. Sin duda, se trata de un caso paradigmático de lo que Heidegger llamaría "*caída* en el Ente": la descripción de una "casa" termina con la lista de sus "cosas" o "habitaciones" *llenas*, pero su "condición de posibilidad", *el vacío, es denegado. Simplemente no "se ve"*. Avanza por lo menos un pasito más Rybczynski, en su *Home: A Short History of an Idea*, al introducir, dentro de un índice parecido al de Coccia, un noveno capítulo dedicado a la "Austeridad". Allí ubica en el ascenso de la burguesía a lo largo del s. XVII la actual tendencia de llenar una "casa" hasta reventar, de muebles de "diseño" y otros utensilios:

> There was something about these seventeenth-century interiors that precluded a true feeling of intimacy, however. Medieval emptiness had been filled with chairs, commodes, and canopied beds, but in an almost thoughtless way. These crowded rooms were not really furnished. It is as if the owners had gone on a shopping spree and the next day discovered that there was not enough space for all their impulsive purchases. This was the result of the sort of bourgeois nervousness that Abraham Bosse satirized in his engravings, which depict people who are always, to some extent, acting, and for whom the house is above all a setting for social theater[200].

[198] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 133.
[199] Bachelard, *La poétique de l'espace*, p. 211.
[200] Rybczynski, *Home: A Short History of an Idea*, p. 40.

Sin embargo, esta reflexión no conduce mucho más allá, pues Rybczynski tiene el mismo *horror vacui* que permea tanto a Heidegger como a Bachelard: "only when a chapter is finished, and my desk is once again immaculately empty, do I feel a sense of unease. Like a blank page, a neat desk can intimidate"[201]. Es curiosa esta anécdota pues (al menos en mi caso) yo tengo la experiencia diametralmente opuesta: solo me quedo tranquilo cuando mi escritorio queda completamente *vaciado*, después de terminar un proyecto. ¿Significaría esto que Carnap tenía razón en su crítica a Heidegger, al reducir la *metafísica* a una mera "descripción de un estado de ánimo" personal? ¿No existirían, entonces, lo "vacío" y lo "lleno" de una casa, sino que no serían nada más que dos formas distintas de ver las cosas, exclusivamente subjetivas? Para responder esta difícil pregunta debemos adentrarnos de nuevo en el libro de Coccia. Por suerte, leer un texto de filosofía es poder ver como un autor camina sobre hielo, y el suelo se va resquebrajando debajo de los pies. Por esto, no toda la *Philosophie de la maison* es reducible al *horror vacui* que angustia tanto a Coccia, y el "vacío" lucha por salir a la luz en determinados momentos de la "casa" –pues es portador de una "verdad", que quiere expresarse. Aquí podemos ver claramente porqué, como ya anticipamos en la Introducción §2, el "vacío" tiene que ser *renegado* –y no simplemente *olvidado* o *forcluido*. Pues sale a la luz necesariamente el "vacío", no por casualidad, en la parte dedicada a los "amantes": "je me retrouvais alors seul, avec l'agent me faisant visiter, dans ces espaces parfois *vides*, mais bien plus souvent pleins des traces et des signes de toutes les vies qui les avaient habités puis abandonnés"[202]. Y no nos puede sorprender tampoco que vuelva a salir en el cuarto de baño, cuando Coccia recuerda la *angustia* asociada con las primeras experiencias masturbatorias adolescentes: "la salle de bains est la pudeur pervertie, faite d'embarras et de culpabilité, qui *vide* la scène de la découverte du genre, c'est-à-dire de la relation fragile que chacun de nous doit chaque jour inventer avec son organe sexuel"[203]. Por último, vuelve a salir, esta vez ya explícitamente como *miedo* ante los largos pasillos *vacíos*: "pendant de nombreuses années j'ai eu peur de n'être qu'un long couloir, un espace vide, où rien n'était vraiment à moi, sans rien d'intime"[204]. Pero sin duda el momento en el que mejor desarrolla el *horror vacui* es más largo, así que valga la pena citarlo *in extenso*. Habla allí Coccia de la experiencia que tuvo cuando recibió una importante beca (¡en Friburgo, de todos los lugares!), y tuvo que vivir durante una semana entera en un inmenso *loft* sin muebles:

> Le seul problème résidait dans ce que l'appartement était complètement vide. Il n'y avait rien : ni lit, ni matelas, ni chaise, ni même une assiette ou une fourchette. Rien. Aucun des objets qui

[201] Rybczynski, *Home: A Short History of an Idea*, p. 17.
[202] Coccia, *Philosophie de la maison*, p. 37.
[203] Coccia, *Philosophie de la maison*, p. 59.
[204] Coccia, *Philosophie de la maison*, p. 140.

peuplent nos maisons ou les chambres d'hôtel. J'avais imaginé que j'allais vivre dans une navette spatiale et je me retrouvais dans le vide de l'espace. Je n'avais pas suffisamment d'argent pour commencer à le meubler, ni pour aller à l'hôtel, et je ne connaissais personne en ville. C'est ainsi que j'ai vécu pendant une semaine dans une idée platonicienne de l'espace plutôt que dans une véritable maison.

Ç'a été pour moi l'expérience la plus importante de ces dernières années. J'ai compris au cours de ces jours que l'espace dans sa pureté géométrique était physiquement inhabitable. J'avais une maison dans laquelle le plus élémentaire des gestes de la vie était impossible. Il était impossible de dormir parce que le sol était trop dur et trop froid : pour ce faire il aurait fallu des couvertures, un coussin, un pyjama et surtout un matelas. J'avais besoin de choses, et non d'espace. Même y travailler était impossible : j'aurais eu besoin d'une table, d'une chaise, d'un ordinateur, d'une lampe. De choses. Il était impossible de manger : impossible de cuisiner parce qu'il n'y avait pas de casseroles. Impossible de manipuler les aliments seulement avec les mains, sans couteaux, fourchettes et cuillères. Il était impossible, surtout, d'y demeurer longtemps : la contemplation du vide est obscène, insupportable, assourdissante.

En réalité, la forme-maison –le sol, le toit, les murs– est, par définition, l'inhabitable. Il s'agit d'une abstraction : parce qu'au lieu de se fonder sur la réalité des gestes et du monde de choses et de sentiments qui peuplent la vie de chacun d'entre nous, elle les réduit à un fait purement géométrique. De fait, l'espace, d'un point de vue moral, n'existe pas. Nous ne le rencontrons jamais. Nous habitons un monde qui est toujours peuplé d'autres êtres humains, de plantes, d'animaux et des objets les plus disparates. Et ces objets ne sont pas des morceaux d'étendue : ils ne se limitent pas tant à occuper un volume qu'ils ne l'ouvrent, le rendent possible. Le lit, les plats, la table, l'ordinateur, le frigo rendent réelle une dimension qui autrement est seulement imaginaire et abstraite : une pure projection mentale dans laquelle il est littéralement prohibé d'entrer et impossible d'habiter. Nous n'habitons vraiment que les choses. Ce sont les objets qui hébergent notre corps, nos gestes, qui attirent nos regards, qui nous empêchent de nous heurter à la surface carrée, parfaite, géométrique de la maison, qui nous protègent de sa violence. La maison-boîte est, d'un point de vue technique, une forme de désert, une structure purement minérale.

Cette expérience m'a enseigné que l'espace domestique n'est pas de nature euclidienne. Les déplacements de mon corps chez moi ne suivent pas la géométrie que j'ai étudiée à l'école : les choses qui habitent nos appartements ne sont pas des extensions, mais des aimants, des attracteurs, des sirènes qui piègent et envoûtent l'espace domestique par leurs mélodies irrésistibles et le transforment en un champ de force constamment instable, un réseau d'influence sensible qui ne nous relâche qu'une fois que nous avons refermé derrière nous la porte de notre foyer. Voilà pourquoi les jours où nous sortons moins qu'à l'habitude nous nous sentons épuisés. Rester chez soi implique de résister à toutes les forces que les choses exercent les unes sur les autres ainsi que sur nous. La vie au foyer est résistance, en un sens électrique et non mécanique : nous sommes un filament de tungstène traversé par la force des choses, et nous nous allumons et nous éteignons grâce à elles[205].

Como hemos dicho antes, cuando Coccia reconoce que "j'avais besoin de choses, et non d'espace. (…) Nous n'habitons vraiment que les choses" representa un caso paradigmático de lo que Heidegger seguramente llamaría una "caída en el Ente". De esta manera, la esencia de la "casa" es reducida a sus "cosas". Aunque aquí por lo menos sí que *se ve* el "vacío", *se siente* o, mejor: *se sufre*

[205] Coccia, *Philosophie de la maison*, pp. 66-8.

(en el sentido de *pathos*). (¿Acaso es este *horror angustiado* la única forma de "percibirlo"?). Sin embargo, como hemos visto antes con el tarro de mostaza Bornibus de Lacan, la experiencia de Coccia relata lo opuesto de lo que pretende demostrar. Y es que la "casa" es una de las "formas" *mínimas* del "vacío": uno puede *quitarle, restarle o sustraerle* el baño, la cocina o el escritorio, *y sigue siendo una "casa"*. En este sentido banal incluso, al igual que la "jarra" de Heidegger, la esencia de una "casa" es su "vacío". Si bien es cierto que resulta imposible, como apunta Coccia, comer, dormir y trabajar en un "vacío" *absoluto*, no es menos cierto que también lo sería en un "lleno" *absoluto*. Pero el problema de esto no lo tiene el "vacío" *en sí mismo*, sino su carácter de *absoluto*. Por esto justamente hemos empezado esta tesis tomando en consideración el "vacío" *premetafísico* como un "adjetivo", que *se adhiere* a las "cosas" *relativamente*. Quizás una "casa", como cualquier otro aspecto de esta vida, no sea más que una *mezcla, siempre relativa, de "vacío" "lleno"*.

Pero la fenomenología, con la excusa de lo *vivencial*, ha pasado por alto siempre la *experiencia* del primero en pos del segundo. No se le ha ocurrido a la fenomenología hasta ahora que el "vacío" no tiene por qué estar necesariamente del lado de la "abstracción" platónica o de la "geometría" euclídea, sino que también hay (y puede haber) una *experiencia* del "vacío", en tanto que *vivido*. ¿Cómo y por qué, sino, Coccia podría decir que resulta imposible "d'y demeurer longtemps : la contemplation du vide est obscène, insupportable, assourdissante"? Pero justamente es el principal objetivo de esta tesis *demorarse* en el "vacío" *el tiempo suficiente* como para poder extraer *otra experiencia posible*, que no sea ni el *horror* ni la *angustia*. Al igual que en el famoso artículo de Freud sobre las tres R del psicoanálisis, "Repetir, Recordar, Reelaborar", aquí también tenemos que *recordar* esta experiencia que se *repite* una vez tras otra –el *horror vacui*– para ver si es posible *reelaborar* otra. Por cierto, decir que la esencia de la "casa" es el "vacío" también implica que el *desarraigo* es la "condición de posibilidad" de cualquier *arraigo*. En efecto, el *desarraigo* no es una experiencia solo reservada a los judíos, que no han tenido durante siglos una "tierra" propia (tal y como Heidegger y Schmitt les intentaron encasillar), sino una *condición existencial de la vida misma*, tal y como acabamos de ver en la experiencia de "maison-boîte" de Coccia. Y como la esencia *mínima* de la "casa" es el "vacío", siempre existe la *angustia* de volver a caer en el *desarraigo* que es el fundamento de cualquier *arraigo* –por eso tapamos ese *horror llenando* la "casa" de "cosas".

Rozó esta idea Heidegger con los dedos hacia el final de su "Construir, Habitar, Pensar", pero le hizo falta el "error" de su paso por el nacionalsocialismo, la Segunda Guerra Mundial y el bombardeo de medias Alemania para darse cuenta de este hecho. Pero nosotros creemos que no son necesarios tantos "errores" juntos para, simplemente, *aceptar* el "vacío" que *yace en el fundamento* de cualquier "casa": "¿qué pasaría si el desarraigo del hombre consistiera en el hecho de que el hombre todavía no medita sobre la *propia* penuria del habitar *como* la penuria? Sin embargo, apenas

el hombre medita sobre el desarraigo, este ya no es más una miseria. Pensándolo bien y teniéndolo bien en cuenta, el desarraigo es la única exhortación que llama a los mortales al habitar"[206]

9) En el principio, fue la curva: la forma es vacío y el vacío es forma

Todos los caminos conducen a Roma, y así, tanto nuestro análisis del "vacío" del "vaso" –como caso paradigmático de "receptáculo" por antonomasia, a partir de las lecturas de la "jarra" de Heidegger y el "tarro de mostaza Bornibus" de Lacan–, como el más reciente análisis del "vacío" de la "casa" –a partir de *la cave et la coquille* de Bachelard– han conducido a una única y misma conclusión: el concepto de "forma" (*curva*), ya sea esta *cóncava* o *convexa*. En efecto, como *en* el "vacío" *no hay "nada" material* (ὕλη), tiene sentido que la "forma" (μορφή) sea el mar donde desembocan todos los ríos de determinaciones. En realidad, esto lo podríamos haber sabido ya desde el principio si la historia de la metafísica occidental hubiera prestado (ni que fuera) un poco de atención al Budismo Mahāyāna. Pues en la *Sutra del Corazón (Prajñāpāramitā),* el maestro Avalokiteśvara le dice a su discípulo Śāriputra:

> La forma es vacío y el vacío es forma
> No existe otra forma que la vacuidad
> Ni otra vacuidad que la forma[207]

Obviamente el término "forma" aquí no quiere decir el aristotélico μορφή, sino que se parece más bien a lo que los budistas entienden por "naturaleza propia" (*svabhāva*). Pero nosotros lo vamos a entender aquí *literalmente* en este sentido. Sin embargo, el "vacío" no tiene cualquier "forma", sino que hemos descubierto que la unidad *mínima* para que pueda haber "vacío" (y, por tanto, también "plenitud") es la línea *curva*, ya sea esta "cóncava", para *recibir*, o "convexa", para *proteger*. Lo que las une es un sentido *originario* del *guardar*, en la "experiencia fáctica de la vida" y la "fenomenología de la existencia (material)". Ahora bien, este es punto de partida *radicalmente nuevo y distinto* del de la metafísica. Pues la metafísica siempre ha considerado, desde antaño, que la *unidad mínima geométrica* (para derivar tanto el *tiempo* como el *espacio*) es el "punto". Uniendo dos "puntos" obtenemos una "línea" (*recta*) y, a partir de ella, derivamos toda la "geometría euclídea", así como los "sólidos platónicos": el cubo, el tetraedro, el octaedro, el dodecaedro y el isocaedro. Ahora bien, este pensamiento, *que puede parecer intuitivo a primera vista, en realidad, no lo es*. Recuérdese, por

[206] Heidegger, *Construir, Habitar, Pensar*, p. 49.
[207] *Sutra del Corazón*, pp. 26-7.

ejemplo, la deconstrucción de la concepción hegeliana del "espacio-tiempo" como *negación de la negación* del "punto-ahora" (*Jetzt-Punkt*) hacia el final de *Ser y tiempo*, de Heidegger:

> El espacio es la multiplicidad abstracta de los puntos en él diferenciables. El espacio no queda interrumpido por estos puntos; sin embargo, tampoco surge por medio de ellos, y menos aun, en la forma de un acoplamiento. Aunque diferenciado por medio de los puntos diferenciables que, a su vez, son espacio, el espacio permanece, por su parte, indiferenciado. Las diferencias tienen, ellas mismas, el carácter de lo diferenciado por ellas. Pero, no obstante, en la medida en que el punto diferencia algo en el espacio, es negación del espacio, pero de tal suerte que, siendo esa negación, él mismo sigue estando en el espacio (porque, después de todo, el punto es espacio). El punto no se destaca fuera del espacio como si fuera algo diferente del espacio. El espacio es la exterioridad indiferenciada de la multiplicidad de los puntos. Pero el espacio no es, en modo alguno, punto, sino, como dice Hegel, 'puntualidad'. (…) En la negación de la negación (es decir, de la puntualidad), el punto se pone para sí [de por sí] y de este modo, sale de la indiferencia del mero estar. En tanto que puesto para sí [de por sí], se diferencia de éste y aquél; ya no es éste ni todavía es aquél. Con el ponerse para sí mismo, el punto pone la secuencia en la que se encuentra, la esfera del estar-fuera-de-sí, que ahora es la negación negada. La superación de la puntualidad como indiferencia significa un no quedar ya en la «quietud paralizada» del espacio. El punto «se pavonea» frente a todos los otros puntos. Esta negación de la negación como puntualidad es para Hegel el tiempo. Si esta explicación ha de tener un sentido verificable, ese sentido sólo puede ser el siguiente: el ponerse-para-sí de todo punto es un ahora-aquí, ahora-aquí, y así sucesivamente. Todo punto puesto para sí «es» un punto en el ahora [*Jetzt-Punkt*]. 'El punto tiene, pues, realidad en el tiempo'. Aquello por lo cual el punto se puede poner cada vez para sí como un 'éste aquí', es siempre un ahora. La condición de posibilidad del poner-se-para-sí del punto es el ahora. Esta condición de posibilidad constituye el ser del punto, y el ser es, a la vez, el haber sido pensado. Por consiguiente, dado que el puro pensar de la puntualidad, es decir, del espacio, 'piensa' cada vez el ahora y el estar-fuera-de-sí de los ahoras, el espacio 'es' el tiempo[208]

¿Por qué la metafísica, entonces, desde el "principio" con Platón, hasta su "final" con Hegel, ha partido del "punto" como unidad *mínima* de análisis y el *punto de partida* insoslayable para la *geometría* del "espacio-tiempo"? Muy sencillo: porque es la re-*presentación* perfecta de una "presencia" *plena*. El único problema, entonces, como vieron claramente las "paradojas de Zenón", es que el "tiempo", entendido como una serie de "puntos-ahora" (*Jetzt-Punkt*), deviene *imposible* de pensar como un *continuum*. Pero nuestra crítica aquí no es la típicamente heideggeriana de que esto implica una reducción del "pasado" a un "punto-ahora" que *ya-no-es*, y el "futuro", a un "momento-

[208] Heidegger, *Ser y tiempo*, §82.a, pp. 441-3. Véase también: "pero la negatividad que, como punto, se relaciona con el espacio, desarrollando en él sus determinaciones en cuanto línea y superficie, es, en la esfera del estar-fuera-de-sí, también para sí; y, poniendo aquí, y a la vez en la esfera del estar-fuera-de-sí, sus determinaciones, aparece, al hacerlo, como indiferente frente a la tranquila yuxtaposición. Puesta de esta manera para sí, la negatividad es el tiempo. (…) El ahora tiene un privilegio formidable –el ahora no es otra cosa sino el ahora singular; pero esta cosa excluyente, al hacer alarde de sí, queda disuelta, deshecha y reducida a polvo tan pronto como yo la expreso. (…) Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es el ahora, no se llega a una *sólida* distinción respecto de aquellas dimensiones (pasado y futuro. (…) En el sentido positivo del tiempo se puede decir, pues: sólo el presente es, el antes y el después no son; pero el presente concreto es el resultado del pasado, y está preñado de futuro. El verdadero presente es así la eternidad" (Hegel, "Espacio y tiempo", *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, I.II.A.b, §258-9, pp. 465-9).

presente" que *aun-no-es*, sino que es más *radical* aun. Nuestra crítica, que pone tanto a Zenón como a Platón, Aristóteles, Hegel y Heidegger en el mismo saco –así como a toda la "corriente dominante" de la historia de la metafísica occidental– es que: el "punto" y la "línea" (*recta*) solo aparecen como las unidades *mínimas* de la *geometría desde el punto de vista del Ser*. Pero nosotros en esta tesis vamos a dar un volantazo, para *virar este pesado buque de guerra* que representa la historia de la metafísica occidental. *Visto desde el punto de vista del Vacío*, ahora, el punto de partida insoslayable no es la "línea" *recta*, sino la *curva*.

En efecto, la metafísica, que ha empezado a pensar siempre mediante el "punto", o incluso la "línea recta" –en tanto que las representaciones más básicas de una "presencia" *plena*–, no ha tomado en consideración que, desde el punto de vista del "vacío", *la "forma" primigenia es la "curva" (ya sea cóncava o convexa)*. Por esto no puede haber "vacío" en un "punto" o una "línea recta" *llenas*: para poder *acoger, recibir, proteger o guardar* "algo" es necesario que se introduzca, primero de todo y antes que nada, una mínima *"curvatura" (cóncava o convexa)*. El "ser", la "materia" y el "punto" o la "recta", por tanto, están en el mismo plano, de la misma manera que el "vacío", la "forma" y la "curva" están al mismo nivel. Desde esta perspectiva, como veremos más claramente en III.12.f, la *verdad* del "espacio" no es el "tiempo", como decía Hegel en la *Enciclopedia*, sino al revés: la *verdad* del "tiempo" es el "espacio". Por cierto, este es un gesto extremadamente *anti-moderno* pues, tal y como nos enseñó Lefebvre en *La production de l'espace*, la Modernidad ha olvidado "espacio" en pos de su obsesión por el "tiempo"[209]. Para nosotros, esto no puede ser una sorpresa, pues no representa más que el último corolario de un desarrollo progresivo más radical aun: el *fetichismo* por el Ser, así como la *renegación* del Vacío.

Por cierto también, este hecho es perfectamente consecuente con la "teoría de la relatividad" de Einstein. Esto lo veremos más detenidamente cuando el análisis de Heidegger de San Pablo en IV.3.c nos ofrezca las "curvas de la vida" (*cóncava y convexa*), pero ya podemos anticipar aquí que, como es bien sabido, la "revolución copernicana" de Einstein no tuvo tanto que ver con el descubrimiento de que la "materia" *curva* el "espacio", sino con que "la materia no es nada más que espacio *curvado*"[210]. *En el principio, por tanto, fue la "curva"*… Pero, ¿cómo entender esta radical idea de Einstein de que "la materia no es nada más que espacio *curvado*", y deshacernos del prejuicio que todos tenemos en mente, por culpa del *Timeo* de Platón, de que es la "materia" la que *de-forma*

[209] Lefebvre, *La production de l'espace*.

[210] "As is well known, Einstein's revolution in the conception of the relationship between space and matter occurred in two steps. First, he refuted the Newtonian idea of a homogeneous, 'uniform' space by demonstrating that matter 'curves' space. It is because of matter that the shortest way between two points in space is not necessarily a straight line –if the space is 'bent' by matter, the shortest way is a curve. This, however, is only the first of Einstein's steps; it still implies the notion of matter as a substantial entity, as an agent independent of space which acts upon it: bends it. The crucial breakthrough is brought about by Einstein's next step, his thesis according to which *matter itself is nothing but curved space*" (Zizek, *For They Know Not What They Do*, p. 58, n. 28).

el molde perfecto de las Ideas? Para comprender este hecho, vamos a tener que recurrir ahora a la *topología diferencial* y la "teoría de las catástrofes" de Thom. Pero, para entenderlo de la manera más simple (y bella) posible, vamos a buscar amparo en el diálogo que mantuvieron el filósofo Gómez Pin y el escultor Chillida –no por casualidad llamado "el arquitecto del vacío", a quien vamos a dedicar el *ex cursus* sobre arte ya bien entrada la Edad Contemporánea.

10) La teoría de las catástrofes de Thom: concavidad y convexidad

VGP: Quizá también podemos relacionar los pliegues con un tema por el que tú también has tenido cierta obsesión: el tema de la *concavidad*.

ECH: También, sí. Es curioso como esas cosas a veces las haces sin darte cuenta, pero llega un momento en el que descubres que las estás haciendo o que las vas a hacer. Las notas. Como cuando viniste con Thom y yo me enteré de que su *teoría de las catástrofes tenía que ver con los pliegues*. Me pareció milagroso que dos cosas tan aparentemente distintas como su trabajo y el mío fueran dos aproximaciones al mismo tema.

VGP: En este caso, entre tu trabajo y el de Thom hay otro punto de afinidad. La primera persona que puso de relieve esa afinidad fue Octavio Paz.

ECH: Sí, lo dice en un libro que escribió sobre mí.

VGP: Hace muchos años ya, como veinte o así. Cuando Thom todavía no era popular, planteó una especie de *génesis de las formas*. La idea de génesis la podemos comprender a partir de una metáfora platónica. Platón tiene un diálogo, el *Timeo*, en el cual plantea que hay una especie de demiurgo, una especie de obrero divino que va a crear el mundo. Y va a crear el mundo, ¿a partir de qué?

ECH: ¿A partir de qué?

VGP: En la descripción platónica, un poco ingenua, el demiurgo tiene las ideas de lo que son las formas y después las impregna sobre una materia que es *extrínseca* a la forma, y entonces la *deforma*. Sería *consecuencia de la materia*. La idea de Thom es que la forma no necesita materia exterior para deformarse, sino que *la forma es intrínsecamente deformada*.

ECH: Sí. Tiene tendencia a deformar.

VGP: *A deformarse*. Aquí mismo tengo un papelito. Dibujo una función. Si ahora coges el papel, observas una función muy trivial Pero si vas tomando el papel sucesivamente por cada uno de los extremos, la función se va acercando aquí. Aquí tenemos un punto de inflexión, un máximo y un mínimo. Un punto de inflexión, un máximo y un mínimo; punto de inflexión, máximo y mínimo…

ECH: Eso son los pliegues, claro.

VGP: Esos son los pliegues. Teóricamente, desde el punto de vista topológico, es lo mismo lo que hay de una manera y de la otra. Sin embargo, tú podías pensar que una de estas formas es pura. Thom lo que demuestra es que *solo existen en este devenir, en esta pluralidad.*
Yo me acordaba mucho de esto en relación con la tesis de Thom. *Solo hay forma con este devenir*, que implica que la materia está dentro. La materia es ese devenir.

ECH: Este tipo de reflexiones me han llevado mucho a la mar, a las *olas*.

VGP: Hay, como te decía antes, otro tema relacionado. Una obsesión tuya: ese juego en el que tú *opones la concavidad y la convexidad.*

ECH: *Lo cóncavo y lo convexo*, sí. Fue una conversación que tuvimos a propósito de Miró. Yo estaba realizando una obra para homenajearle. Y no conseguía hacerla porque él cuando dibuja una *línea curva, la hace siempre convexa, mientras que la mía es siempre cóncava*.

VGP: Pero, ¿cómo la distingues, puesto que convexo y cóncavo son *mutuamente indisociables*?

ECH: Son lo mismo, pero sin embargo lo que manda en él es la *convexidad*. En su dibujo, cuando lo analizas al completo, las convexidades son las que tienen fuerza. Y en mi obra son las *concavidades*. ¿Por qué? *Son misterios de la forma.*

VGP: O sea, tú dirías que hay una *indisociabilidad entre la convexidad y la concavidad* y, sin embargo, Miró es convexo y tú cóncavo.

ECH: Yo soy cóncavo, sí.

VGP: ¿Podrías explicar más?

ECH: Es muy difícil de explicar.

VGP: ¿En qué se traduce que uno sea convexo?

ECH: Pues porque la fuerza de la línea de él tiende *hacia fuera* y la mía tiende *hacia dentro*. Es la misma forma, exactamente igual, una hacia dentro, y la otra hacia fuera.

VGP: ¿Dirías que él tiende a *expulsar* y tú tiendes a *recoger*?

ECH: Eso es. *Yo recojo, yo estoy recogiendo, y él está yéndose hacia fuera, expandiéndose hacia fuera.* Me costó mucho hacer esa obra de homenaje a Miró, una escultura que ahora está en Atlanta.

VGP: Entonces, tenías dificultad para encontrar la conexión, el punto de intersección que os uniera.

ECH: Pues sí. Quería buscar algo en común. Finalmente, tomé un gran bloque de acero sobre el que creé *curvas y formas que pudiesen ser cóncavas y convexas*[211]

[211] Chillida, "Conversación con Víctor Gómez Pin", *Conversaciones*, pp. 126-9 (las cursivas son mías).

En esta conversación está *todo*. Bueno, está más bien *no-todo*. O, por lo menos, hay *muchas cosas*: la "inversión del platonismo", el paralelismo entre el arte y la ciencia, la mutua indisociabilidad de la "concavidad" y la "convexidad", la diferencia entre "expulsar hacia fuera" (Miró) y "recibir hacia dentro" (Chillida)… etc. En efecto, según una visión muy extendida de esa extraña forma de *metafísica congelada* que representa el "sentido común", las Formas (del Uno, una mesa o un caballo) serían puras e inmutables, mientras que llegaría entonces la "materia" para *de-formarlas*. La culpa de todo esto la tendría la concepción de la χώρα (receptáculo-espacial-material) desarrollada por Platón en el *Timeo*, como veremos más detenidamente en III.10.b. Desde esta perspectiva, el "alma" sería *sin mácula*, y la "carne" introduciría una *caída* o *inclinación*; el "mercado" sería una *bella utopía* (como decía Polanyi), pero luego los imponderables climatológicos producirían *crisis* financieras; la *psyche* humana estaría preparada para trabajar 8h cada día a cambio de un salario, pero luego el "cuerpo" no lo aguantaría, causando *depresiones* y *decisiones*. A todo esto llega Thom (ganador de la medalla Fields en 1958, el equivalente al Premio Nobel en matemáticas) e introduce la "teoría de las catástrofes" en la *topología diferencial*. Desde este punto de vista, al revés que en el platonismo cristiano, no sería la "materia" la que *de-formaría* la "forma", sino que *la "forma" se de-formaría a sí misma*, mediante "pliegues". El "mínimo" (*¡cóncavo!*) de una función sería el punto de génesis de una estructura estable, mientras que el "máximo" (*¡convexo!*) sería el límite al que puede llegar su potencia sin un cambio de estado. Una "catástrofe", por tanto –a la que nosotros denominamos "vacío"– no sería nada más que el cambio, brusco y repentino, de un estado a otro. El *quid* de la cuestión es que este "salto", que aparece la mayoría de las veces como una mera "dis-continuidad" *material*, Thom descubre que es una *"transición" necesaria de la "forma" misma*. Solo esto ya resuelve el eterno problema que tanto atormentó a estructuralistas como Lévi-Strauss o Althusser sobre cómo es posible explicar el "paso" de una estructura a otra. Esta es la razón por la que Lacan se interesó tanto por la "topología" en un determinado momento, así como Deleuze por los "pliegues". Podríamos poner muchos otros ejemplos sacados de la física (cambios de estado), la biología (crecimiento demográfico), la geología (terremotos y erupciones volcánicas), la economía (burbujas y crisis), la sociología (conflictos y revoluciones), la psicología (cambios de humor en los maníaco-depresivos, por ejemplo), puesto que la "teoría de las catástrofes" tiene aplicaciones prácticamente en todas las disciplinas.

Pero, para regresar a nuestro tema, lo que a nosotros ahora nos interesa tiene que ver con: la primacía de la "curvatura", la indisociabilidad de "concavidad" y "convexidad", (por supuesto) el "vacío" y la oposición entre "recibir hacia dentro" y "expulsar hacia fuera". Para empezar, la primera implicación de que la "forma" *se de-forma a sí misma* es que (puesto en hegeliano), la *forma-está-ya-siempre-deformada*. A esto nos referíamos antes con que "en el principio fue la curva…" Y

esta es la razón por la que uno puede encontrar nunca una "línea recta" en la naturaleza (cosa que Gaudí sabía bien). Todo está *ya-siempre-deformado-de-antemano*: el "punto" *vibra* (en física cuántica) y la línea más corta entre dos puntos, debido a la gravedad, es la *curva* (en la teoría de la relatividad de Einstein). Por esto la fórmula fundamental de la naturaleza es la función exponencial $y = e^x$, que no por casualidad es una *curva* que tiene una serie de propiedades sorprendentes, como que es igual a su propia derivada y a su propia integral. Para continuar, esta "curva" no puede ser de cualquier "forma", sino que necesariamente tiene que ser "cóncava" o "convexa". Pero ahora nos damos cuenta de que, como señala Gómez Pin, son *mutuamente indisociables. Desde el punto de vista matemático,* la "concavidad" no es nada más que el "mínimo" de una función –por esto también *fenomenológicamente* puede "acoger" y "recibir" *hacia dentro*– mientras que la "convexidad" es su "máximo", es decir, el límite de su potencia a partir del cual necesita cambiar de estado, brusca y repentinamente, mediante una "dis-continuidad" –por esto también *fenomenológicamente* es el momento en que "expulsa" hacia fuera y se "protege" de una *amenaza exterior*. Sin embargo, que "concavidad" y "convexidad" sean *mutuamente indisociables* también quiere decir que son *reversibles*, mediante "pliegues" –puesto que tanto en el "mínimo" como en el "máximo" la derivada es igual a cero: $f'(x) = \frac{dy}{dx} = 0$.

Pero, en este preciso instante nos podemos preguntar: si lo cóncavo y lo convexo son *iguales*, solo que mirados desde dos puntos de vista distintos, *¿de qué* son "lo mismo"? Es en este tercer momento que aparece el "vacío" como *síntesis* de la "convexidad" y la "concavidad". En efecto, tanto la una como la otra convergen en que necesitan ser "cóncavas" o "convexas" *de* un "vacío". *Visto desde el punto de vista matemático*, de nuevo, esto quiere que el "vacío" de "algo" (así como su potencial "plenitud") *es su "integral"* ($\int x$), su "volumen", para considerarlo *físicamente*. La metafísica, incluso cuando ha prestado atención a la "forma" de una "curva" (*llena*), ha pasado por alto su "integral" (*vacía*). En este sentido una de las cosas que se quieren conseguir en esta tesis es que la metafísica pase de la *geometría* (platónica o spinoziana, tanto da) a la *topología* (y la *teoría de los conjuntos*), así como de la *aritmética* al *álgebra* –pues los griegos carecían del "0" en su aritmética, y en cambio fue introducido por los árabes porque es indispensable para el álgebra. Ahora podemos ver también matemáticamente, porqué a la metafísica le costaba tanto ver, en el artículo de Heidegger sobre "La cosa", en II.5, que la esencia de la "jarra" es su "vacío" (es decir, su *integral*), aunque se equivocaba entonces el pensador alemán en contraponer (*tecnófobamente*) esta forma de ver las cosas *fenomenológica* con la de la "ciencia" *física*, que solo veía la "concavidad" de las paredes y el fondo. De la misma manera que el budismo decía que "la forma es vacío y el vacío es forma", la matemática puede añadir que "una función implica su integral, y la integral depende de su función", o la física complementar con que "cualquier superficie (*curva*) tiene un volumen, y

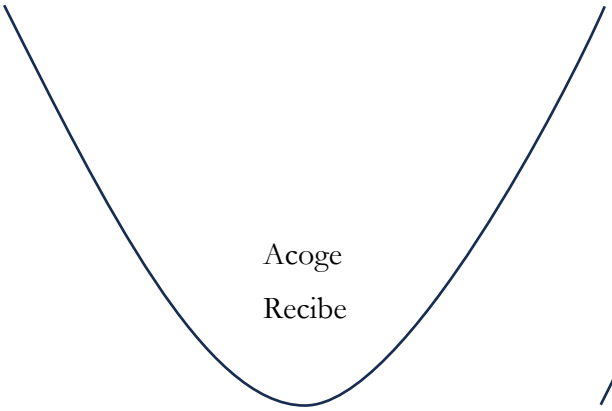
cualquier volumen tiene una superficie". La cuestión importante que hay que retener aquí es que el "volumen" (*vacío*) de la "jarra" forma parte de lo que la "jarra" *es*, en cuanto "jarra". Como veremos sobradamente a lo largo de esta tesis, además, esta es la razón por la que cualquier "materialismo" que se precie tiene que integrar, de alguna forma u otra, la *ausencia* de "materia". Si Adorno definió la "contradicción", en su *Dialéctica negativa*, como lo "no-idéntico bajo el aspecto de la identidad"[212], a nosotros nos gustaría añadir que *el "vacío" es lo no-idéntico de la "materia" bajo el punto de vista del "materialismo"*. De nuevo, esto lo podríamos haber sabido ya desde el principio si la historia de la metafísica occidental hubiera prestado (ni que fuera) un poco de atención, en este caso, al taoísmo, pues ya asentó Lao-Tsé al principio de su *Tao Te King*:

> Unimos los radios en una rueda,
> pero es el agujero central
> lo que permite que el carro se mueva.
>
> Torneamos la arcilla para hacer una vasija,
> pero es el vacío interno
> lo que contiene aquello que vertemos en ella.
>
> Hincamos estacas para construir una cabaña,
> pero es el espacio interior lo que la hace habitable.
>
> Trabajamos con el ser,
> pero es el no-ser lo que usamos[213]

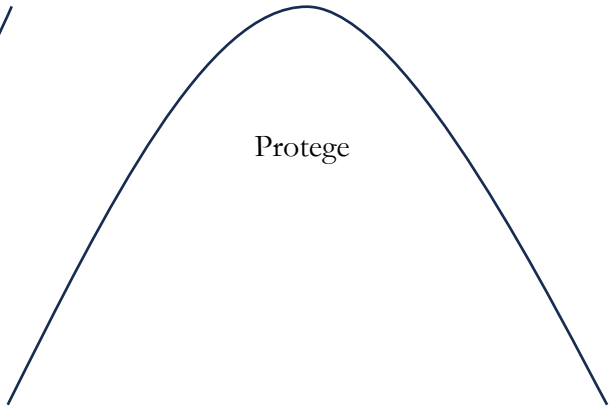
Toda esta tesis puede ser leída como un intento de explicación de por qué la "corriente dominante" de la historia de la metafísica occidental le ha costado tanto entender este hecho, hasta llegar al s. XIX y XX, con Hegel y Heidegger –y aunque aun no ha acabado de *integrarlo* del todo, ni tan siquiera con Lacan, pues la "falta" no es el "vacío", como ya anunciamos en II.6. Para regresar una última vez a la conversación con Gómez Pin, lo que Chillida llama en un determinado momento "los misterios de la forma" –de la misma manera que antes Lacan se refería a "los misterios de la creación"– reside en el hecho de que, aunque la "concavidad" y la "convexidad" *sean mutuamente indisociables y reversibles, parecen distintos* en la "experiencia fáctica de la vida". Aunque Miró y Chillada dibujen la *misma* "línea", una parece "convexa" (expulsa o se expande hacia fuera), mientras que la otra parece "cóncava" (recibe o recoge hacia dentro). En un intento de reconciliación de la *física* con la *meta*-física, y de la *ciencia* con la *fenomenología*, nosotros creemos haber reconstruido el hilo umbilical que une la *visión* con la *experiencia*, gracias (como siempre) a la

[212] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 17.
[213] Lao Tse, *Tao Te Ching*, XI, p. 26.

inestimable ayuda de la matemática, al reconocer que la esencia de la "concavidad" es *recibir* porque se trata de un *mínimo*, y la esencia de la "convexidad" es *proteger* porque se trata de un *máximo*. Esto nos da, para terminar, las dos "formas" *originarias* del "vacío" como un "adjetivo" (*relativo*) en la "fenomenología de la existencia (*material*)": el "vaso" y la "casa":



Forma cóncava del "vacío" del "vaso"



Forma convexa del "vacío" de la "casa"

Solo recordar una vez más que a ambas "formas" del "vacío" les une un sentido *originario* del *guardar* y que, cuando lleguemos al análisis de Heidegger de San Pablo en IV.3.c esto nos dará como fruto, además, las "curvas de la vida" (*cóncava y convexa*). No tardaremos mucho en darnos cuenta entonces que, si sustituimos a "Dios", el "significado" –o los demás "contenidos" que se han utilizado históricamente para *llenar* el "vacío"– *por el Otro, en general, el "vacío" no es nada más que ese espacio que reservamos al Otro* –lo cual nos suministrará, no solo una *(me)ontología* distinta de la del Ser (Único) y Lleno, sino también una *ética*. Pero, para finalizar este apartado (ahora sí que sí), solo queremos añadir una última *distinción científica* más. Y es que ahora nos damos cuenta de que podemos *distinguir terminológicamente* el "abismo" del "agujero" –dos figuras parecidas que se suelen confundir con el "vacío" pegándosele como una lapa. Podríamos definir un "abismo" como la parte *infinita* que tienen las *colas* de las "curvas" *cóncava y convexa*, mientras que un "agujero" sería la parte *finita* y *limitada* de estas mismas "curvas". Vemos ahora redimida nuestra hipótesis, tan solo anunciada en la Introducción §36, de que no hay nada aquí que debiera causar *horror vacui*: no hay nada *vacío* en la forma de hablar del "vacío" y *no hay en sí mismo nada "místico" (en el sentido de "misterioso" u "oscurantista") en la tradición mística*, puesto que se pueden *reconstruir racionalmente* los términos que a veces pueden parecer una forma "semi-poética" de hablar.

11) Analogía con la teoría de los agujeros de Varzi y Casati

Lo que une al "agujero" con el "abismo" es la *vacuidad* del "vacío" –que representa el *concepto-madre*, y que por esto debemos seguir investigándolo. Sin embargo, como en la *paideia* de un diálogo platónico, quizás tenga sentido empezar estudiando las cosas más *pequeñas y fáciles*, para seguir luego con las más *grandes y difíciles*. La metafísica, por el contrario, ha tendido a proceder siempre al revés: sintiendo predilección por la gran "Nada" en vez de por un *pequeño pedazo* de ella, el "vacío", y prefiriendo a su vez este a observar un *minúsculo* "agujero". Por esta razón, en este preciso instante nos gustaría plantear una cierta analogía (sin que sirva de precedente) entre el concepto de "vacío" y el de "agujero". Como señalan los filósofos analíticos Casati y Varzi en su magnífica investigación sobre *Holes and Other Superficialities*, estos tendrían cuatro aspectos: "to reason about holes seems to involve reasoning about the *shape* of an object, but also about its *dispositions* to interact with other objects; about the way in which a hole is or can be generated, modified, used, destroyed; and, finally about the way in which it is or can be perceived, identified, re-identified"[214]. Para traducirlos al lenguaje *aristotélico* de la metafísica –que es nuestro gran *adversario* aquí, al que pretendemos *subvertir*–, los aspectos listados sobre cualquier "agujero" podrían ser trasladados como estos cuatro: la forma (*shape*), la potencia (*disposition*), la generación y la corrupción (*used and modified*) y la percepción sensorial (*identified and re-identified*). Vayamos uno por uno, y analicemos ahora estos cuatro aspectos.

Que la "forma" (μορφή) está relacionada con la "privación" (στέρησις) lo veremos extensamente cuando tratemos este fundamental concepto aristotélico en III.11.c. De hecho, tanto la "forma" como la "privación" son dos aspectos de *lo mismo* (el *positivo* y el *negativo*), que aparece desdoblado, pues dice el Estagirita que "también la privación es forma en cierto sentido". De esta manera, un "vacío", en tanto que "*privación* de cuerpo", sigue teniendo siempre y en cualquier caso una *determinada "forma"*, como la de este "vaso", o los agujeros de ese colador, o aquel queso Emmental. Yo personalmente me di cuenta de que todo "vacío", *en tanto que "privación"*, siempre tiene una determinada "forma" cuando estuve estudiando un Máster en Filosofía y Psicoanálisis en la New School for Social Research de Nueva York, gracias a la beca de la Fundación Obra Social "La Caixa", allá por los años 2018-2020. Ya por entonces me interesaba el tema del "vacío", y conocía el trabajo de Casati y Varzi anteriormente citado sobre *Holes*. Sabiendo que Achille C. Varzi también enseñaba en Nueva York, pero él en Columbia, me atreví a enviarle un correo, plenamente consciente de que no había ninguna necesidad de que me respondiera. Me citó un día en su despacho y me recibió con trozos de pizza. Enfrascados en discusiones sobre si los "vacíos" y "agujeros" se podían *juntar, solapar, separar, agrandar o empequeñecer*; en un determinado momento cogió unas tijeras y recortó la silueta de un pez en una hoja de papel, un folio que aun conservo

[214] Casati y Varzi, *Holes and Other Superficialities*, p. 5.

con cariño y que presento ahora también al lector más abajo. (Si por una vez me atrevo a contar una anécdota personal en esta tesis es porque creo que esta generosidad y hospitalidad inauditas en la universidad –y menos habituales de lo que deberían– hay que reconocerlas y agradecerlas, y son muestras de la genuina filosofía).



Como se puede leer en la parte inferior derecha, Achille preguntó: –"¿Ves un pez o un no-pez?". Más aun, podríamos preguntarnos ahora incluso si la *figura* del pez reside en el recorte de la hoja de papel, que sostenía en una mano, o en el agujero restante, que tenía en la otra. Ahora estamos en disposición de replantear este dilema con los términos aristotélicos de "forma" y "privación", respectivamente. En este caso se puede ver mejor que en ningún otro como se trata, en realidad, de dos caras de la misma moneda, pues tanto el "cuerpo" del pez como su "privación" tienen la misma, forma, *figura* y silueta. De esta manera, el "vacío" se encuentra extrañamente hermanado con la *sombra*, y no por casualidad nosotros hemos dicho en la Introducción §11 a esta tesis que nuestra voluntad es releer la historia de la filosofía occidental como el *negativo de una fotografía*.

De este primer punto podemos extraer aun otro, que es de la más crucial importancia ontológica para esta tesis. En efecto, el hecho de que cualquier "agujero" esté siempre *de-limitado* por una *determinada "forma"* que le otorga su *entorno*, quiere decir que el "vacío" es fundamentalmente, y a nivel ontológico más profundo, *dependiente*. En efecto, ahora estamos en disposición de ver otra importante razón por la que se ha encumbrado al Ser por encima de todas las cosas en el pensamiento occidental, rengando al "no-ser" –y más allá de las razones que ya veremos en III.4 a propósito del poema de Parménides. ¿Por qué? Porque el Ser parece *in-dependiente*, que se basta a sí mismo como único "principio", que es autó-nomo, auto-suficiente, autárquico. No por casualidad todas las visiones monistas e inmanentistas acaban conduciendo a algún tipo de concepción de "*causa sui*" –el caso más evidente es el de Spinoza, y la primera definición con la que abre su *Ética demostrada según el orden geométrico*: "por *causa sui* entiendo aquello cuya esencia implica existencia, o, lo que es lo mismo, aquello cuya naturaleza solo puede concebirse como existente"[215]. Sin embargo, hay una cierta *debilidad* y *vulnerabilidad ontológicas*, intrínsecas y necesarias, en el acto de postular al "vacío" como uno de los "principios" de la φύσις.

[215] Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, I, Def. I, p. 45.

No puede *existir por sí solo, necesita de otro* (por lo menos, del "Ser"): tiene que haber, como mínimo, *dos* "principios" –tal y como ya veremos más claramente con el paso del *est* al *et* en el caso del dualismo ontológico de los atomistas Leucipo y Demócrito en III.7.e. En efecto, es imposible considerar el "vacío" de una "jarra" sin tomar en consideración el *volumen* de la propia jarra, sus *paredes* y *fondo*, que le otorgan a su vez su "forma". Como señalan Casati y Varzi en su libro sobre los "agujeros": "the morphological complexity of a hole is mirrored in the topological structure of its 'skin' (the part of the surface of the hole's host that is in contact with the hole's filler)"[216]. Hay, por tanto, algo de *parasitario* en cualquier "vacío": este siempre tiene una "piel", está en un "huésped", como señalan Casati y Varzi.

En realidad, el pensamiento occidental se podría haber ahorrado dos milenios de fetichismo por el Ser si hubiera tomado como punto de partida, no el *horror vacui* de Parménides o Aristóteles, sino el budismo (o el atomismo). El lector me permitirá que cuente una segunda anécdota personal, pero solo porque es muy reveladora en este caso. Al menos cuando empecé a escribir esta tesis, mi pareja de por aquel entonces, Tatiana Llaguno, estaba escribiendo también la suya, justamente, sobre el concepto de "dependencia"[217], y durante años estuvo cada uno trabajando en su tema sin ver ningún tipo relación entre la "dependencia" y el "vacío". Todo esto cambió un día, cuando estaba leyendo sobre Budismo Mahāyāna, y me di cuenta de que su concepto de "vacío" (*śūnyatā*) no era más que *la otra cara de la moneda* del "origen dependiente" (*pratītyasamutpāda*). Así, habíamos estado trabajando en *lo mismo* todo este rato, visto desde dos puntos de vista distintos, sin darnos cuenta hasta ahora. Lo que, a ojos de un pensador occidental parecen dos conceptos nítidamente separados, con poca o ninguna relación entre sí, se encontraban ahora intrínsecamente entrelazados por la escuela Mādhyamaka. En efecto, para estos budistas, el hecho de que cualquier cosa esté *vacía* –esto es, que no tiene una "naturaleza" propia, "substancia" o "esencia" interior– significa que todas *dependen* las unas de las otras entre sí. Quien más claramente establece este vínculo es el gran Nāgārjuna, en sus *Fundamentos de la vía media*:

> Incluso la misma dependencia no existe con una naturaleza propia: y algo que no existe con naturaleza propia, ¿cómo podría hacerlo por medio de una naturaleza ajena? Así pues, tanto la dependencia como lo dependiente son completamente vacíos. ¿De qué forma entonces se podría imaginar un *Tathágata* vacío en términos de vacío? [Por tanto, la dependencia] no puede llamarse vacía: ni no vacía, ni ambas cosas ni ninguna de ellas. Pero se habla de una dependencia vacía, porque es una designación útil [en el camino hacia el despertar][218].

[216] Casati y Varzi, *Holes and Other Superficialities*, p. 5.
[217] Llaguno, *Freedom in Dependence: A Critical Theory of our Dependent Condition.*
[218] Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, XXII.9, p. 161.

Pero dejemos a un lado esta pequeña analogía entre la "dependencia" (*pratītyasamutpāda*) y el "vacío" (*śūnyatā*) en el Budismo Mahāyāna, pues ya especificamos en la Introducción §27-8 que no estamos tan interesados en *romantizar la tradición ajena, como en destruir la propia*. Pues la "romantización" de lo Otro no es más que la otra cara de la moneda de su *demonización* (colonial e imperialista), y lo único que escapa a ambos precipicios es el genuino *diálogo*, en pie de *igualdad*. Pero las *condiciones de posibilidad* para un tal "diálogo" aun tienen que *prepararse*, y un primer paso en esta dirección lo estamos dando ahora al intentar delinear un concepto *pre-metafísico* de "vacío". Pasemos, por tanto, al segundo de los elementos característicos de cualquier "vacío" o "agujero", –ya sea un *hueco* superficial, un *túnel* perforado o una *cavidad* interna–, que es la "potencia" en términos peripatéticos, o la *disposition*, en los términos analíticos de Casati y Varzi. Antes que nada, debemos preguntarnos: "potencial" o "disposición", *¿de qué?* Sin duda, de *ser llenado*. En efecto, cualquier "vacío" *se nos presenta como vacío, antes que nada y por encima de todo, porque puede ser llenado (de algo)*. Como señalan Casati y Varzi: "part of our reasoning about holes depends on our abaility to reason about their fillers and not only about their hosts"[219]. En efecto, ahora estamos en disposición de solucionar el problema que habíamos abierto en II.5 cuando hablamos de las *expectativas*. Cuando decimos que este vaso está "vacío" sabemos que estamos mintiendo a cierto nivel *científico*: porque el vaso no está *completamente* vacío, sino *lleno de aire*. Sin embargo, sabemos a su vez que esa apreciación es *fenomenológicamente* acertada, puesto que nos estamos refiriendo a "vacío *de agua*", o "*de vino*", o de cualquier *líquido cuya esencia tenga el vaso en acoger*. Y es aquí donde nos volvemos a encontrar con nuestra querida amiga, la *expectativa*, pues la definición del "vacío" como "privación *de cuerpo*", así, en general, permite aun más la especificación, en el dominio del "lenguaje ordinario", como la "privación de *(un)* cuerpo" en particular, y la delimitación ulterior de este como el *"llenado" potencial o esperable* (de agua, zumo, vino, o lo que fuere). Tal y como lo plantea Sorensen, con un ejemplo distinto: "if nobody is in a completely stocked library, is the library empty? We answer by relativizing: the library is empty of people but full of books"[220].

Sobre el tercer elemento necesario de cualquier "vacío" o "agujero" desde el punto de vista analítico de Casati y Varzi –a saber, "la generación y la corrupción"– no diremos más que dos cosas. Primero, que esto demuestra irrefutablemente de una vez por todas que el "vacío" forma parte de la "naturaleza" (φύσις). En efecto, las brechas y las grietas no existen menos que la tierra en nuestro mundo, así como existen tantas estrellas y planetas como Grandes Vacíos en el espacio exterior. Como apuntan Casati y Varzi, los "agujeros", no menos que los *plenums*, "can move, fuse into one another, split. (…) They can be born, develop, die"[221]. En segundo lugar, si el "vacío"

[219] Casati y Varzi, *Holes and Other Superficialities*, p. 5.
[220] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 140.
[221] Casati y Varzi, *Holes and Other Superficialities*, p. 5.

tuviera su propia φύσις esto implicaría que también estaría sometido a la *ley de causa-efecto*. Y sin duda es curioso que Aristóteles, quien en el libro Δ de la *Física* rechazará tajantemente la existencia del "vacío", como veremos en III.11.d; en cambio, en la *Metafísica*, abriera la puerta al *efecto causal de las ausencias*, con la bella metáfora de un naufragio: "y todavía, una misma cosa es causa (αἴτιον) de los contrarios (ἐναντίων); pues lo que, estando presente, es causa de esto, eso mismo, estando ausente, lo consideramos a veces causa de lo contrario; por ejemplo, consideramos causa del naufragio la ausencia (ἀπουσίαν) del piloto, cuya presencia (παρουσία) era causa de la conservación, y ambas, tanto la presencia (παρουσία) como la privación (στέρησις), son causas (αἴτια) en cuanto que mueven (κινοῦντα)"[222].

Y sin duda esto es cierto, y fue demostrado de forma menos poética pero más directa por un *paper* de Goldschmidt, que llevaba por título: "A Demonstration of the Causal Effects of Absences"[223]. Este "no-artículo" en cuestión fue intencionadamente dejado *en blanco*: no tenía un *abstract*, ni tan solo una línea escrita (a parte del nombre y el título): *nada*. Y sin duda, al verlo, a uno *le produce un efecto* y le sorprende, demostrando así que las "ausencias" también pueden ser *causas de algo*. Q.E.D. Sorensen lo pone también a su modo tan particular: "omissions can be causes. (…) Absence is a kind of placeholder for something positive"[224]. ¿De dónde emana dicho sentimiento de "sorpresa"? Sin lugar a duda de la *expectativa*, del hecho que, al estar ojeando el No. 1 del Vol. 70 de la revista *Dialectica* donde se publicó, uno *esperaría* encontrar en la página 85 un artículo como los demás, como sería *previsible*. *Pero no lo encuentra*, y es esta *discontinuidad* la que produce el *poder causal* de las "ausencias". Lo cual nos lleva al cuarto y último elemento que Casati y Varzi señalan como característico de todo "vacío" y "agujero", y que nosotros hemos reformulado aquí en términos peripatéticos como la "percepción sensorial". Mas no hace falta repetir por cuarta vez de qué forma dicha "percepción sensorial" de un "vacío" se encuentra ligada a la *expectativa* de una *dis/continuidad*.

Llegamos así, gracias a la inestimable ayuda de Varzi y Casati, a las cuatro conclusiones sobre el "agujero" que creemos que también son aplicables al caso general del "vacío", a saber: *primero, que tiene una determinada "forma"; segundo, que es dependiente de un "huésped" (y tiene, por tanto, una "piel" parasitaria); tercero, que tiene poder "causal"; y cuarto, que puede ser percibido sensorialmente mediante la expectativa de un "llenado" potencial*. Juntas, estas cuatro conclusiones conforman el *concepto pre-metafísico*

---

222 Aristóteles, *Metafísica*, Δ.2, 1013b, pp. 220-1.
223 Goldschmidt, "A Demonstration of the Causal Effects of Absences". *Dialectica*, 70(1), p. 85.
224 "Aristotle contradicts Anaxagoras. There are many relative absences—just no absolute absences. Aristotle would regard Anaxagoras's answer to "is the glass half empty or half full?" (Neither; nothing is completely empty, nothing is completely full) as closer to the truth than Leucippus's answer (Both; half is water and half is void). By denying that the glass is half empty, Anaxagoras correctly implies that there is no void" (Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, pp. 140-1).

del "vacío" como un "adjetivo" (*relativo*) de la "fenomenología de la existencia (*material*)". Sin embargo, justamente estas cuatro características serán las que saltarán por los aires y desaparecerán cuando empiece la historia de la *metafísica* occidental en el capítulo siguiente, y no volverán a reaparecer hasta que empiece la parte *posmetafísica* en la Edad Contemporánea. De alguna manera, la *pre*-metafísica coincide con la *pos*-metafísica, y el "principio" de la historia coincide con su "final", pues la verdad (como nos enseñó Hegel) es *circular*.

12) Definición provisional de vacío: hermano pequeño de la nada

Para terminar este primer capítulo, después de este largo *détour* sobre cómo *aparece*, en primera instancia, el "vacío" en la *experiencia fáctica de la vida*, debemos extraer una "definición provisional" para poder empezar a transitar la historia de la metafísica occidental. Y sin duda necesitamos esta "definición provisional" para poder empezar a *operar*, y todo este largo *rodeo* ha sido para llegar hasta aquí, así que no podemos abandonar ahora este primer capítulo con las manos *vacías* (valga la redundancia), sin eso que Heidegger llamaría un "pre-concepto" dentro del interminable "círculo hermenéutico". Pues ya su discípulo Gadamer demostraría más tarde en *Verdad y método*, más allá de cualquier duda razonable, que no *interpretamos* el mundo (a la manera ilustrada), *sin "pre-juicios"*, sino que más bien estos *constituyen* nuestro primer encuentro con las cosas, y lo importante es ir emitiendo cada vez mejores "juicios" que vayan tendiendo hacia el núcleo de la "verdad", mediante círculos cada vez más concéntricos de "comprensión". Sin mayores preámbulos, entonces, lo que se sigue de todo lo que hemos analizado hasta ahora acerca de la "concavidad" y la "convexidad" como las *dos formas originarias* de la "fenomenología de la existencia (*material*)", es que el "vacío" se nos *aparece*, al menos en primera instancia, en tanto que un "adjetivo" (*relativo*) del "vaso" y la "casa" en la "experiencia fáctica de la vida": como *un determinado "espacio" donde no hay "nada" (de x)*.

Sin mayor pensamiento, esta nos parece la "definición provisional" más intuitiva y sucinta de lo que el "vacío" es en la "vida corriente" y el "lenguaje ordinario", en su *medianía y cotidianidad*. Por esto llamaremos a esta "pre-comprensión", a lo largo de esta tesis, como *la definición trivial del "vacío"*. Pero incluso en su banalidad notamos ya dos aspectos interesantes para nosotros. El primero es que es importante añadir, entre paréntesis, *"de x"* para enfatizar todo lo que hemos dicho acerca del aspecto *relativo, dependiente y parasitario* del "vacío" (como un "adjetivo") respecto de su *expectativa de "plenitud"*. Por otro lado, el segundo aspecto que salta a la vista en la *definición trivial del "vacío"* es cómo se encuentra *desdoblada* entre dos conceptos de *igual importancia*, que a lo largo de esta tesis nos esforzaremos por *desvincular*: el "espacio" y la "nada". En este sentido, nos

preguntamos ahora si nuestra *definición trivial* es aun lo suficientemente *trivial* (o ya dice demasiado), y si estamos manteniendo la "*indiferencia* referencial" que tanto nos importaba cuando estábamos haciendo una "fenomenología de la existencia (material)". Pues lo que es seguro es que, en el espacio *originario* de la "experiencia fáctica de la vida" aun no tenemos un concepto que no sea rudimentario de "espacio", ni mucho menos el *absoluto* de Newton. Como ya señaló Algra, al principio, los griegos confundían el "espacio" (χώρα) con el "lugar" (τόπος). Quizás, entonces, valdría la pena *trivializar* aun más la *definición trivial del "vacío"*, y quitarle cualquier mención al "espacio" –para mantener la "*indiferencia* referencial". En este caso tendríamos que el "vacío" se podría definir como *un pequeño pedazo de "nada"* –la expresión es de Varzi, a quien se la escuché una vez coloquialmente: *a little chunk of nothing*.

Vemos ahora más claramente lo que decíamos antes de que la metafísica ha tendido siempre a proceder al revés que la *paideida* platónica, empezando por las cosas más difíciles y complicadas, para pasar luego a las más sencillas y simples. Así se ha quedado embelesada por la gran "Nada" en vez de empezar por estudiar un *pequeño pedazo* de ella, el "vacío". Esta tesis, en cambio, parte del presupuesto diametralmente opuesto: de la misma manera que el estudio del "ente" en particular ha *preparado* desde antaño el estudio del "ser" en general, nuestra humilde investigación sobre este *pequeño pedazo* que representa el "vacío" debe *preparar* una mejor comprensión de la gran "Nada" –en cuanto *negación de la totalidad de los entes*. La sustitución de "espacio" por "pedazo", además, nos revela otro elemento importante: y es que la *definición trivial del "vacío"* puede prescindir del "espacio", pero en ningún caso de la "nada". El "espacio" es *mucho más prescindible* que la "nada" para el "vacío". Este hecho es plenamente consecuente con nuestra principal intención en esta tesis, como ya anunciamos en la Introducción §29, de *arrancar el "vacío" de las sucias zarpas del "espacio" para volverlo a poner en el suelo (me)ontológico que lo vio nacer: la "nada"*. De esta manera, creemos que podemos asentar esta intención inicial mediante una tercera y última reformulación de la *definición trivial del "vacío"*, y es que, dicho de alguna manera, el "vacío" se nos aparece ahora como *el hermano pequeño de la "nada"*. En un congreso, la filósofa chilena Valeria Campos me llamó la atención sobre lo problemático de utilizar la "familiaridad" aquí, pero por esto justamente me gustaría dejar bien claro, ya desde el principio, que no lo estoy haciendo en un sentido platónico *fuerte, de genealogía y patrilinealidad*, sino en el *suave de "family-ressemblances"* de Wittgenstein. Lo que es seguro, en este caso, es que la "nada" y el "vacío" comparten un cierto *air de famille*, que Esquirol nos ayuda a distinguir etimológica y terminológicamente ya de buen principio:

> Pero debemos retroceder, pues nos interesa sobre todo un mapa que, para disgusto de iconoclastas, ha de tener imágenes y símbolos. ¿Qué otra cosa, si no? Un pozo, o el abismo, marcado en rojo.

> No se está cayendo en él, pero cabe la posibilidad de hacerlo, en caída libre e interminable, porque se trata del vacío y aquí no hay fondo. Nada, no hay nada. Sólo oscuridad. Como cuando uno pregunta: '¿Hay algo en el cajón?', y recibe como respuesta: 'No, no hay nada; está vacío'. El vacío y la nada son aquí sinónimos. Vacuidad sería el sustantivo abstracto. La nada es la negación de toda cosa, de todo acontecimiento, de todo: nada que coger con las manos, ninguna palabra que escuchar, ningún rostro que contemplar, ningún olor que sentir, ningún suelo donde apoyarse. Nada, vacío o, también, total ausencia. El signo marcado en el mapa es móvil y, por eso, todavía más inquietante. ¿Viene hacia nosotros a la vez que nosotros vamos hacia él? ¿Somos tan poca cosa que estamos en el umbral de convertirnos definitivamente en nada? ¿O ya estamos ahí, en la nada, y no hay más que una vana ilusión de algo? En castellano, nada viene del latín *nulla res nata*, es decir, 'ninguna cosa nacida'. Que las curiosas sendas de las palabras hayan hecho que en este caso se tomara solo el *nata* para mencionar la idea en su conjunto nos invita a preguntarnos si todo lo nacido lleva consigo el no ser constitutivo que poco a poco le va consumiendo desde el primer día hasta el final. Sorprendentemente, al castellano nada ya no le hace falta ni siquiera la negación del catalán *no-res*, o del inglés *nothing*, o del italiano *niente*, etcétera; como si todo lo nacido fuese ya nada; como si la madera con la que está hecho el armazón del mundo estuviese ya de antemano afectada por la carcoma de la nada[225].

13) Teoría de los regímenes políticos como cuencos vacíos

Pero, como ya anunciamos en la Introducción §25, el "objetivo" (o *telos*) de todo esto es *político*. ¿Qué nos podría ofrecer todo este largo excurso sobre la "fenomenología de la existencia (material)" del "vaso" y la "casa" que fuera útil para la teoría política? Sobre todo, nos suministra *una imagen*: la imagen del "cuenco" (*vacío*) –que nos podría ayudar a discriminar entre los distintos "regímenes políticos" bajo una nueva luz. Como con todo, la mejor clasificación de los distintos "regímenes políticos" hasta ahora nos la ha dado Aristóteles, quien en su *Política* ya distinguió entre "monarquía", "aristocracia" y "república" –así como sus posibles desviaciones en "tiranía", "oligarquía" y "democracia"– atendiendo al *número de individuos* que gobiernan en cada caso:

> Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo, y gobierno es el elemento soberano de las ciudades, necesariamente será soberano o uno solo, o pocos, o la mayoría (ἢ ἕνα ἢ ὀλίγους ἢ τοὺς πολλούς); cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los que participan en el gobierno, o deben participar en las ventajas de la comunidad. De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: república. Y es así con razón, pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia; pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud, pero puede

[225] Esquirol, *La resistencia íntima*, p. 16.

> destacar especialmente en la virtud guerrera, pues ésta se da en la masa. Por ello precisamente en este régimen la clase combatiente tiene el poder supremo y participan en él los que poseen las armas. Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad"[226]

Así pues, el Estagirita distingue entre los tres principales "regímenes políticos" *sola, única y exclusivamente* atendiendo al *número de individuos* que gobiernan en cada caso: si es "uno" (ἕνα) se trata de una *monarquía o tiranía*, si son "pocos" (ὀλίγους), de una *aristocracia u oligarquía*, y si son "muchos" (πολλούς), de una *república o democracia*. Sin embargo, no se percata aquí el inventor del "Principio de No-Contradicción" que incurre, en realidad, en una *flagrante contradicción*. El número de *individuos* no puede ser el criterio para discriminar entre los distintos "regímenes políticos" por una razón bien sencilla: los seres humanos son *finitos y mueren*, mientras que un "régimen" (que se distingue justamente de un "gobierno" por su *permanencia* en el tiempo) *pervive*. *Quien construye sobre los hombres, por tanto, construye sobre barro*… Parafraseando una frase de *House of Cards*, los seres humanos somos "the McMansion in Sarasota that starts falling apart after 10 years, *but power is the old stone building that stands for centuries*". Por esto el poder ha sentido siempre especial predilección por la *arquitectura*, por encima de cualquier otra de las Bellas Artes. Si bien es cierto que el *número* de individuos, en tanto que una "idea", es una forma más *permanente* de asentar un "régimen político", también es verdad que a veces se dan *modificaciones de número* que dejan intacto el "régimen político" al que nos estamos refiriendo: una monarquía puede ser de *dos* (como en el caso de los Reyes Católicos) y seguimos hablando de una "monarquía", y lo mismo sucede si se añaden 5 miembros en una oligarquía, o 50 escaños en un Parlamento.

Entonces, ¿por qué se ha visto esto siempre así? Porque, como no nos cansaremos de repetir en esta tesis, se ha visto *desde el punto de vista del Ser*. En cambio, a nosotros ahora nos gustaría (como siempre) *dar un volantazo*, y discriminar los distintos "regímenes políticos", no por el *número de individuos que los ocupan, sino por el "vacío" que representa su condición de posibilidad*. Visto desde esta perspectiva, el criterio que discrimina entre los distintos "regímenes políticos" no viene tanto determinado por el *número de individuos que gobiernan, como por el espacio "vacío" que estos "llenan"*. Y estos *lugares* "vacíos" son principalmente cuatro: el *trono*, en la "monarquía", el *Consejo* o la *Cámara*, en la "oligarquía/aristocracia", el *Parlamento* en el "parlamentarismo", y la plaza (*agora*) en la "democracia". Lo que hay que hacer no es una *aritmética*, sino una *arquitectura del "vacío" del poder*. No por casualidad, entonces, siempre que hay un verdadero "cambio de régimen", tiene que ser

[226] Aristóteles, *Política*, III.6, 1279a-b, pp. 129-30.

radicalmente modificado el lugar "vacío" donde se ocupaba el poder: como en la destrucción del Palacio Real de las Tullerías durante la Revolución Francesa, el incendio del Reichstag por los nazis en 1933 o el bombardeo del Palacio de la Moneda en Santiago de Chile por Pinochet.

Vemos ahora claramente como vuelve con fuerza nuestro análisis del "vaso", y muy especialmente el de la "casa", en este capítulo. Pues de la misma forma que una "casa" *recibe, acoge y protege* a una "familia" individual (*oikos*), un Parlamento es, como se le suele llamar, la "casa *de un pueblo*". Así pues, *el trono, la corte, el parlamento y la plaza* son *las formas originarias* de *guardar* el "lugar vacío" de una comunidad. Y, de la misma manera que encontramos en el "vaso" la *forma originaria* del "vacío" *cóncavo*, vamos a utilizar ahora la imagen del "cuenco" para su *traslación a la política*[227]. Si un "vaso" es tan pequeño que solo puede recibir un *único* "líquido" (agua o vino, por ejemplo), la gracia de un "cuenco" es que, al ser más grande, puede albergar una *pluralidad* de "cosas" *distintas* –una naranja, una manzana, etc., hasta pintar un auténtico "bodegón". Nos gusta especialmente la metáfora del "cuenco" porque representa perfectamente un "vacío" *relativo*, es decir, *determinado, finito, con límites*. Como es imposible que un ordenamiento político no excluya "algo", la *política* se convierte en la *disputa por la forma y los límites* de este mismo "cuenco vacío". *Cuánta* diferencia, diversidad, pluralidad y movimiento sea capaz de *aguantar y tolerar* un determinado "cuenco" dependenderá de su *forma y límites*: si es muy pequeño y estrecho, y solo lo puede ocupar "una" persona –monarquía o tiranía–; por el contrario, si es muy grande y ancho, lo pueden ocupar "algunas" –aristocracia, oligarquía o parlamentarismo– o "muchas" –democracia. En la *anaciclosis* de esta sucesión de los regímenes políticos, la "democracia" –como iremos viendo a lo largo de esta tesis– representa su punto más *radical*: en el cual el *lugar del poder* tiene que quedar *lo más vacío posible* para que no sea de *nadie*, y por lo tanto puede ser de *cualquiera* o de *todos*.

La diferencia entre los cuantificadores lógicos "cualquiera" y "todos" es de crucial importancia aquí por cuanto nos conduce a la distinción entre "democracia representativa" y "socialismo". Según una idea terriblemente muy extendida –de nefastas consecuencias para la política, y que nuestra tesis pretende subvertir– la democracia liberal burguesa no tendría más que "derechos *formales*", que luego el socialismo tendría que venir a *llenar* con "derechos *materiales*"[228]. De esta manera, habría una *dis-continuidad*, un *quiebre* o una *ruptura* entre "democracia" y "socialismo", y además estaría marcada por una dicotomía tan deconstruida y superada como "forma/materia". (Recordemos que, con Thom, la "materia" no *de-forma* la "forma", sino que la "forma" *se de-forma a sí misma*). Por el contrario, la gracia de cómo estamos considerando a los

[227] La metáfora la extraemos del trabajo *El cuenco vacío*, de Stern, el cual no por casualidad intenta reconciliar el budismo con el psicoanálisis.

[228] Esta idea ya se puede rastrear en distintos momentos en Marx, pero es Lenin en *El Estado y la revolución* quien la sentará definitivamente,

"regímenes políticos" aquí es que el "socialismo" *por sí mismo no existe*, no es más que una *sub-especie* de la "democracia", *su corolario necesario, su culminación final*. El "socialismo" no es más que la radicalización de la democracia, que es la idea de Laclau y Mouffe que esta tesis pretende demostrar tanto (me)ontológica como históricamente. En ambos casos el lugar del poder no lo *llena nadie* (es decir, está *vacío*), pero esto quiere decir que lo puede *ocupar* "cualquiera" (democracia representativa) o "todos" (socialismo). La democracia liberal burguesa es "formal" y "vacía", sí, porque "la forma es vacío, y el vacío es forma", como ya hemos visto, y como además veremos a lo largo de esta tesis: el "vacío" *es* la "libertad". Sin embargo, el problema no es que esté "vacía", sino que *justamente no lo está lo suficiente*, pues aun le queda *un último reducto* de "contenido" que *determina los límites* de este "cuenco", a saber: la "forma-mercancía". Esto hace que el *relativo* "vacío" de la democracia liberal burguesa acabe, en la práctica, "lleno" de *mercancías, dinero, capital y clases sociales*. Para ponerlo en los términos de Deleuze, hay que agradecerle al capitalismo el mérito de haber *desterritorializado (relativamente)* las diferencias de origen, género, raza, etnia, sexualidad, etc. El problema es que los ha vuelto *reterritorializar* bajo el sesgo de clase. El problema, entonces, de la democracia *formal* burguesa no es que esté "vacía", sino justamente lo opuesto: está *demasiado "llena"*. En este sentido, el "socialismo" no debería verse a sí mismo como un intento de "llenar" *materialmente* el "cuenco" *relativamente vacío* de la democracia liberal burguesa –lo cual nos comprometería siempre con determinadas formas de estalinismo, "reduccionismo de clase" y rojipardismo que, como los intentos melancólicos y románticos de regresar a la "plenitud" griega acaban terminando siempre en determinadas formas de *Linksfaschismus*–, sino como *el último y mejor intento de agrandar y ensanchar los límites* del "cuenco vacío".

Al llegar a la conclusión de esta tesis, el "pueblo" se nos mostrará definitivamente como ese "Dios-alfarero" que modifica constantemente *la forma y los límites* de ese "cuenco vacío" que representa el poder. Cuando la historia se nos revele, entonces, *(me)ontológicamente*, como la *vacuidad de un "vacío" vaciándose* a sí mismo, también lo hará, *políticamente*, como una modificación del lugar "vacío" donde se ocupa el poder: empezando por una "plaza vacía" (*agora*), pasando a un "templo vacío", luego una "tumba vacía", entonces el "trono vacío" (*etimasia*), más tarde la "Corte vacía" –pasando por "*le vide suprème*", que fue como Hegel caracterizó a la Revolución Francesa– hasta llegar al "vacío de la democracia radical". Por esto, a cada paso que demos en la *(me)ontología del "vacío"*, iremos suplementando nuestro análisis con determinados "*ex cursus* sobre ontología política", sobre todo en: en III.6.c, III.8.b, III.14, IV.5. Pero basta ya de anunciar, anticipar y prometer cosas cuando aun no tenemos un *concepto* del "vacío". La filosofía no se puede desvincular del *lento* "trabajo del concepto". Para conseguirlo, debemos adentrarnos ahora en la historia de la metafísica occidental.

Parte I: Historia del ser

Concepto metafísico del vacío

Edad Antigua

Me-ontología del vacío

Ex nihilo nihil fit

III. *Tò kenón* como sustantivo y concepto: el vacío como principio meontológico de la naturaleza en la Edad Antigua

"Si no entendiéramos el ser, ni siquiera seríamos capaces de experimentar el vacío de la nada"

Martin Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*[229]

"Se comprend que la philosophie meure –sans air. L'être, au moins, en tenait en réserve?"

Luce Irigaray, *L'oubi de l'air chez Martin Hiedegger*[230]

Soy, más, estoy. Respiro.
Lo profundo es el aire.
La realidad me inventa.
Soy su leyenda. ¡Salve!

Jorge Guillén, "Más allá"[231]

Hace años tuve una intuición que, sinceramente, creí utópica. Dentro de una montaña, crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia [*Mendi huts* (Montaña vacía)]"

Eduardo Chillida, *Conversaciones*[232]

1) Mito-logía: ¿por qué no empezar por el principio?

En algún punto hay que presuponer que el vacío se *sustantivó*, y como tal, pasó de ser un adjetivo originario de la fenomenología material que se adjuntaba a un "vaso", una "casa" y tantos otros entes, para convertirse en un *concepto*. La conversión de una cualidad en un nombre es necesaria por cuanto solo esta permite su tematización explícita y la pregunta eminentemente filosófica *tí esti*: "¿qué es (el vacío)?". Como señala Algra, continuando la reflexión en el capítulo anterior sobre *kenós* como "adjetivo": "it has been argued more than once that the use of the definite article to in Greek allowing this kind of *substantivation* contributed much to the development of abstract thought in Greek philosophy"[233]. Y es por tanto también en este punto

[229] Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides,* p. 85.
[230] Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, p. 13.
[231] Guillén, "Más allá", *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*, p. 32.
[232] Chillida, *Conversaciones*, p. 19.
[233] "The other side of the medal is –as may be observed e.g. in the writings of Plato, who made extensive use of such substantivated adjectives– that expressions of the form '*to* (x) ', where (x) is an adjective, may become ambiguous.

que debe empezar nuestro viaje filosófico, pues, tal y como argumenta Hegel, la filosofía es correlativa con el "esfuerzo tenso", el "trabajo del concepto"[234]. En efecto, en la tercera parte de la *Ciencia de lógica*, la también llamada "Lógica subjetiva" o "Doctrina del concepto", Hegel pone al "concepto" como reconciliación necesaria del "ser" y de la "esencia" (de algo): "la propia y necesaria determinación ulterior de la sustancia es el acto de *poner* aquello que *es en sí y para sí*; *el concepto* es ahora esta unidad absoluta del *ser y de la reflexión*, unidad que es por primera vez *el ser en y para sí* porque es, precisamente en el mismo sentido, *reflexión o ser puesto*, y porque *el ser puesto es el ser en y para sí*"[235]. Sin embargo, el hecho de que el inicio de la filosofía sea el concepto no significa que este sea *puesto* en el origen filosóficamente. Este hecho es de suma importancia para nuestro tema en tanto en cuanto posiblemente la primera vez que el "vacío" fue mencionado como sustantivo o como concepto en la historia del pensamiento occidental sucedió en la *forma de un mito*, como veremos.

No obstante, toda precaución es poca frente a la apremiante tentación de poner al mito como principio, y a la fría filosofía como segunda derivada, pues este esquema repite, aunque de manera invertida, el *mito logocéntrico*. Acechando, amenazante, se encuentra el problema de *por dónde empezar a filosofar* que tantos dolores de cabeza trajo al idealismo alemán en general, y a Hegel y a Schelling en particular. Detrás de la cuestión de si puede existir efectivamente un "método sin presupuestos" y de si hay un "origen anterior al principio" yace la discusión, mucho más fundamental, sobre la supuesta prioridad del mito frente a la filosofía. En este sentido, en la quinta etapa de la ecléctica y prolífica obra de Schelling dedicada a desarrollar una *Philosophie der Mythologie* frente al supuesto panlogicismo racionalista de su antaño amigo de juventud (Hegel), aquel argumenta:

> Nada parece a primera vista más diverso que verdad y mitología, tal como esto se expresa también en la palabra usada desde hace mucho tiempo: "fábulas" (*Fabellehre*); precisamente por eso, nada parece más contradictorio que filosofía y mitología. Pero justamente en la contradicción misma reside la exhortación y la tarea de descubrir la razón en esta aparente irracionalidad, sentido en la apariencia insensata[236].

They may mean either 'the concept of (x)' (or: '(x)-ness') or 'a thing which is (x)'. In the latter case, the adjective is still used qua adjective, while the particular noun which is being qualified is left out. In the former case, the expression bears an 'abstract' sense. Thus an expression like to dikaion may mean 'justice' but it may also mean 'the just thing/ action'" (Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 39).

[234] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 121, 135.

[235] Hegel, "Del concepto en general", *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o La doctrina del concepto*, p. 126.

[236] Schelling, "La filosofía de la mitología", *Schelling esencial*, p. 133 [*Schelling Werke* XI, 220].

Tenemos, pues, en frente de nosotros el reto de "descubrir el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística" (Marx)[237] en la primera mención explícita y temática del "vacío" como sustantivo de la historia del pensamiento occidental –o lo que nosotros hemos llamado el "mito pitagórico". Sin embargo, si hay una razón detrás de la aparente sinrazón del mito –y uno podría añadir que esta lógica también funciona a la inversa, y que hay por tanto un *resto* mitológico en cualquier forma de racionalidad[238]–, entonces se deconstruye el famosísimo esquema del "paso del *mythos* al *logos*" de Wilhelm Nestle en 1940[239], que la mayoría de manuales de filosofía repiten acríticamente desde entonces. Al final de un artículo cuyo título ya anticipa un intercambio de las posiciones tradicionales atribuidas al *mythos* y al *logos* –"Les raisons du mythe"–, el mayor especialista en mitología griega de la segunda mitad del s. XX en Francia, Jean-Pierre Vernant, encuentra la *differentia specifica* del mito en lo siguiente: "le mythe met donc en jeu une forme de logique qu'on peut appeler, en contraste avec la logique de non-contradiction des philosophes, une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité. (…) Le modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou non, une logique autre que la logique du logos"[240]. ¿Cómo hacer justicia a esta forma de *pensar* desde el *inicio*? No por casualidad, Derrida rinde homenaje a Vernant al comienzo de su texto sobre la *Khôra* de con esta misma cita que acabamos de traer a colación, intentando abrir un espacio para un "tercer género del discurso" entre el mito y el *logos* que, como la propia χώρα, "on ne peut même pas dire d'elle qu'elle n'est *ni* ceci *ni* cela ou qu'elle est *à la fois* ceci *et* cela (…) mais cette alternative entre la logique de l'exclusion et celle de la participation"[241].

Para volver a nuestra pregunta inicial, entonces, ¿por dónde empezar a filosofar si no es por el principio, pero este principio no es *ni* el mito *ni* el *logos*, ni tampoco el mito *y* el *logos a la vez*? Quizás solo queda por representar esta *decisión* sobre el inicio como *in-decidible*. En este sentido, nuestra primera hipótesis metodológica en esta tesis será mantener abierta, en suspenso, como in-decidible el supuesto "paso del *mythos* al *logos*" (y el que sería su necesario reverso no menos metafísico: "descubrir la razón en la aparente irracionalidad") *mediante dos columnas* que intentarán explicar lo mismo a través de dos ordenes del discurso distintos. Esto no es una *boutade* afrancesada, ni tampoco una de las cuatro "antinomias" que Kant en su *Crítica de razón pura* también lista en dos columnas a propósito del espacio y el tiempo, el atomismo indivisible, el conflicto entre libertad y

[237] Marx, "Epílogo a la segunda edición", *El Capital. Crítica de la economia política (Vol. I)*, p. 57.
[238] "El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en la mitología" (Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p. 15).
[239] Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*.
[240] Vernant, "Les raisons du mythe", *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 250.
[241] Derrida, *Khôra*, p. 16.

determinismo, y Dios[242] –ni tampoco es una "contradicción" hegeliana. Más bien, esta *forma de empezar surge de la necesidad filosófica de mostrar que el inicio es en sí mismo, ya desde el principio, indecidible*. Y quizás en el constante vaivén entre una y otra columna –precisamente en ese "entre"– se abra el espacio para un "tercer género del discurso" que, como la χώρα de Platón, no sea ni mito ni razón, sino una especie de "razonamiento bastardo", "como estando en un sueño"[243]. Estas dos columnas, por cierto, no solo tienen que mostrar la "indecidibilidad" entre el mythos y el logos, sino también la profunda dislocación entre el "comienzo" y el "origen" de algo, punto sobre el cual filósofos tan dispares como Heidegger y Benjamin coinciden. Así, por ejemplo: ""Comienzo' es algo distinto de 'inicio'. Un cambio del clima, por ejemplo, comienza con una tempestad, pero su inicio es la transformación total de las condiciones atmosféricas que la prepara. Comienzo es aquello con que algo empieza, inicio es aquello de lo cual se origina"[244].

Ahora bien, la explicación tradicional del concepto de "vacío" (τὸ κενόν) en el mundo antiguo lo sitúa como una invención del atomismo de Leucipo y Demócrito[245] –con un claro precedente en el eleático Meliso de Samos, aunque en forma invertida, como veremos– y, de esta forma, se esconden y ocultan las profundas razones que pudieron llevar a la necesidad y surgimiento de un tal concepto, y este aparece como si fuera una seta al final del interminable bosque presocrático. ¿Tenemos que resignarnos ante la "explicación" de que eleáticos o atomistas crearon el concepto de "vacío" de la nada (valga la redundancia)? Si queremos descubrir, en las próximas dos columnas, "la razón en la aparente irracionalidad" o "el grano racional encubierto bajo la corteza mística", debemos esforzarnos por captar esta idea *en su movimiento* –y no por combustión espontánea– así como en presuponer que existen profundas razones históricas desde el inicio que puedan explicar la necesidad de su nacimiento, por decirlo así, que expliquen *el vacío conceptual* que el concepto de "vacío" vino a llenar (valga la redundancia, de nuevo).

Los dos primeros filósofos presocráticos, Tales y Anaximandro, ambos de Mileto, de los cuales los peripatéticos dicen en unos de los pocos y escuetos testimonios que nos quedan sobre ellos que postularon un único principio (ἀρχή) material (ὕλη) –el primero, el "agua" (ὕδωρ), y el segundo, lo "ilimitado" (ἄπειρον)[246]–, no nos permiten avanzar hacia otro principio ontológico

---

[242] Kant, "La antinomia de la razón pura", *Crítica de la razón pura*, A406-A462, B433-B490, pp. 355-90.
[243] Platón, "Timeo", *Diálogos VI*, 52b, pp. 198-99.
[244] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 17.
[245] Por poner tan solo algunos ejemplos, Ribas empieza su *Biografía del vacío* directamente con los atomistas (p. 3 y ss.). El primer occidental que menciona Sorensen en su *Nothing. A Philosophical History* es Parménides (p. 77 y ss.). También comienza así *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*, de Dastur (p. 57 y ss.) y la antología sobre *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, editada por Laurent y Romano. Por último, *Much Ado About Nothing*, de Grant, incluso empieza cuando ya es demasiado tarde, con Aristóteles (p. 5 y ss.). El único que se remonta más atrás, hasta los pitagóricos, como nosotros haremos aquí, es Nef en *La force du vide. Essai de métaphysique*, pp. 87-8.
[246] Kirk, Raven y Schofield, "Tales de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, II, fr. 85 [Aristóteles, *Met.* A 3, 983 b 6], p. 127; ibid. "Anaximandro de Mileto", III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 149.

como el de "vacío" porque carecen de una teoría que explique como lo diferente –una mesa, una cabra, Sócrates, etc.– puede llegar a proceder de "lo mismo" (τὸ αὐτός, que no significa "lo igual"). Sin embargo, no es este el caso del tercero de los filósofos monistas materiales milesios, Anaxímenes de Mileto, por un lado, o el de los pitagóricos, por el otro. Pues, con Hólderlin podemos decir que:

> Muchos tienen miedo de ir a la fuente;
> cierto es que la riqueza empieza
> en el mar[247]

[247] Hölderlin, "Recuerdo", *Cánticos*, p. 227.

2) El mito Pitagórico: seguramente la primera vez que el "vacío" es mencionado explícitamente como un sustantivo en la historia de la filosofía occidental

Los pitagóricos sostuvieron también que existe (εἶναι) el vacío (κενόν) y que se introduce en los cielos desde el aliento (πνεῦμάτος) ilimitado (ἀπείρου), que, por así decirlo, inhala también al vacío (τὸ κενόν). El vacío (κενοῦ) distingue (διορίζει) la naturaleza de las cosas (φύσεις), como si fuera un cierto elemento separador (χωρισμοῦ) y delimitador (διορίσεως) de los términos sucesivos en una serie. Esto acontece primeramente (πρῶτον) en los números (ἀριθμοῖς), pues el vacío (τὸ κενὸν) distingue (διορίζειν) su naturaleza (φύσιν)[248].

Y también:

En el primer libro de su obra *Sobre la filosofía de Pitágoras* dice que el universo es uno (οὐρανὸν εἶναι ἕνα) y que desde lo ilimitado (ἀπείρου) son

3) Demostración lógica de que todo monismo material como el del "aire" de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico

Anaxímenes de Mileto, hijo de Eurístatro, compañero de Anaximandro, dice, como este, que la naturaleza (φύσιν) subsistente (ὑποκειμένην) es una e infinita (ἄπειρόν), mas no indefinida (ἀόριστον), como él, sino definida (ὡρισμένην) y se llama aire (ἀέρα); se distingue en su naturaleza sustancial (οὐσίας) por rarefacción (μανότητι) y condensación (πυκνότητι). Al hacerse más sutil (ἀραιούμενον) se convierte en fuego (πῦρ) y en viento (ἄνεμον), si se densifica (πυκνούμενον) más, a continuación, en nube (νέφος); si se condensa más se convierte en agua (ὕδωρ), luego en tierra (γῆν), después en piedras (λίθους) y el resto de los seres surgen de estas sustancias. Hace también eterno (ἀίδιον) el movimiento (κίνησιν), por cuyo medio nace (γίνεσθαι) también el cambio (μεταπολὴν)[273].

En este pasaje podemos ver claramente que Anaxímenes no se detiene en postular simplemente un monismo material –en su caso, el del "aire" (ἀέρ)– como el de sus predecesores milesios Tales y Anaximandro, sino que también es capaz de ofrecer una teoría que explique cómo tiene lugar la diferencia y el "cambio" (μεταπο λὴν) a partir de él. Como sentencia Nietzsche, "nos hallamos ante la primera teoría sobre el *desarrollo* de una materia originaria"[274]. Una teoría, incluso, que

[248] Kirk, Raven y Schofield, "Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V", *Los filósofos presocráticos*, XI, fr. 443 [Aristóteles, Fís IV.6, 213b22 (DK 58b30)], pp. 442-3.
[273] Ibid. "Anaxímenes de Mileto", IV, fr. 140 [Teofrasto, ap. Simplicium, *Fís.* 24, 26], p. 197. Hipólito y Plutarco dan un testimonio parecido, así que no hay razón para dudar de su veracidad.
[274] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 58.

> introducidos en él el tiempo (χρόνον), el aliento (πνοὴν) y el vacío (τὸ κενόν), que distingue (διορίζει) constantemente los emplazamientos (χώρας) de cada una de las cosas[249].

Ninguno de estos dos fragmentos son citas directas, sino testimonios doxográficos *a posteriori*: el primero, de la *Física* de Aristóteles, y el segundo, de la *Antología* de Juan Estobeo, del s. V d.C., más de un milenio después de que el libro que menciona fuera presumiblemente escrito. Por esta razón, toda precaución es poca y debemos proceder con la máxima prudencia a la hora de hacer conjeturas sobre estos dos testimonios doxográficos, y todos los que vendrán a continuación. No se trata solo de una cuestión cronológica, sino también hermenéutica, pues hoy sabemos demasiado bien hasta qué punto Aristóteles estaba avezado a parafrasear en sus propios términos las opiniones de los filósofos que le precedieron –su introducción de los términos "materia" (ὕλη), "substrato" (ὑποκειμένην) y "sustancia" (οὐσίας) quizás son los casos más flagrantes con los que nos vamos a encontrar– podría llegar a esquivar la crítica de Anaximandro, antes, y de Aristóteles, después, de que los monistas materiales serían incapaces de explicar cómo y por qué existen formas (μορφή, εἶδος) distintas en el mundo, si es cierto que solo hay un único principio-dominador[275]. La brillante respuesta de Anaxímenes es que la "sustancia" (οὐσίας) del aire –y aquí podemos ver como Teofrasto introduce su léxico aristotélico en la paráfrasis del milesio– es tal, que es capaz de generar todos los demás entes por "rarefacción" (μανότητι) y "condensación" (πυκνότητι). En este punto muchos se apresuran en auspiciar en Anaxímenes un precursor del "método científico moderno", pues esto implica ya una diferenciación de la materia frente a sus "estados" (sólido, líquido y gaseoso), así como el reconocimiento implícito de que "todo cambio en cantidad implica un cambio de cualidad". Si bien estas analogías tienen algo de verdad, debemos cuidarnos muy bien de ellas, pues sus anacronismos ocultan más de lo que revelan. Anaxímenes entonces propone una lista de sustancias de menos a más "sutil" (ἀραιούμενον) –que no sabemos si es achacable al propio Teofrasto (muy dado a los ejemplos), y en cualquier caso el término que utiliza Plutarco es "laxo" (χαλαρόν), quien parece haber tenido acceso al libro de Anaxímenes en este caso, y no hay razones para dudar de él[276]. Esta lista, pues, sería la siguiente, de mayor a menor "densidad" (πυκνούμενον): piedras (λίθους) → tierra (γῆν) → agua (ὕδωρ) → nube (νέφος) → aire (ἀέρα) → fuego (πῦρ) → viento (ἄνεμον). En este preciso instante, es inevitable que una pregunta nos asalte: ¿por qué Anaxímenes eligió el "aire",

[249] Ibid. 444 [Estobeo, *Ant.* I.18.1c (DK 58 a 30)], p. 443.
[275] Aristóteles, *Física*, 204b, p. 137.
[276] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxímenes de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, IV, fr. 143 [Plutarco, *De prim. frig.* 7, 947 F (DK 13 b I)], pp. 200-1.

aunque sin duda hay que agradecerle el compendio más completo y sobrio (en comparación con su maestro Platón, por lo menos, y en conjunción con su discípulo Teofrasto), de los fragmentos presocráticos.

Dicho esto a modo de *captatio benevolentiae*, por suerte el segundo fragmento nos ofrece ya una pista clara y distinta sobre el lugar de procedencia de este mito cosmogónico. Se menciona explícitamente el libro *Sobre la filosofía de Pitágoras* (por desgracia hoy perdido), que hay que atribuir presumiblemente a Filolao de Crotona, uno de los últimos continuadores y recopiladores de la secta pitagórica, coetáneo de Demócrito y Sócrates[250], y que por tanto hay que ubicar plenamente en el s. V a.C. No sería sorprendente que Aristóteles se basara también en Filolao en el primer fragmento cuando desarrolla la cosmogonía pitagórica, ya que suele ser su punto de referencia a este respecto. Ahora bien, esto representa un problema, como señalan Kirk, Raven y Schofield, porque "se discute si esta cosmogonía fue, en gran parte, creación del propio Filolao o una precisamente un *elemento intermedio* dentro de toda esta secuencia, como la única sustancia que "*es*" plenamente, convirtiendo a los demás elementos en meros "estados" de esa materia primigenia? ¿Por qué no eligió el "agua", como su predecesor Tales, o el "fuego" (πῦρ), como su crítico posterior, Heráclito? Hay, por lo menos, dos respuestas a esta crucial pregunta. La primera es que Anaxímenes representa la *síntesis* de sus dos predecesores milesios: el "substrato" (ὑποκειμένην) tiene que ser el aire –nótese aquí, de nuevo, como Teofrasto introduce su particular vocabulario aristotélico– porque solo este es definido (ὡρισμένην), como en Tales, pero a la vez infinito (ἄπειρόν), como en Anaximandro. En efecto, el salto de Anaximandro a Anaxímenes –recordemos que Teofrasto asegura que era su "compañero"– resulta perfectamente lógico para Marzoa, pues "ἄπειρον es lo que no tiene figura, determinación; por tanto, lo invisible. Lo invisible que envuelve y delimita todo es el aire"[277]. Sin embargo, Marzoa no acaba de tener razón del todo cuando identifica al "aire" de Anaxímenes con "lo invisible", ya que nunca hay que olvidar que aquello que los griegos entendían por ἀέρ en Jonia en el s. VI no es lo mismo que para nosotros hoy. Así, por ejemplo, Homero entiende el ἀέρ también como una especie de "neblina" y por lo tanto *visible*[278]. Sea como fuere, la segunda y más importante razón por la que Anaxímenes seguramente eligió el "aire" como *primus inter pares* dentro del "eterno el movimiento" (ἀίδιον κίνησιν) de condensación y rarefacción del cosmos es, sin lugar a dudas, su analogía con el "aliento" (πνεύμα) que da vida al ser humano y al resto de seres vivos, y que –en un

[250] Ibid 422 [Diógenes Laercio, IX 38 (DK 44 a 2)], p. 422.
[277] Marzoa, *Historia de la filosofía (Vol. I)*, p. 31.
[278] Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 74, n2.

doctrina más antigua. Puede pensarse que su crudeza sugiere una pertenencia originaria en un entorno intelectual del siglo VI a.C. dadas sus resonancias de conceptos cosmogónicos de Anaximandro y Anaxímenes"[251]. Esta será sin duda nuestra posición, pues las referencias a "lo ilimitado" (ἄπειρον) de Anaximandro, así como al "aliento" (πνεύμα) de Anaxímenes muestran que se está discutiendo, mediado por estas influencias, con las posiciones del s. VI a.C. Además, la "crudeza" de este monismo pitagórico sobre los números a la que aluden Kirk, Raven y Schofield claramente resuena también con el aun tosco monismo material milesio. Si esto fuera así, y efectivamente pudiésemos atribuir el mito cosmogónico al pitagorismo del s. V o al mismísimo Pitágoras, entonces podríamos decir con total seguridad que *este mito representa la primera vez que el "vacío" es mencionado explícita y temáticamente como un sustantivo en la filosofía presocrática* –ya que este no es mencionado con absoluta certeza en sus predecesores Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Jenófanes, Heráclito, y ni tan siquiera en Parménides.

rezago de animismo– para los griegos estaba indisociablemente unido al alma (ψυχή) que acompaña a todos los organismos. Es bien sabido que los presocráticos creían que tenía que haber un cierto isomorfismo entre el "microcosmos" humano y el "macrocosmos" de la naturaleza, "y así como nuestra alma, que es el aire, dice [Anaxímenes], nos mantiene unidos, de la misma manera el viento (o aliento) envuelve a todo el mundo" –según un testimonio de Aecio[279]. La razón es evidente: cuando morimos, y con el último aliento el alma supuestamente desparece del cuerpo, este se desintegra y ya no permanece unido por más tiempo. Todos somos inadvertidamente seguidores de Anaxímenes cuando gritamos "¡Jesús!" o "¡Salud!" cuando alguien estornuda, pues compartimos con él el presupuesto de que el alma se encuentra en el aliento, y al estornudar, aquella se escapa, por así decirlo, y hay que hacerla volver a entrar en el cuerpo pronunciando una palabra "mágica". Lo único que hace Anaxímenes es trasladar este presupuesto microcósmico griego al macrocosmos, convirtiendo al aire en el "aliento del mundo". Por todo esto no es de extrañar que Anaxímenes considerara al aire como a un "dios" (*deum*), según Cicerón[280].

Habiendo interpretado este rico pasaje de Teofrasto hasta el fondo, estamos en disposición ahora de presentar nuestro argumento original, por el cual pretendemos *demostrar lógicamente como en el planteamiento de un monista material milesio como el de Anaxímenes sobre el "aire" que acabamos de escudriñar ya se encuentra,* in nuce*, la necesaria postulación del "vacío" como segundo principio ontológico.* Para ello vamos a presentar un silogismo con

[251] Ibid. p. 443.
[279] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxímenes de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, IV, fr. 160 [Aecio, I, 3,4], p. 214.
[280] Ibid. fr. 144 [Cicerón, N.D. I 10, 26], p. 203.

Sin embargo, como ya hemos dicho antes, toda precaución es poca frente a estos escurridizos textos, y vale la pena señalar los contraargumentos por los cuales habría que ubicar este mito como invención del propio Filolao, ya bien entrado el s. V. En ese caso, *el estatus "fundacional" que le atribuimos a este mito sobre el vacío se perdería y tendríamos que volver a problematizar la cuestión del "principio"*. Por una parte, Kahn señala que hay un cierto "paralelismo" entre la referencia al "aliento ilimitado" (ἀπείρου πνεῦμάτος) del primer fragmento y la biología de la respiración de Filolao[252]. Por otra parte, Philip certifica quizás con demasiada seguridad que "the concepts of plenum and void do not arise, in all probability and so far as we know, before Parmenides"[253]. Su seguridad es quizás excesiva pues tampoco Parménides menciona en ningún caso explícitamente el vacío (τὸ κενόν), ni tan siquiera el segundo seguidor de la escuela eleática, Zenón, mucho más preocupados por la cuestión del "no-ser" (μή ὄν), como veremos, y habrá que esperar hasta el tres proposiciones que nos deberían conducir a esta conclusión, con sus respectivos corolarios y discusiones en cada una de ellas.

Primera proposición: *si solo hay una única sustancia material, como es el caso del monismo del "aire" de Anaxímenes, las diferencias entre los distintos entes no pueden deberse a cambios de* cualidad *(pues no hay más que una), sino única y exclusivamente a la* cantidad *de esa sustancia materia primigenia.*

Escolio: si bien puede resultar evidente e intuitivo a partir de todo lo que hemos dicho anteriormente que, para Anaxímenes, "todas las diferencias son ahora transformaciones de una materia homogénea, modos cuantitativos"[281] –tal y como señala Heidegger–, ahora debemos extremar la precaución, pues esta es una cuestión muy disputada entre los estudiosos. Para considerar primero el posible contraargumento a esta proposición, Barnes se resiste a considerar a Anaxímenes como una especie de "Boyle presocrático", y en esto tiene razón. Sin embargo, Barnes no quiere decir con esto que la física de Anaxímenes no fuera fundamentalmente "cuantitativa", sino solo advertirnos sobre el hecho de que por "cantidad" no debemos entender aquí, anacrónicamente, la concepción científica y moderna de ella, pues los presocráticos eran, en general, "averse to, or incapable of, the application of mathematics to physical processes and phenomena" y Anaxímenes, en particular, "had no scale and no instrument for measuring density, and for him density was a quantitative notion only in the weakest sense"[282]. Si no

[252] Kahn, "Pythagorean Philosophy before Plato". En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, p. 175
[253] Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, p. 73.
[281] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 74.
[282] Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 35.

tercero, Meliso de Samos, para que aquella temática salga plenamente a la luz. También Bernabé alude a la "negación del vacío pitagórico" por parte de Parménides [254], dando a entender, por tanto, que debía tener una acuñación anterior a la del eleático. Pero no cabe matizar solo este último contraargumento –el de Philip–, sino también el primero –el de Kahn. Pues que haya efectivamente un cierto "paralelismo" entre el "aliento ilimitado" (ἀπείρου πνεῦμάτος) del primer fragmento y la biología de la respiración de Filolao no implica necesariamente que vaya en la dirección que él pretende. De hecho, Burket, autor del que seguramente es el mayor clásico reciente sobre los estudios pitagóricos –*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*–, parece indicar que sucede al revés, y es Filolao quien estaría basando su biología sobre el "microcosmos" humano en un mito pitagórico sobre el "macrocosmos" mucho más antiguo[255]. Con todo, por tanto, creemos que existen suficientes es como "aplicación de las matemáticas" mediante un "instrumento de medida", entonces, ¿cómo deberíamos entender la "cantidad" en un monismo material milesio como el de Anaxímenes? Burnet es contundente a este respecto: "a theory which explains everything as a form of a single substance is clearly bound to regard all differences as quantitative. The only way to save the unity of the primary substance is to say that all diversities are due to the presence of more or less of it in a given space"[283]. Burnet aquí no solo nos ayuda a aseverar sin ninguna sombra de duda que la física de Anaxímenes era efectivamente "cuantitativa", sino también a especificar más precisamente qué debemos entender por "cantidad", esto es: *una mayor o menor* presencia *de la sustancia material primigenia en un determinado "espacio"*. Así también lo entienden Kirk, Raven y Schofield: el aire "alteraba su manifestación según mayor o menor presencialidad en un determinado lugar"[284]. Ni Burnet, ni Kirk, Raven y Schofield hacen aquí la obvia conexión con Heidegger, pero es evidente que esta definición presocrática de "cantidad" se encuentra indisociablemente entrelazada con la pre-comprensión ontológica del ser como "presencia" (παρουσία) en los griegos. Volveremos sobre este punto en la tercera proposición, pero por ahora solo es importante descartar una última posible tergiversación de esta primera proposición, apuntada por Kirk, Raven y Schofield, a saber:

> Una interpretación más falsa, sin duda, es la que hace a Anaxímenes el precursor del atomismo. Se ha argumentado que no puede haber concebido a la

[254] Bernabé, "Parménides de Elea", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, VIII, p. 150.
[255] Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, p. 271.
[283] Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 74.
[284] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxímenes de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, IV, p. 198.

razones[256] como para plantear ni que tan solo sea la *posibilidad* de que el mito cosmogónico anteriormente citado proceda de alguna manera del pitagorismo del s. VI a.C. (y no de Filolao) y estemos en frente de *la primera vez que el "vacío" es mencionado explícita y temáticamente como un sustantivo en la filosofía presocrática.*

Pasemos ahora de la cronología y la doxografía a la filosofía propiamente dicha. Finalmente, ahora estamos en disposición de adentrarnos en los dos fragmentos citados al principio, solo para reconocer que versan sobre un mito cosmogónico especialmente rico en tesis acerca del concepto de "vacío", y que sobrevivirán a lo largo de los siglos más de lo que uno cabría esperar –como veremos más adelante, traspiran una profunda homofonía con la filosofía de Derrida, por ejemplo. He agrupado esta serie de tesis en una lista de cuatro, distinguidas por su temática, y comprimiendo lo que podemos aprender tanto del primer como del segundo fragmento. En primer lugar,

> materia como continua; por tanto, y dado que puede haber una mayor o menor cantidad de ella en el mismo espacio, tuvo que estar compuesta de partículas que pueden concentrarse en mayor o menor densidad. Parece, no obstante, muy improbable que nadie, con anterioridad a Pitágoras o a Heráclito, se preocupara de la constitución formal de la materia[285].

Nosotros vamos a estar de acuerdo, como veremos, con la conclusión de este pasaje –que una reflexión como la de Anaxímenes es ya "precursora" en algún sentido del atomismo– pero no podemos compartir estas razones, que efectivamente son falsas. En efecto, nadie antes de Heráclito o Pitágoras se preocupó lo más mínimo por la "constitución formal de la materia" ni mucho menos un monista material milesio como Anaxímenes pudo atreverse a postular que estaba "compuesta de partículas". Sin embargo, creemos que nuestra definición de "cantidad" o "densidad" como una mayor o menor *presencia* (παρουσία) es capaz de esquivar ese anacronismo y se mantiene fiel a la forma de pensar eminentemente griega desde el inicio.

Segunda proposición: *si los distintos entes se diferencian por la mayor o menor* presencia *de la sustancia material originaria "aire" en un determinado espacio o lugar, esto quiere decir que el único criterio para su cambio es la* densidad.

Escolio: esta proposición no es más que un simple corolario de la anterior. Los términos utilizados por Anaxímenes para definir la menor o mayor "presencia" o "densidad" del aire en un determinado espacio o lugar son, como ya hemos dicho antes:

[256] Una última justificación, aunque más débil, es que Barnes, autor de uno de los mayores clásicos sobre *The Pre-Socratic Philosophers*, incluso se plantea si Zenón podría haber intentado responder a la sentencia de que el vacío existe propia del mito pitagórico. Ahora bien, Zenón tuvo que ser entre unos 20-30 años más joven que Filolao, así que difícilmente podría haber tenido conocimiento de esa teoría si hubiera sido invención de este último: "according to Aristotle, the Pythagoreans said that 'the void divides nature, the void being a sort of separation and dividing of contiguous things'. Perhaps Zeno was implicitly rejecting their view?" (Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 199).
[285] Ibid. p. 201, n. 111.

entonces, tenemos una *tesis ontológica* sobre el "*ser*" del vacío. Mas esta tesis aparece a su vez desdoblada pues hay por los menos dos sentidos en la palabra "ser": uno que podríamos llamar "existencial" (el hecho de *que* algo es, o no), y otro sentido que podemos llamar "predicativo" (*qué* algo es, o lo que la metafísica ha llamado bajo el nombre de "esencia"). Así pues, por lo que decíamos antes, los pitagóricos podrían haber estado de entre los primeros filósofos presocráticos en haber sostenido que "el vacío (τὸ κενόν) existe (εἶναι)" (*tesis ontológico-existencial*). Esta tesis es importante, no solo porque acepte la *existencia* del "vacío", sino porque hay que presumir que también detiene su libre circulación como el adjetivo de un objeto en la vida cotidiana, y lo *pone* por primera vez como un *sustantivo* y el *sujeto* de una oración (permitiendo que se deriven predicados de él a partir de ahora).

En segundo lugar, los dos fragmentos sobre el mito pitagórico no se quedan aquí, sino que también proponen *qué* sería este vacío que existe (su "*essentia*"), y sobre esto añaden que "el vacío (τὸ κενόν) distingue (διορίζει) la naturaleza "rarefacción" (μανότητι) y "condensación" (πυκνότητι). Sin duda, Anaxímenes tuvo que llegar a este descubrimiento mediante la observación "proto-científica" del "ciclo del agua": evaporación (aire), condensación (nube), precipitación (agua), congelación (hielo, parecido a la tierra y las piedras). Anaxímenes simplemente universaliza esta observación sobre el "eterno movimiento" de las cosas tomando como a *primus inter pares* a su término medio, el aire. Ahora bien, el adjetivo μανός quiere decir: "raro, escaso; no denso, claro, flojo"[286] y, si añadimos los sinónimos utilizados por Teofrasto y Plutarco, también "sutil" (ἀραιούμενον) y "laxo" (χαλαρόν). Por el otro lado, el adjetivo πυκνός significa: "espeso, apretado, compacto, denso; sólido, bien cerrado; consistente, fuerte; frecuente, no interrumpido, abundante, *repetido*"[287]. Es fundamental entender que estos dos movimientos –de rarefacción y condensación– no eran, para Anaxímenes, dos procesos "físicos" como los entendemos ahora, dentro de otros muchos posibles, sino dos *modos de ser ontológicos* de la materia primigenia. Anaxímenes traduce, pues, de esta forma los opuestos de Anaximandro –de quien recordemos que Teofrasto certificaba que era su "compañero". En efecto, no hay que olvidar que la primera sentencia registrada de la historia de la filosofía occidental, el *dictum* de Anaximandro, no se limita solo a caracterizar al ser como "ilimitado" (ἄπειρον) sino que también añade: "de ellos les viene el nacimiento a las cosas existentes y en ellos se convierten, al perecer 'según la necesidad'; pues se pagan mutuamente pena (δίκη) y retribución y (τίσις) por su injusticia según la

[286] Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 377.
[287] Ibid. p. 522.

(φύσεις) y los emplazamientos (χώρας) de las cosas, como si fuera un cierto elemento separador (χωρισμοῦ) y delimitador (διορίσεως) de los términos sucesivos en una serie" (*tesis ontológico-predicativa*). Esta es sin duda una de las definiciones más fascinantes del "vacío" con las que nos vamos a encontrar, ya desde el principio. La esencia del "vacío" es definida aquí bajo dos aspectos. Por un lado, como δι-ορίζω, que tiene no solo el sentido *negativo* de "de-limitar, separar y di-stinguir", sino también el sentido *positivo* de "determinar, definir, e incluso constituir, hacer, explicar, descifrar, declarar"[257]. No hace falta indicar que para un griego esto quiere decir que los pitagóricos aquí están pensando el "vacío" ya como α-λήθεια, ("verdad" en el sentido de *des-ocultamiento*). En efecto, *aquello que separa un ente de otro, le pone un límite y lo di-stingue –el "vacío"– también revela su esencia y lo trae a la luz*.

El segundo aspecto por el cual se caracteriza al "vacío" en esta fascinante definición es el de χωρίζω, que comparte la mayoría de disposición del tiempo"[288]. Nietzsche traduce en cambio esta poética pareja de opuestos por "culpa" y "reparación"[289], y Heidegger, por su parte, se aparta de todas estas traducciones precedentes por moralistas y traslada δίκη y τίσις como "ajuste" [*Fuge*] y "correspondencia"[290]. En efecto, el nacimiento y la muerte, la noche y el día, el frío y el calor, etc., se "ajustan" y "corresponden" mutuamente "según la disposición del tiempo", para Anaximandro. Pues bien, es la importante contribución de Anaxímenes el haber sustituido la poética pareja "pena/retribución" de su "compañero" por la de "raro/denso" (μανός/πυκνός) como opuestos del ser ilimitado, y hay que entender estos dos principios en toda su *profundidad ontológica*, no como dos meros procesos "físicos" en el sentido óntico-regional que les da hoy la ciencia moderna. Teofrasto dice que Anaximandro escribía en "términos bastante poéticos"[291], mientras que en cambio Diógenes Laercio nos asegura que su "compañero" Anaxímenes "empleó una dicción jonia simple y concisa"[292], y es posible que con la distinción "raro/denso" este último hubiera querido aportar una mayor claridad al oscuro par de opuestos del primero.

a) "El olvido del aire" / "Lo profundo es el aire"

Si le otorgamos, por tanto, toda la importancia que merece a estos *dos modos de ser opuestos* de la sustancia material originaria que descubrió Anaxímenes –lo "raro"

[257] Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 153.
[288] Kirk, Raven y Schofield, "Anaximandro de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 150.
[289] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 48.
[290] Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", *Caminos de bosque*, p. 239, 276.
[291] Kirk, Raven y Schofield, "Anaximandro de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 150.
[292] Ibid. "Anaxímenes de Mileto", IV, fr. 138 [Diógenes Laercio, II 3], p. 195.

acepciones con el anterior διορίζω pero añade: "apartar, alejarse, dividir, ser diferente, *diferenciarse*"[258]. Es por esto que vamos a llamar a esta primera caracterización del vacío fruto del mito pitagórico "*la definición del vacío como diferencia (o intervalo)*"[259] porque, *en tanto que el vacío di-vide a un ente de otro y los de-limita (les pone un limite), también los aparta y los aleja (pone un espacio* entre *ellos, los* espacia*) y por lo tanto los di-ferencia*. Mas esta diferencia no es solo de lugar o de espacio (χώρας), sino también de la propia naturaleza de las cosas (φύσεις). Así, por ejemplo, Bernabé: "a partir del concepto de vacío, los pitagóricos pueden explicar la existencia de unidades discretas, ya que es el vacío el que actúa de límite entre ellas"[260]. No hace falta reincidir en por qué esta concepción del "vacío" como *espaciamiento* podría guardar una profunda homofonía con la filosofía de la diferencia de Derrida, ya que este "cierto elemento separador y y lo "denso"– nos damos cuenta enseguida que claramente la primera parte ha salido perdiendo en la historia de la metafísica occidental en pos de la segunda. En efecto, como ya aventuramos en la Introducción §34, el "filosofar a martillazos" que Nietzsche propone en *El ocaso de los ídolos* no debe ser entendido como un destruir sin ton ni son la "casa" que representa la metafísica occidental, sino como un "hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo*, y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a *hueco* que habla de entrañas llenas de *aire*"[293]. Aquí "hueco" es identificado con "falto de sustancia" (οὐσίας), y por lo tanto el imperativo nietzscheano "¡Endureceos!"[294] participa del destino de la metafísica occidental como una búsqueda de lo "denso". Dicha metafísica, tan avezada a buscar, como veremos a partir de Aristóteles, un *fundamentum inconcussum*, una "esencia llena", un "substrato inmóvil", la "realización de la razón" y un sinfín más de metáforas *llenas*, sólidas, compactas y cerradas, ha olvidado hasta cierto punto lo *ligero*, lo sutil y lo laxo que forma igualmente parte del ser, como nos recuerda Anaxímenes. Nos resulta imposible no recordar en este momento una potente escultura de Chillida, justamente titulada "lo profundo es el aire"[295], a su vez basada en un verso de su amigo de la generación del 27, Jorge Guillén[296], consistente en una compacta roca con un

[258] Ibid. p. 649.
[259] "Le vide des intervalles, ou vide interstitiel entre les corps, ou les paroles, ou toute autre chose sensible" es una de las clasificaciones del "vacío" como sustantivo que hace Nef en *La force du vide. Essai de métaphisique*, p. 86.
[260] Bernabé, "Los pitagóricos", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, IV, p. 76.
[293] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 40.
[294] Ibid. p. 174.
[295] Todas las esculturas de la serie le sirvieron como indagación para su proyecto irrealizado en la montaña Tindaya en Fuerteventura. Su punto de partida, en 1984, fue una primera escultura en alabastro, *Mendi huts* (Montaña vacía): "Hace años tuve una intuición, que sinceramente creí utópica. Dentro de una montaña crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia"' (Chillida, *Conversaciones*, p. 19).
[296] "Soy, más, estoy. Respiro. / Lo profundo es el aire. / La realidad me inventa. / Soy su leyenda. ¡Salve!" (Guillén, "Más allá", *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*, p. 32).

delimitador" opera *como si fuera* "de los términos sucesivos en una serie", es decir, es una diferencia también *escrita*. Derrida parece registrar una cierta similitud de la diferencia con un "espace apparemment vide" solo para cerrar la puerta automáticamente y en repetidas ocasiones ante el hecho de que "bien qu'il ne soit sans doute pas le *vide*"[261]. Sin duda él parece preferir "l'ouverture béante et sans fond de Chaos" como mitología precursora de la diferencia. Sin embargo, nosotros no podemos tomar este camino, pues, como señalan acertadamente Kirk, Raven y Schofield, el Χάος representa, en la *Teogonía* de Hesíodo: "un resquicio o algo similar [entre la tierra y el cielo], es decir, el de un intervalo limitado, 'no vacío'"[262].

En tercer lugar, como desde Schelling sabemos que la *existencia* de algo no necesariamente se corresponde con su *fundamento*[263], los cuadrado vacío en su interior, que ilustra a la perfección el espíritu de esta tesis –y sobre la cual volveremos más adelante cuando hablemos de estética contemporánea. En este sentido, Irigaray, en un precioso e interesantísimo texto –*L'oublie de l'air chez Martin Heidegger*, que hay que enmarcar dentro de su tetralogía sobre el estatus de los cuatro elementos en la filosofía contemporánea desde el punto de vista de *lo femenino*: el "agua" en Nietzsche, el "fuego" en Hegel, etc.–, señala el sorprendente y curioso "olvido del aire" en la ontología de Heidegger. En efecto, no deja de ser curioso que quien quiso revalorizar el "principio de la filosofía occidental" con los presocráticos, salte siempre, en este punto, de Anaximandro a Heráclito, sin pasar por Anaxímenes. No menos sorprendente es que se tomara completamente en serio las definiciones del ser como "ilimitado" en Anaximandro, y como "fuego" en Heráclito –descartando el prejuicio que desde antaño las daba por "primitivas–, y no le diera el mismo estatus al "agua" de Tales o al "aire" de Anaxímenes. Hay que presuponer que este último le debió de parecer al filósofo alemán una especie de "Boyle presocrático" no subsumible dentro la "gigantomaquia del ser". En la línea de lo que estábamos diciendo acerca de la

[261] Derrida, *Khôra*, p. 45.

[262] Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 64. A nosotros, personalmente, nos encantaría que el Χάος estuviera realmente "vacío" y fuera el dios de esta tesis. Pero la verdad es que no lo está, y los griegos nunca destinaron un dios para el "vacío", lo cual tendrá radicales y explosivas consecuencias para el final de esta tesis. En el fondo, Χάος era más bien un *espacio-material* (y, por tanto, *lleno*) de *indiferenciación entre la tierra y el cielo*. Así, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo, se relata: "en primer lugar existió, realmente, el Caos. Luego Gea, de ancho pecho, sede siempre firme de todos los inmortales que ocupan la cima del nevado Olimpo…" (p. 39, v. 117-9). Por esto no es correcta la posición de Castoriadis de que "au sens propre et au sens premier, *chaos*, en grec, signifie vide, néant. C'est du vide le plus total qu'èmerge le monde" (Castoriadis, "La *polis* grecque et la création de la démocratie". *Le Débat*, 38(1), p. 130). La misma confusión alrededor de si el Χάος está vacío (de forma) o lleno (de materia) volverá a aparecer en el caso de la χώρα de Platón en III.10.b. Le debo la última cita a Jordi Mariné.

[263] "La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. Esta distinción es tan antigua como la primera presentación científica de esta filosofía" (Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, p. 163).

pitagóricos añaden información sobre este último, a partir de su particular interpretación del *archê* (principio-dominador): "esto acontece primeramente (πρῶτον) en los números (ἀριθμοῖς)" (*tesis fundacionalista*). Aquí podemos ver toda la fuerza de la matemática como *una forma de escritura más*, pues, para *contar*, pongamos, las manzanas de un cesto, no solo necesito "separar y distinguir" una de otra gracias al vacío *entre* ellas, sino que también necesito re-presentar este vacío como una pausa o interrupción en el habla ("1, 2, 3…") –que no deja de ser un "tomar aliento" (πνεύμα), tan importante para los pitagóricos– o un *espacio* en el contar escrito, ya sea por puntos, guijarros, o lo que fuera[264]. *El espaciamiento, ya sea de los entes (vacío), o en la escritura (puntuación) es, para los* metafísica, para Irigaray no es tan sorprendente este hecho:

> La métaphysique suppose toujours, de quelque façon, une écorce solide, à partir de laquelle élever une construction. Donc une physique qui privilégie, ou du moins qui ait constitué, le plan solide. Que les philosophes s'en éloignent, qu'ils le modifient, le sol est toujours là. Tant qu'Heidegger ne quitte pas la 'terre', il ne quitte pas la métaphysique. Le métaphysique ne s'écrit ni sur/dans l'eau, ni sur/dans l'air, ni sur/dans le feu. Son *ek-sistance* se fonde sur du solide. Et ses abîmes, d'en bas ou d'en haut, trouvent, sans doute, leur interprétation dans l'oubli des éléments qui n'ont pas la même densité.[297]

Aunque Irigaray no haga este argumento, la razón del "olvido del aire" en Heidegger es tan evidente como infame: el "aire" representa "lo judío" –la diáspora, lo nómada, aquello que para el prejuicio antisemita se mueve *ligero* como el viento sin acabar de *arraigarse* nunca en ningún lugar–, mientras que se va volviendo cada vez más claro a medida que avanza el pensamiento del filósofo alemán que el "ser" no es más que un sinónimo de la "tierra" (*die Erde*), con claras reminiscencias al "suelo natal" (*Heimat*)[298]. Irigaray no

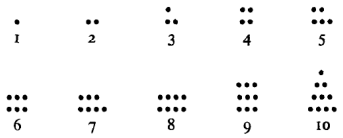
[264] "Le vide interstitiel est un vide qui a connu une fortune récente dans un domaine a priori fort éloigné de la physique: la littérature et la théorie littéraire. Mallarmé insista fort sur ce caractère de l'écriture d'être le contraire du ciel étoilé et d'être noire sur blanc, le blanc disseminé entre les mots" (Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, pp. 86-7).

[297] Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*, p. 10.

[298] Una de las poquísimas ocasiones en las que Heidegger tan siquiera se atreve a mencionar al "aire" (no digamos ya, incluso a *pensarlo*) es porque el primer verso del poema de Hölderlin, "Recuerdo", le fuerza a hacerlo: "Sopla el Nordeste / el preferido entre los vientos" (*Cánticos*, p. 225). Es como si estuviera reconociendo subrepticiamente que tan solo la *poesía*, en general, y *Hölderlin*, en particular, es capaz de sacarlo de su *rocoso* y *terrestre* lenguaje metafísico. En mi opinión, Heidegger es incluso (y hasta cierto punto), consciente de esto: que Hölderlin es el único pensador (por ser, justamente, un *poeta*) capaz de *suavizarlo* y *ablandarlo*, razón por la cual lo elige como interlocutor privilegiado en su proceso de "autocrítica", después de su paso por el Rectorado, frente al supuesto "error" del "biologismo" nacionalsocialista en Nietzsche –proceso de "autocrítica" que, por otra parte, se queda claramente *insuficiente*. Pero, por lo menos en lo que atañe al "aire", Hölderlin le obliga a hacer reflexiones como esta: "el Nordeste es el viento (en dialecto suavo, 'el aire') que en la tierra natal del poeta aclara y serena 'el aire' (el *éter*) y a partir de ahí extiende a lo lejos esa dimensión serena. El Nordeste barre el cielo hasta dejarlo completamente limpio. Le abre a los rayos y a la luz del sol (el fuego del cielo) un camino frío y limpio. Es la cortante claridad de este viento la que le da al aire en que respira todo cuanto vive, empezando por los hijos de la tierra, la incorruptible transparencia de todas las cosas. El Nordeste le presta una generosa estabilidad al clima y hace que madure el tiempo del ambiente despejado y sin nubes" (Heidegger, "Memoria", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 94). ¿Por qué Heidegger se detiene aquí, y no hace más reflexiones sobre "el aire", como esta que un pensador de su talla claramente tiene? Se le escapa y lo confiesa en la

pitagóricos, una respiración. Kahn representa a la perfección un punto descubierto originalmente por Burnet[265]:

integers by dots or pebbles. The dots represent the unit or limiting principle; the space between them represents the unlimited void or breath that has been "drawn in and limited." The primeval One is thus conceived as intrinsically capable of self-repetition or reproduction, but it requires the complementary principle of empty space or "thin air" (*pneuma*) to sustain its plurality. We can see this from a picture of the first ten integers.[80]



Por último, y como decíamos al principio, la línea entre mito y *logos* es más difícil de trazar en este punto de lo que Nestle pretendería, y por lo tanto los pitagóricos recubren todas estas tesis ontológicas de una explicación mitológica sobre el cosmos en general: "el vacío (κενόν) – y el aliento (πνοὴν) y el tiempo pudo tener acceso en ese momento a los *Cuadernos negros*, pero allí se dice, por ejemplo: "la pregunta por la función del *judaismo mundial* no es una pregunta racial, sino la pregunta metafísica por el tipo de idiosincrasia humana que, *libre de todo compromiso*, puede asumir como 'tarea' de la historia universal la misión de hacer que todo ente se *desarraigue* del ser" [299]. Compárese ahora esta *ligereza aérea* a la hora de definir al pueblo judío con el Heidegger de la "cuaternidad", quien ya no tiene ningún reparo en reconocer que "ser" significa habitar la *sólida tierra*: "la manera según la cual los hombres *somos* en la tierra es el *Buan*, el habitar. Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar" [300]. De esta manera también parece pensar el otro gran filósofo nacionalsocialista, Carl Schmitt, quien abre justamente su *Catolicismo romano y forma política* reconociendo que hay un cierto *terrisme* en los pueblos donde esta religión ha sido dominante[301]. Más aun: Schmitt, en plena segunda guerra mundial, decide contarle a su hija la historia universal como una lucha entre potencias marítimas, representadas por la ballena Leviathan (Inglaterra), y

siguiente frase (inconscientemente o no): *el "aire" y el "viento" inevitablemente le llevan a uno a pensar* fuera *del suelo patrio*: "*el Nordeste señala y conduce* fuera *de la tierra natal*, en la dirección única del cielo del suroeste y de su fuego" (ibid.). Es la radicalización de este pensamiento sobre el "aire" –que por desgracia es rápidamente reprimida porque representa cómo los nacionalistas ven al "judaísmo"– que podría haber llevado a Heidegger a *otro lugar*, y que es justamente el que vamos a intentar abrir en esta tesis: "el viento sopla (*weht*). También decimos: el viento va (*geht*). Pero 'yendo' no desaparece, sino que este 'ir' es justamente el modo de permanecer del viento. El viento solo permanece en la medida en que 'va'" (ibid.).

265 Kahn, "Pythagorean Philosophy before Plato". En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, p. 176; Burnet, *Early Greek Philosophy*, pp. 100 y ss.

299 Heidegger, *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*, p. 210.

300 Heidegger, "Construir, Habitar, Pensar", *Conferencias y artículos*, p. 109. Esta identificación del ser con la tierra no está desprovista, obviamente, de implicaciones políticas. Jesús Adrián Escudero resume así el sentido del curso más político impartido por Heidegger, el de 1933/1934 sobre *Naturaleza, Historia, Estado*, en el punto álgido de su compromiso con el nacionalsocialismo: la "interpretación del espacio de un pueblo tiene unas claras implicaciones políticas, que afectan principalmente a dos grupos: a los alemanes que viven fuera de las fronteras del imperio y a los llamados 'semitas nómadas'. Heidegger explica que los alemanes que residen fuera del territorio alemán padecen una suerte de *vacío* esencial: tienen sin duda *raíces* en la *tierra* alemana, pero en la medida en que no pertenecen al Estado alemán están "privados de su *auténtico* modo de ser" (Jesús Adrián Escudero, "Prólogo". En: Heidegger, *Naturaleza, Historia, Estado*, p. 15; las cursivas son mías). Este *terrismo* sobrevive incluso durante su proceso de "auto-crítica" al *biologismo* de Nietzsche a través de Hölderlin en los años venideros. Léase, por ejemplo: "La patria, no solo como mero lugar de nacimiento, tampoco como un paisaje familiar, sino por el contrario, como el poder de la tierra" (Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 87).

301 Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, p. 13.

(χρόνον)– se introduce en los cielos desde el aliento ilimitado (πνεῦμάτος ἀπείρου), que, por así decirlo, inhala también al vacío (τὸ κενόν)" (*tesis mitológico-cosmogónica*). Aquí hay varios aspectos interesantes. El primero es que ahora vemos claramente que, en el alba y las primeras andaduras del concepto de "vacío" (τὸ κενόν), este aun no se ha desligado completamente del "aliento" (πνοὴν) hasta el punto de que, de hecho, son indisociables y coextensivos el uno con el otro. Cornford, por ejemplo, no puede dejar de repetir que lo "ilimitado" (ἄπειρον) para los pitagóricos comprendía el "espacio" (χώρας), el "aliento" (πνεύμα) y el "vacío" (τὸ κενόν) en igual medida: "Unlimited was evidently the unmeasured field of space, which, though called "the void", was filled by "air", the circumambient envelope of the limited Heaven, the breath of the living world"[266]. Será el arduo "trabajo del concepto" de la filosofía presocrática posterior empezar a desligar estos tres conceptos en

potencias terrestres, representadas por el oso Behemot (Alemania). Después de aseverar una y otra vez en *Tierra y mar* la primacía de la primera sobre el segundo, hacia el final del libro Schmitt introduce un tercer elemento:

> Si pensamos además que no sólo las aeronaves surcan el espacio sobre tierras y océanos, sino que también las ondas radiofónicas de las emisoras de todos los países cruzan ininterrumpidamente la atmósfera y dan la vuelta al planeta en un instante, nos será más fácil creer que ahora no se ha conquistado tan sólo una nueva tercera dimensión, sino que se ha irrumpido en un tercer elemento, el *aire,* considerado con nuevo ámbito elemental de la existencia humana. A los dos animales míticos, Leviatán y Behemot, vendría a sumarse un tercero, un gran pájaro[302].

No hace falta volver a incidir en que los "semitas nómadas" representan este "tercer elemento", irreducible tanto a la tierra como al mar, ni un oso ni un ballena, sino un "gran pájaro"… No: Irigaray tiene razón en que existe un "olvido del aire" en todas estas "gigantomaquias", ya sean ontológicas como en Heidegger o mitológicas como en Schmitt. Sin embargo, es posible que haya un segundo olvido, un doble olvido, otro olvido encima de este olvido, pues es un escándalo que Irigaray no mencione a Anaxímenes ni tan siquiera una sola vez en todo su libro. Un doble olvido –el del *aire*, por parte de Heidegger, y el de *Anaxímenes*, por parte de Irigaray–, que se suma a los otros dos acometidos por la metafísica tradicional, tal y como hemos dicho antes –el olvido de la *densidad*, como criterio del ser en general, y en particular el olvido de su parte *ligera*. Será uno de los objetivos de esta tesis revertir este cuádruple olvido, y

[266] Cornford, "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition". En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, 153.
[302] Schmitt, *Tierra y mar*, p. 80.

realidad distintos [267] . No menos interesante aquí es, en este sentido, que no solo las distintas formas de "espacio", ya sea como "vacío" o como "aire", formen parte del Ilimitado, sino también el "tiempo" (χρόνον), lo cual muestra que los griegos no eran ajenos a una concepción del "espacio-tiempo" como un conjunto. Finalmente, vale la pena señalar ni que sea de pasada que ya desde este mito inicial, el vacío ilimitado no queda asexuado, sino que lleva el sello de *lo femenino*: "thus the Dyad, as the first even number, stands for the female receptive field, the void womb of unordered space, the evil principle of the Unlimited"[268]. Está cuestión será de suma importancia más adelante, pero por ahora vale solo la pena reconocer que ya se encuentra *desde el inicio*.

Al final, Kirk, Raven y Schofield minusvaloran el pitagorismo de Filolao en general y los fragmentos anteriormente citados no podemos enfatizar lo suficiente en qué medida esta es una tesis sobre la *densidad* y lo *ligero*. –¿De qué nos sirven los conceptos filosóficos "más sólidos", más espesos, más compactos, y más cerrados, *si no les preguntamos qué densidad tienen* –esto es, qué *cantidad* de *presencia*, siempre *relativa*, tienen? Y, como veremos, que algo sea más "ligero" no necesariamente implica que sea menos "fuerte" –pues lo más "profundo es el aire", como nos recuerdan Guillén y Chillida. Por lo que pasamos a la tercera y última proposición de este silogismo.

Tercera proposición: *si la densidad es definida como la cantidad de mayor o menor presencia de la sustancia material primigenia "aire" en un determinado espacio o lugar, esto no es concebible sin su otra cara negativa, opuesta y a la vez necesaria: una menor presencia es una mayor ausencia. Llamaremos a esta "ausencia", correlativa con la densidad o cantidad de presencia de la sustancia material originaria en un juego de suma cero: "vacío".*

Escolio: en efecto, si la pareja "raro/denso" representa la particular traducción de Anaxímenes de los opuestos de su "compañero" Anaximandro –"pena/retribución", "justicia/expiciación" o "ajuste/correspondencia", según la traducción– entonces no podemos entender a una parte sin su contraria. Y como lo "denso" es definido como *cantidad de presencia*, no nos queda más remedio que considerar a

[267] Para una discusión más extensa de esta "confusión" en este pasaje, véase: "here time, breath, and the void are either distinct entities coming from the *apeiron* and so previously existing as determinate entities in an indeterminate *apeiron*-which would seem to be a contradiction in terms-or, when the nearest part of the infinite is breathed in, it has the functions described; that is (1) it is the breath of the living cosmos, (2) it initiates physical events (and so time, though this is a later notion), (3) it fills the intervals between bodies and so delimits them. It is true that, unless there is within the cosmos a previously existing space or vacuum, it is hard to explain how the "breathing in" should take place, but this need not have occurred to Pythagoras or early Pythagoreans if they did not distinguish clearly between air and empty space. (…) So when [Aristotle] says that, after the One was framed or constituted it began to breath in the *apeiron* at once, we may think of this *apeiron* (once it enters the cosmos) as the "void" delimiting the numbers that are things and so establishing by separation the unit magnitudes existing within the cosmos. The *apeiron* becomes not only the air within our cosmos but also the "void" between successive unit magnitudes. It is "limited" by these magnitudes" (Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, pp. 72-3, n8).

[268] Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, p. 149.

en particular cuando dicen que "su teoría resulta fantástica, cuando considera que los conceptos numéricos y formales en general producen una explicación física; por tanto, el vacío debe mantener los números separados en su apropiada secuencia"[269]. Nosotros no podemos estar de acuerdo con semejante apreciación "fantástica" para referirse a los pitagóricos. Se infravalora a esta corriente de pensamiento siempre que se percibe al resto de la filosofía antigua como una "gigantomaquia sobre el ser" (γιγαντοδμαχία περί της ούσίας)[270], y se aparta a esta secta por su religiosidad y amor a las matemáticas. Por ejemplo, la sentencia "todos los entes (πάντα) conocidos tienen, en verdad, número (ἀριθμὸν); pues sin él nada se puede pensar o conocer" [271] no es meramente un juicio cuantitativo o matemático, es en realidad una respuesta particular a la pregunta por el ser. Queda aun por *ontologizar* los estudios pitagóricos, y no deja de ser curioso que el propio Heidegger prácticamente nunca mencionara a Pitagóras o a sus seguidores. Por esto lo "raro" como *cantidad de ausencia* –de la sustancia material originaria, bien entendido. Y a partir de ahora llamaremos a esta cantidad de ausencia en un determinado espacio o lugar: "vacío". Invirtiendo el epígrafe de Heidegger con el que empezábamos este capítulo, está claro que "Si no entendiéramos el ser, ni siquiera *seríamos capaces de experimentar el vacío de la nada*"[303]. Más aun:

> But what is different from beings and is *not* a being nor beings as a whole must be addressed by us as nothingness. Be that as it may: if indeed the whence-whither must remain differentiated from beings as a whole, then we arrive at the brink of nothingness. We must not shrink back here and must rather consider this: if we want to grasp beings (the Greeks say delimit, place within limits), then we must, indeed necessarily, proceed to the limit of beings, and that is nothingness"[304]

Aquí podemos ver como el planteamiento de un monismo material milesio como el del "aire" de Anaxímenes conlleva ya de forma lógica, necesaria e inevitable a la postulación de un principio ontológico de carácter opuesto como el de "vacío". Esto es así porque es imposible aprehender al ser sin su limitación con la *nada*, o a la presencia sin el acecho amenazante de la *ausencia*. Sin embargo, la "metafísica de la presencia", que especialmente a partir de Parménides, como veremos, intentó prohibir el acceso a la nada y a la ausencia, no se dio cuenta de que con esto barraba también el acceso a la comprensión del propio ser. Por tanto, una nueva redefinición del "vacío" como la que propondremos en

[269] Ibid. p. 445.
[270] Platón, "Sofista", *Diálogos V*, 246a, p. 402.
[271] Kirk, Raven y Schofield, "Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V", *Los filósofos presocráticos*, XI, fr. 427 [fr. 4, Estobeo, *Anth*. I 21, 7b], pp. 426.
[303] Heidegger, *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides,* p. 85.
[304] Ibid. p. 7.

aquí nos puede sacar de dudas uno de los heideggerianos más brillantes, en este caso, español: Marzoa.

> Lo que llamamos 'doctrina pitagórica del número' consiste en que la presencia de todo lo presente sea designada como ἀριθμός ('número'); todo lo cognoscible (lo presente) es tal en cuanto que tiene número. El número es lo que de antemano está presente en toda presencia, la ἀρχή. Naturalmente, esto no tiene nada que ver con el carácter puramente cuantitativo de la materia en la *Física* posterior al Renacimiento; el 'número' de los pitagóricos es –digamos– algo 'cualitativo' y no es un 'continuo' infinito; la unidad, la díada, etc., son determinaciones, no 'cantidades', y entre ellas no hay un intervalo extenso infinitamente divisible, sino una oposición en la cual –y solo en ella– cada uno de los términos es lo que es. Toda determinación ontológica, todo lo que constituye el ser de algo, es número; en efecto: El 'uno' de los pitagóricos no es la 'cantidad' 1, que es menor que 1,01 y mayor que 0,99, sino que es la unidad como determinación ontológico-fundamental; toda cosa es uno. 'Uno' es aquello que está presente de antemano como constitutivo de la presencia de todo 'esto' o 'aquello', ya que, de antemano, 'esto' ha de ser uno, y 'aquello' por su parte ha de ser uno, y la unidad de esto como esto es a la vez la unidad de

esta tesis no es solo importante por sí misma, sino también porque debería preparar una nueva concepción del ser en general. Pues de la misma forma que la nada se opone al ser, la ausencia a la presencia, y lo raro a lo denso, ahora también nos damos cuenta de que la *cantidad*, siempre *relativa* de la *sustancia* material originaria (οὐσίας), también se opone a la *cantidad*, también *relativa*, de *vacío* en un determinado espacio o lugar.

Finalmente, ahora estamos en disposición de ver qué definición de "vacío" se deriva de esta *demostración lógica y racional, de que todo monismo material milesio como el del "aire" de Anaxímenes conduce inherente e inevitablemente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico*. Para ello debemos recordar que la última acepción, y la más interesante, de "denso" (πυκνός) que hemos traído a colación antes significa "abundante, frecuente y *repetido*". Si una mayor densidad, por tanto, es simplemente una mayor *repetición* o frecuencia de la presencia de una determinada sustancia en un determinado espacio, una mayor "rareza" no puede sino significar una mayor *ausencia de esa repetición* o -mejor aun incluso- una mayor *repetición de la ausencia de esta sustancia*. Es por esta razón que vamos a llamar a la definición del "vacío" que se desprende de este silogismo "*la definición del vacío como repetición (o densidad)*". De esta forma creemos haber demostrado suficientemente como *el vacío en tanto que segundo principio ontológico es una consecuencia lógica, intrínseca e inevitable, partiendo ya del primer monismo (material) milesio como el del "aire" de Anaxímenes.* QED.

aquello como aquello; por tanto,
el 'uno' es ἀρχή[272]

¿Cómo cerrar la brecha entre una y otra columna, si es que tal empresa es acaso posible? ¿Es posible trazar algún tipo de puente entre el principio mitológico (de los pitagóricos) y el origen racional (a partir de Anaxímenes) sobre el concepto de "vacío"? Un leve y tenue "mediador evanescente" nos lo ofrece un pitagórico de principios del s. V, aparentemente secundario, en un único testimonio de los poquísimos que albergamos de él:

> Hay algunos que piensan que la existencia de la raridad (μανοῦ) y densidad (πυκνοῦ) demuestra que existe (ἔστι) un vacío (κενόν). Si no existen la raridad (μανόν) y la densidad (πυκνόν), las cosas no pueden contraerse (συνιέναι) ni ser comprimidas (πιλεῖσθαι). Pero, si esto no aconteciera, no existiría el movimiento (κίνησις) en absoluto o el universo aumentaría de volumen como el mar (κυμανεῖ), según dijo Juto[305].

Kirk, Raven y Schofield nos presentan brevemente a este nuevo y evanescente personaje: "este Juto, a quien Simplicio denomina pitagórico (ad. loc., in *Phys.* 683, 24), puede ser el Juto, padre de Ión de Quíos (Harpocración, *s. v.*) (Ιων, DK 36 A 1). De ser así, Juto es un personaje de comienzos del siglo V (el Suda, *s. v.* Ἴων Χῖος, DK 36 A 3, fecha la primera tragedia de Ión en la Olimpiada 82, *i. e.* 452-449 a. C.)"[306]. Esta breve y recóndita noticia de Aristóteles nos ofrece finalmente el puente necesario entre la columna del principio mitológico y la del origen racional, pues he aquí un *pitagórico* que a su vez entendió que la *condición de posibilidad* de la *rarefacción* de *Anaxímenes* era, justamente, el *vacío*. Estos tres elementos, aparentemente distintos entre sí –el pitagorismo, la rarefacción de Anaxímenes y el vacío – acaban convergiendo al final en este nombre propio, que es Juto, para la posteridad.

b) El vacío en el inicio como *Diferencia y repetición*

Al final de estas dos columnas *mito/lógicas* que han intentado aprehender lo mismo –el concepto de "vacío"– pero por dos senderos distintos, nos damos cuenta de como Deleuze nos

[272] Y la cita prosigue así, a partir del uno, hacia la dualidad: "toda cosa es uno, pero solo en cuanto que es oposición a lo otro, dualidad, dos. La unidad y la dualidad son de-limitación y aquello que la de-limitación misma establece y en lo que se fundamenta negándolo; por tanto, la dualidad es asumida en la unidad y la unidad remite de nuevo a la dualidad; de aquí que el número es la alternancia de lo impar y lo par; en las parejas de contrarios de los pitagóricos, aparece impar/par como límite/ilimitado, y se nos explica que la unidad que 'sobra' en lo impar es lo que constituye el 'límite'" (Marzoa, *Historia de la filosofía (Vol. I)*, pp. 64-5).
[305] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 535 [Aristóteles, Fís. Δ 9, 216 b 22 (según Hardie)], p. 465, n. 250.
[306] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 465, n. 250.

había estado esperando con una sonrisa todo este tiempo, y en este caso coincide el *envío* inicial del concepto de "vacío" en el alba de la historia de la filosofía con uno de los *destinos* finales en su ocaso. ("Destino" aquí no tiene que ser entendido a la manera trágica heideggeriana en tanto que *Geshick* sino como un *punto de llegada contingente*). En efecto, aunque en *Diferencia y repetición* Deleuze no mencione a prácticamente a ningún presocrático anterior a Empédocles, nuestro camino nos ha acabado conduciendo al mismo puerto, aunque de forma totalmente independiente. Por una parte, nuestra interpretación de la que seguramente representa la primera vez que el "vacío" es mencionado explícitamente como un sustantivo en la filosofía presocrática –el mito pitagórico– nos condujo hacia "*la definición del vacío como diferencia (o intervalo)*" porque, *en tanto que el vacío di-vide a un ente de otro y los de-limita (les pone un limite), también los aparta y los aleja (pone un espacio* entre *ellos, los* espacia*) y por lo tanto los di-ferencia*. Pues el adjetivo χωρίζω utilizado por los pitagóricos para caracterizar al "vacío" guarda, aun más que el διαφέρω utilizado por Derrida como raíz etimológica de la "diferencia", el sentido de "ne pas être identique, être autre, discernable, etc. [produisant] intervalle, distance, *espacement*"[307] –a pesar de no tener el doble sentido de *temporarización* que sí que tiene el latín *differre*. Por el otro lado, nuestra demostración lógica de que todo monismo material como el del "aire" de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico, nos ha conducido también a una segunda definición de este principio. En efecto, después de revertir los cuatro grandes "olvidos" que rodean a esta cuestión en el inicio –el olvido de Anaxímenes, del aire, de la densidad y especialmente de su contrapartida ligera– hemos podido encontrar "*la definición del vacío como repetición*". Esto conlleva una redefinición del concepto de "densidad" en Anaxímenes, hasta ahora entendida como "cantidad de presencia". Pero Deleuze argumenta en *Différence et répétition* que "la répétition n'est pas la généralité", entendida esta según "l'ordre qualitatif des ressemblances et l'ordre quantitatif des équivalences":

> La répétition n'est une conduite nécessaire et fondée que par rapport à ce qui ne peut pas être remplacé (…) une singularité inéchangeable, insubstituable. Les reflets, les échos, les doubles, les âmes ne sont pas du domaine de las ressamblance ou de l'equivalence; et pas plus qu'il n'y a de la substitution posible entre les vrais jumeaux, il n'y a possibilité d'échanger son âme[308].

A la lista de reflejos, ecos, dobles y almas, estamos tentados de añadirle aquí las "ligerezas", las "rarezas", las ausencias y los *vacíos*. De esta manera, esta reflexión no solo nos ayuda a reconceptualizar la "densidad" en Anaxímenes, hasta ahora entendida meramente como la *cantidad* de *presencia* de la *sustancia* material primigenia (generalidad), hacia *la repetición no-intercambiable del*

[307] Derrida, "La Différance", *Marges de la Philosophie*, p. 8.
[308] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 7.

"aire", sino también a redefinir el *vacío* como su contrapartida en tanto que *repetición de una ausencia siempre diferente*. (Aquí no hay que entender la "ausencia" como lo "negativo", que para Deleuze es "ilusorio", sino como una de las formas que adopta el "no-ser", que Deleuze sí reivindica[309]). Así como nunca hay dos trozos de nube iguales, ¿por qué no deberíamos aceptar que tampoco hay dos vacíos idénticos? Que *el vacío está no menos sujeto a la diferencia y la repetición que el propio ser* es nuestra conclusión final, y nos preguntamos porqué no debería ser así, si lo "profundo es el aire".

Al principio señalamos que mediante estas dos columnas *mito/lógicas* pretendíamos abrir un espacio para un "tercer género del discurso"[310] que, como la χώρα de Platón, apuntara a una alternativa tanto de la lógica de exclusión como de lógica de participación. Ahora vemos claramente a que nos referíamos con esta alternativa, y se trata del *concepto inicial de "vacío" como diferencia y repetición*. Llegados a este punto podemos percibir como el *principio* del concepto de "vacío" en la historia de la filosofía occidental también representa "otro comienzo" de esta misma historia, uno que postularía la *diferencia* y la *repetición* –y no ya la *sólida tierra del ser*– como su *origen*.

[309] Ibid. p. 89.

[310] Podríamos ahora trazar una diagonal con la introducción sobre "mito-logía" en III.1, si reconocemos, junto a Lévi-Strauss, que un mito *oral*, traspasado de boca en boca durante siglos, no es más que la *diferencia de una repetición* o, al revés, *la repetición de una diferencia* (*Anthropologie structurale (Vol. II)*, pp. 139- 173). Le debo esta idea a Lluís Aguiló.

4) La primera prohibición: la (re)negación (pos)fundacional de la nada en Parménides

Two roads diverged in a wood, and I–
I took the one less traveled by

Robert Frost, "The Road Not Taken"[311]

For the listener, who listens in the snow,
And, nothing himself, beholds
Nothing that is not there and the nothing that is.

Wallace Stevens, "The Snow Man"[312]

La búsqueda anterior de un principio mitológico y de un origen racional al concepto de "vacío" en la filosofía presocrática puede ser vista como un intento un poco desesperado de encontrar una *afirmación* de este concepto que fuera anterior a su *negación*, pues no deja de ser también cierto que, ni que tan solo fuera a primera vista, tienen una parte de razón los estudiosos que aseguran que el "vacío" entró en escena realmente en el mundo antiguo *via negativa*, a partir de la prohibición fundacional del "no-ser" de Parménides. Así, cabe recordar, como señalaba antes Philip, que "the concepts of plenum and void do not arise, in all probability and so far as we know, before Parmenides" [313], y aunque ya reconocíamos que tampoco Parménides menciona explícitamente el "vacío" (τὸ κενόν), ahora veremos el momento de verdad que guarda esta aseveración. *Stricto sensu*, aquello que prohíbe Parménides es el estudio del "no-ser" (μὴ ὄν), pero ya dijimos en II.11 que este representa el "hermano mayor" del vacío, ya que un vacío no es otra cosa que un "pequeño pedazo" de nada. Así, y por todas estas razones no tenemos más remedio que adentrarnos en la filosofía de Parménides, también llamado "el Claro" en oposición a su (no tan) eterno rival Heráclito "el Oscuro". Como veremos más adelante, la entrada en escena definitiva del "vacío" con los atomistas no será nada más que el levantamiento de una *via negativa* ya descubierta, aunque prohibida por imposible, por los eleáticos.

A Parménides se le atribuye un solo "tratado", según Diógenes Laercio[314], que nos ha llegado bajo el título de "Sobre la naturaleza" (Περί φύσεως) –un título que no hay que ver como

311 Frost, "The Road Not Taken", *The Road Not Taken and Other Poems*, p. 87.
312 Stevens, "The Snow Man", *The Collected Poems*, p. 10.
313 Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, p. 73.
314 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, [Diógenes Laercio, I 16, DK 28 a 13], p. 321.

original, sino que la tradición doxográfica atribuía a la inmensa mayoría de tratados de esta naturaleza. Se trata de un "poema didáctico", escrito en hexámetros épicos, a la manera de Hesíodo y Homero, lo cual no nos debe sorprender pues el *logos* y la "poesía" aun compartían como raíz común el "decir" (λέγειν) en este primer momento. El poema en cuestión está dividido en tres partes: un "proemio", la "vía de la verdad" (αλήθεια) y la "vía de las opiniones de los mortales" (βροτῶν δόξας). Conservamos el "proemio" en gran medida gracias a Sexto Empírico, y a que luego Simplicio copiara amplios extractos "debido a la rareza del tratado"[315]. En el "proemio" es donde mejor se puede ver el carácter "didáctico" del poema, pues abunda en imágenes y metáforas cuya principal pretensión es pedagógica. Así pues, Parménides dice que es llevado en un "carro" acarreado a su vez por unas "yeguas" que le conducen por el "camino de la diosa" indicado por unas "doncellas". En un determinado momento, "las hijas del Sol (Ἡλιάδες), después de abandonar la morada de la Noche (Νυκτός)" le conducen a la "luz" (φάος)[316]. Cualquier persona que haya leído la *Teogonía* se da cuenta de cuán cercano se encuentra este proemio al de Hesíodo, salvo que en un caso se trata de Musas Heliconíadas y, en el otro, de Helíades[317]. Mucho más arriesgado, sin embargo, es interpretar este primer pasaje de Parménides en términos similares a los de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, como el paso de lo *dionisíaco* a lo *apolíneo*. En efecto, la inmensa cantidad de críticas filológicas despiadadas que este primer texto de Nietzsche recibió en el momento de su publicación yerran el tiro y pasan por alto el punto eminentemente *filosófico* de la primera distinción entre Dioniso, el dios de la *embriaguez* en la "unidad originaria" (y por lo tanto de la oscuridad de la Noche), y Apolo, dios de lo *onírico* en tanto que *principum individuationis*, pues es "'el Resplandeciente' de modo total: en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz, que se revela en el resplandor"[318]. Heidegger solo añadiría a este paisaje que el privilegio a la luz señalado por las Helíades guarda relación con la pre-comprensión ontológica del ser en los griegos, para quienes el "ser" (εἰμαι), la "naturaleza" (φύσις), la "presencia" (παρουσία) y la "verdad" como *des-ocultamiento* (α-λήθεια) son "lo mismo" (τὸ αὐτός)[319]. Esto es así porque la naturaleza, entendida como el ser de

---

315 Ibid.

316 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 288 [Fr. I (Sexto, *Adv. math*. VII, 3 (versos 1-10)], p. 323.

317 Hesíodo, *Teogonía*, p. 33, v. 1. Y Reale añade: "si tenga presente, inoltre, il fatto che la *Teogonia* viene presentata come una divina revelazione: ai piedi dell' Elicona, monte sacro agli dèi, Esiodo, mentre cura il gregge al pascolo, ha una apparizionee una rivelazione dalle Muse quale nessun poeta precedente ebbe, ossia une rivelazione, da comunicare agli uomini, su quali siano gli dèi, e quali le loro origini. Scrive Jaeger: 'deve essere stato, questo punto a suggerire a Parmenide di presentarsi come successore e superatore di Esiodo' (*La teología dei primi pensatori greci*, p. 151)" (Reale (ed.), "Introduzione". Parmenide, *Sulla natura*, p. 13).

318 Nietzsche, "La visión dionisíaca del mundo", *El nacimiento de la tragedia*, p. 281.

319 Por esta razón consideramos un error la tesis de Kahn según la cual el claroscuro del proemio demostraría que el auténtico problema al que Parménides quiere encontrar la solución no es el del "ser" o el del "cosmos", sino el del "conocimiento" –entiéndase por este entonces una cuestión distinta y a parte de los demás, a la manera moderna (Kahn, "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4 (June), pp. 704, 706)

lo ente, solo se des-oculta, se re-vela y se manifiesta desde lo latente cuando *sale a luz diurna* (*Lichtung*) en el presenciarse del presente[320]. Así pues, ahora vamos a dejar atrás la oscuridad de la noche indiferenciada (Dioniso) y vamos a adentrarnos en la luz resplandeciente del Sol (Apolo) –tal y como nos indican las Helíades. Sin embargo, esto puede parecer contradictorio con el siguiente pasaje del poema de Parménides, pues este dice que debajo de un "dintel" y arriba de un "umbral de piedra", se encuentran "las puertas de los caminos de la Noche (Νυκτός) y el Día (Ἥματός)"[321]. Sin embargo, en realidad no es contradictorio en absoluto, pues lo que Parménides nos quiere indicar con este verso es que no solo vamos a dejar atrás la *Teogonía* de Hesíodo, sino también la aparente *alternancia de los opuestos* en pos de una *verdad* más profunda. Esa alternancia de los opuestos ya hemos visto como fue descubierta poéticamente por Anaximandro como δίκη/τίσις (traducida por Nietzsche como "justicia/expiación", por Diels-Kranz como "pena/retribución" y por Heidegger como "ajuste/correspondencia"), luego se convirtió con Anaxímenes en el par μανός/πυκνός ("raro/denso") hasta que Heráclito de Éfeso tematizó la "alternancia de los opuestos" en tanto que tales. Sin embargo, en el poema de Parménides la "Justicia" (Δίκη) vuelve a aparecer, pero ya no como una cara de los opuestos, sino como aquella diosa que, "pródiga en castigos, guarda sus llaves alternativas"[322]. Así pues, después de rogarle a la diosa, las doncellas logran convencerla de que abra las puertas, originando una "inmensa abertura", tras de la cual se encuentra un "ancho camino". Y en ese preciso momento, la "Justicia" recibe al viajero y le da la bienvenida con estas palabras:

> Oh joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con las yeguas que te transportan, salve, pues no es mal hado (μοῖρα) el que te impulsó a seguir este camino (ὁδόν), que está fuera del trillado sendero (πάτου) de los hombres (ανθρώπων), sino el derecho (θέμις) y la justicia (δίκη). Es preciso que te aprendas todo, tanto el imperturbable (τρεμὲς) corazón (ἦτορ) de la Verdad (Ἀληθείης) bien "redonda" o "persuasiva" (Simplicio [*lectio difficilior*]: εὐκυκλέος; Sexto [*lectio facilior*]: εὐπει θέος), como las opiniones (δόξας) de los mortales (βροτῶν), en las que no hay verdadera creencia (ἀληθής). Sin embargo aprenderás también cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas[323].

---

[320] Es justamente en el único tomo de los *Gesamtausgabe* (volumen 54, correspondiente al semestre de invierno de 1942-3 en la Universidad de Friburgo) en el que Heidegger por fin se atreve a interpretar única y exclusivamente a Parménides, cuando se decide a cambiar su traducción de αλήθεια por "i-latencia" (*Unverborgenheit*), lo que se manifiesta, en lugar de las tradicionales anteriores como "des-ocultamiento" (*Unverbergung*) y "re-velación" (*Entbergung*) (Heidegger, *Parmènides*, p. 38).

[321] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 288 [Fr. I (Sexto, *Adv. math.* VII, 3 (verso 11)], p. 323. La puerta en la que aparentemente Parménides se inspiró para su poema aun existe, y yo tuve la oportunidad de visitarla, junto a Julio Martínez Cava, en Velia (la antigua Elea), en la primavera de 2024. Hay dos hechos que se aprecian allí, y que no se entienden tan bien en el poema: por un lado, que efectivamente hay un umbral que antecede a la puerta, separados por unos pocos metros y, por el otro, que la puerta es realmente ancha, y uno tiene la sensación de estar atravesando como un "túnel", que le conduce a otra dimensión.

[322] Ibid. [Fr. I (Sexto, *Adv. math.* VII, 3 (verso 14)]

[323] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 288 [Fr. I (Sexto, Adv. math. VII, 3 (versos 24-30) Simplicio *De caelo* 557, 25 y ss. (versos 28-32))], p. 324.

En su *Parménides*, Heidegger hace notar que la diosa se llama directamente "Verdad" (Ἀληθεια), y que por lo tanto deberíamos cuidarnos de añadir la preposición a "diosa *de* la Verdad"; al contrario, la "Verdad" es aquí una diosa[324]. Y lo primero que nos dice en sus palabras de bienvenida que es el hado (μοῖρα) el que ha traído a nuestro viajero por este camino (ὁδόν). Es imposible no recordar aquí uno de los tardíos escritos del segundo Heidegger mediante el cual intenta señalar algunos conceptos particularmente propicios para ejecutar el "salto" (*Springen*) desde el "primer inicio" (*der erste Anfang*) de la filosofía presocrática hacia el "otro comienzo" (*der andere Anfang*) del pensamiento del ser como "acontecimiento" (*Ereignis*) –en concreto, son cuatro: "*Chreon*" (necesidad) en Anaximandro, "*Logos*" y "*Aletheia*" en Heráclito y, la que ahora nos ocupa, "*Moira*" en Parménides. Heidegger traduce μοῖρα como "destino" (*Geshick*) en tanto en cuanto es el propio "sino del ser" cuyo "pliegue reparte otorgando y, de este modo, despliega el pliegue. La atribución destina (provee y regala) con la dualidad (…) y, de este modo, lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo"[325]. Volveremos sobre la "*moira*" y el "pliegue", pero por ahora valga solo la pena reconocer que debemos cuidarnos de ver a este "hado" de forma meramente trágica o religiosa como una especie de dios del *Fatum*, sino más bien como *aquello que dispone* a las cosas tal y como son y, por lo tanto, también al ser en tanto que ser. En este preciso sentido también hay que entender que este camino lo impulsa la "justicia" (δίκη) y el "derecho" (θέμις) que, como ya decíamos acerca del *dictum* de Anaximandro, no hay que entenderlos de forma moralista o judicial sino como "ajuste" [*Fuge*] y "correspondencia". Por último, y para terminar con las analogías heideggerianas, está claro que *Ser y tiempo* no inventó nada sobre la "autenticidad" (*Eigentlichkeit*), sino que, aparte de la conocida influencia de Lukács, Heidegger extrajo de pasajes como este del poema de Parménides la idea de una vía "que está fuera del trillado sendero (πάτου) de los hombres (ανθρώπων)"[326]. Este camino debe conducir, pues, siguiendo a Parménides, a "el imperturbable (τρεμὲς) corazón (ἦτορ) de la Verdad (Ἀληθείης) bien [redonda o persuasiva]" –ya he mencionado en la propia traducción del pasaje anterior que hay una discusión entre el *lectio difficilior* de Simplicio (εὐκυκλέος) y el *lectio facilior* de Sexto Empírico (εὐπει θέος), pues ambos son términos que volverán a aparecer después y, por lo tanto, aceptables. Sea como fuere, está claro que un camino (ὁδόν) conduce a la "Verdad" (Ἀληθείης), mientras que el otro "sendero" (πάτου) conduce a las trilladas "opiniones" (δόξας) de los "mortales" (βροτῶν). Encontramos así en Parménides un claro precursor de Platón, no solo por su diferenciación entre "conocimiento" (ἐπιστὴμη) y "opinión"

[324] Heidegger, *Parmènides*, p. 25.
[325] Heidegger, "Moira", *Conferencias y artículos*, p. 186.
[326] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 85.

(δὀξα)[327], sino también por la idea de que este tiene que ser un camino de *ida y vuelta*, pues solo así se es capaz de integrar la primera parte del poema sobre la "verdad" (Ἀληθείης) con la segunda parte sobre "cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas" –en una clara premonición del regreso a la caverna del filósofo-rey en la *República*[328]. En cualquier caso, el comienzo de la primera parte del poema sobre la "vía de la verdad" está marcado, de hecho, por la *decisión* entre dos vías:

> Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías (ὁδοὶ) de investigación (διζήσιός) pensables (νοῆσαι). La una, que es (ἔστιν) y que le es imposible (οὐκ ἔστι) no ser (μή εἶναι), es el camino (κέλευθος) de la persuasión (πειθοῦς) (porque acompaña la Verdad (Ἀληθείη)); la otra, que no es (οὐκ ἔστιν) y que le es necesario (χρεών) no ser (μή εἶναι), ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible (παναπευθέα); pues no podrías conocer (γνοίης) lo no ente (μὴ ἐόν) (es imposible (ἀνυστόν)) ni expresarlo (φράσαις)[329].

Estamos, pues, en frente de "dos únicas vías" (nótese como se intercala recurrentemente entre ὁδοὶ y κέλευθος) de "investigación" (διζήσιός) "pensables" (νοῆσαι): la primera "que es" (ἔστιν) y que le es "imposible" (οὐκ ἔστι) "no ser" (μή εἶναι). Este es el camino de la "persuasión" (πειθοῦς) y de la "Verdad" (Ἀληθείη). Sin embargo, en la aparente sencillez ontológica que Parménides atribuye a la primera vía ya empiezan todas las problematizaciones y discusiones doxográficas; la primera que tenemos que considerar, obviamente, sobre el sentido y estatus del verbo "es" (ἔστιν). Así, por ejemplo, Kirk, Raven y Schofield se preguntan: "¿qué es el 'ello' que nuestra traducción supone como sujeto gramatical del verbo *estin* de Parménides? Presumiblemente, un objeto cualquiera de estudio en cualquier investigación se debe suponer que es o no es. Las dos paráfrasis obvias son la existencial ("existe") y la predicativa ("es [algo u otro]")"[330]. Nosotros no podríamos estar más en desacuerdo no solo con esta propuesta de respuesta, sino con el mismo planteamiento del problema, el cual consideramos a todas luces anacrónico. En efecto, el filósofo analítico que corre de aquí para allá preguntándose si el sentido del verbo "ser" (εἶναι) es *existencial*, *predicativo* o *copulativo* (de forma excluyente) en el poema de Parménides o *El Sofista* de Platón, reduciendo "lo que es" a un "objeto cualquiera de investigación" como *Mr. Pickwick*, tiene que ser consciente antes que nada de que esta proyectando una interpretación moderna (que ya dice demasiado) en un texto griego dos mil quinientos años más

[327] Véase el principio de la "alegoría de la línea" (Platón, "República", *Diálogos IV*, 509d-511e, pp. 339-41).
[328] Véase el final de la "alegoría de la caverna" (Platón, "República", *Diálogos IV*, 514a-517b, pp. 343-7).
[329] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 291 [Fr. 2, Proclo, *In Tim.* I, 345, 18; Simplicio, *In Phys.* 116, 28 (versos 3-8)], p. 326.
[330] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, pp. 326-7.

antiguo[331]. Por esta razón incluso Kirk y Raven acaban en conclusiones tan incoherentes como que "el uso parmenídeo de *estin* es simultáneamente existencial y predicativo (como sostuvo KR), pero no están mezclados por esta razón (como concluyó KR)"[332]. No, nosotros partiremos del presupuesto opuesto: el hecho de que para los griegos el uso existencial y predicativo sean simultáneos da una señal de que están entremezclados en "lo mismo" (τὸ αὐτός). Pero no toda "confusión" de este tipo es un "error", sino más originariamente una *in-diferenciación*. Ciertamente, si queremos, como Levinas, "dejar el clima" de la filosofía heideggeriana, pero no por una filosofía que fuera "pre-heideggeriana"[333], hay que reconocer que Heidegger estuvo más atento aquí a la especificidad del verbo "ser" (εἶναι) en los griegos. Por eso en su artículo "Moira" él propone hermenéuticamente que hay un cierto "pliegue de ser y ente"[334] en el poema de Parménides: no se refiere a un "objeto (*sic*) de investigación cualquiera", pues el sentido "existencial" y el "predicativo" *son* "lo mismo". En el participio ἐόν habla, además, una forma arcaica del "ente", que se convertirá en ὄν definitivamente en el período clásico –así como el ἔμμεναι ("ser") también utilizado por Parménides devendrá εἶναι. "La ε desaparece, pero precisamente este sonido de ε menciona el tronco de la palabra ἐ, ἐς, ἔστιν [ἔμμεναι y εἶναι], en latín est y en castellano 'es'"[335]. Parménides utiliza todos estos participios de forma intercambiable en su poema, lo cual da cuenta del "pliegue" entre ser y ente y la in-diferenciación entre el sentido existencial y el predicativo del verbo "ser" en el origen. Así, por ejemplo, también Dastur: "ce qui est remarquable dans le 'commencement' parménidien, c'est que la connexion intime entre l'aspect nominal et l'aspect verbal de l'*eon* est l'objet même du poème"[336].

Hechas todas las precauciones necesarias sobre el "ser" del cual trata la primera "vía de investigación pensable" que acompaña a la "Verdad", pasemos ahora a la segunda, que es la que realmente nos interesa aquí. La "otra vía", asegura Parménides, "no es" (οὐκ ἔστιν) y le es "necesario" (χρεών) "no ser" (μὴ εἶναι). Nótese de entrada las dos formas tan distintas de expresar la misma vía –οὐκ ἔστιν y μὴ εἶναι– que no se debe solo a que el verbo "ser" está conjugado en la tercera persona del singular del presente en el primer caso, y en el infinitivo en el segundo, sino

---

331 El mejor resumen del estado de la cuestión a este se respecto se puede encontrar en: Gallop, "'Is' or 'Is Not'?", *The Monist*, 62(1), pp. 61–80. Gallop defiende la posición de que el verbo "ser" tiene que ser entendido única y exclusivamente de forma *existencial* en el poema de Parménides. Para nosotros, la cuestión es más compleja, y no defenderemos la posición meramente opuesta –el ser debe ser entendido única y exclusivamente de manera *predicativa*– sino la idea, descartada por Gallop, de que hay un cierto "pliegue" entre todos estos sentidos en el verbo εἶναι para los griegos. "Is there not some risk that with increasing conceptual sophistication, and refinement of our understanding of the verb εἶναι, we may be missing what is relatively straightforward?" –pregunta Gallop ("'Is' or 'Is Not'?", p. 75). Nosotros creemos que no.

332 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, p. 327.

333 Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 19.

334 Heidegger, "Moira", *Conferencias y artículos*, p. 177.

335 Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 176.

336 Dastur, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*, p. 65.

también al hecho de que el adverbio negativo οὐ está en el modo indicativo en el primer caso (utilizado corrientemente para negar hechos, estados de cosas, etc.), y μή está en el modo del imperativo, en el segundo (normalmente utilizado para prohibir deseos, pensamientos, etc.)[337]. Con esta ambivalencia empiezan ya todos los problemas, pues nos topamos en este preciso instante con una de las cuestiones más discutidas sobre el poema de Parménides desde hace milenios: ¿por qué Parménides *prohíbe* la entrada a una vía que a su vez es *inexistente*? Esta aparente paradoja se puede ver también en los siguientes signos utilizados para describir la segunda vía: "indiscernible" (παναπευθέα), "imposible" (ἀνυστόν) de "conocer" (γνοίης) ni de "expresar" (φράσαις)[338]. La vía de lo "no ente" (μὴ ἐόν) es, pues, *indiscernible, incognoscible e inexpresable*. ¿Por qué prohibirla, entonces, si no se puede recorrer? En seguida volveremos sobre tan disputada cuestión, pero antes vale la pena que nos fijemos en la última formulación de esta vía que aparece al final de este pasaje. En efecto, ahora vemos que no solo se puede referir como "no ser" (μή εἶναι), como vimos antes, sino también como "no ente" (μὴ ἐόν). ¿Habría, pues, entonces, un pliegue entre el no-ser y el no-ente, análogo al del ser y el ente, que sin embargo Heidegger se dejó por señalar, en este caso? Si el "no ser" se corresponde con lo que nosotros llamaríamos hoy como la "nada", ¿no sería lo "no ente" lo correspondiente a un "vacío" (un pequeño pedazo de esa misma *nada*)? ¿No habría, entonces, *un pliegue entre la nada y el vacío* de forma análoga al pliegue que revela Heidegger entre el ser y el ente, que sin embargo habría pasado desapercibido para la historia de la filosofía de este?[339]

a) El olvido del ser y la renegación de la nada

Solo ahora estamos realmente en disposición de darle todo el sentido y transcendencia a las palabras con las que empezamos la Introducción §1: toda la historia de la filosofía occidental ha sido la historia *del* ser. En efecto, Critchley tiene razón cuando dice que "from Parmenides to Heidegger, philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"[340]. La filosofía, *como ontología*, no nace con Sócrates: este no representa más que el referente ético, trágico y casi mesiánico de un "camino de la verdad" (αλήθεια) descubierto mucho antes en Elea. Leído como el negativo de una fotografía, el poema de Parménides *Sobre la naturaleza* se nos aparece

337 Groton, *From Alpha to Omega. A Beginning Course in Classical Greek*, p. 19.
338 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, fr. 291 [Fr. 2, Proclo, *In Tim.* I, 345, 18; Simplicio, *In Phys.* 116, 28 (versos 3-8)], p. 326.
339 Merker percibe el mismo problema en Parménides y la misma ausencia en Heidegger, aunque no propone una solución a ambos, tal y como nosotros vamos a hacer a continuación: "à notre connaissance, Heidegger n'a pas particulièrement fait fond sur ce versant du poème parménidien – le versant du non-étant et de l'interdit –, pour réserver son attention à l'étant et à la pensée" (Merker, "Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger". *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, p. 63).
340 Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.

ahora no tanto como una reflexión sobre el ser sino como una prohibición sobre el no-ser (y su pliegue con lo no-ente, el vacío). Al final de esta historia que va de Elea hasta Freiburg, incluso para Heidegger, para quien esta no representa más que el progresivo "olvido *del* ser", reconoce el doble sentido del genitivo: el pensamiento (occidental) *pertenece* al ser y a la vez está a la *escucha* del ser[341]. En esta medida, recuerda el ser incluso cuando lo olvida, o lo recuerda en su olvidar. Tal y como lo pone Heidegger en sus propias palabras: "el olvido no es una *privatio* radical de la *memoria*, esto es, que tiene un *sentido intencional de relación*. Entendido relatiformemente: en tanto que hemos perdido a un algo, lo "tenemos" aun con todo"[342]. *Mutatis mutandis*, esta es la misma lógica que Freud aplica a la negación (*Verneninung*): algo tiene que ser registrado hasta cierto punto y de alguna manera para poder ser repudiado. "'Me pregunta usted quién puede ser esa persona de mi sueño. Mi madre, desde luego, no'. Y nosotros rectificamos: se trata seguramente de la madre. En la interpretación nos tomamos la libertad de prescindir de la negación y acoger tan sólo el contenido estricto de las asociaciones"[343]. Ahora bien, Lacan distingue entre tres tipos de negación (*Verneinung*)[344], y esto es importante para nosotros porque nos permitirá solucionar el problema sobre cómo es posible que Parménides prohíba un camino que a su vez considera imposible:

Categoría	**Negación**	***Verneinung***
Neurosis	Represión	*Verdrängung*
Perversión	Renegación	*Verleugnung*
Psicosis	Forclusión	*Verwerfung*

La pregunta es: ¿dónde encaja aquí el llamado "olvido del ser"? Y la respuesta es que en la represión (*Verdrängung*), propia de la neurosis, pues Freud la define como el "padecimiento de reminiscencias"[345]. En efecto, desde que Andrónico de Rodas organizó los libros "más allá" (τὰ μετὰ) de la *Física* de Aristóteles (τὰ φυσικά), la *meta-física* se ha referido teóricamente a la ciencia que estudia el "ser en tanto que ser". Y a pesar de que para Heidegger esta pregunta dejó de ser planteada explícita y temáticamente como distinta de la del ente, no se puede negar que la metafísica ha intentado históricamente dar una solución a este problema llenando al ser cada vez

341 Heidegger, "Carta sobre el humanismo", *Hitos*, p. 261.
342 Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 44.
343 Freud, "La negación", *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*, p. 189.
344 La tabla está extraída, introduciendo el alemán, de: Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, p. 76. Para referirse al original, véase también: Lacan, *Le Séminaire. Livre III: Les psychoses (1955-1956)*.
345 Freud, "El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos", *La histeria*, p. 15.

con un determinado ente: fuera este la ἰδέα en Platón, la ἐνέργεια en Aristóteles, traducida como *actualitas* en el mundo latino, luego *representatio* en la Modernidad, *objectum* para Kant, *Vernunft* ("Razón") para Hegel, *Wille* ("voluntad") para Schelling, y finalmente *Wille zur Macht* ("voluntad de poder") para Nietzsche[346]. La deconstrucción, al igual que el marxismo o el psicoanálisis, es inferencial: deriva patologías de síntomas. Y así, el hecho de que la metafísica trate siempre de todo "lo ente" (τῷ ὄν) sin preguntar a su vez "¿qué es el ser?" (τὸ τί ἦν εἶναι) se puede percibir solo en sus efectos. Ahora bien, si el ser representa el caso de la represión (*Verdrängung*) en la historia de la filosofía occidental, *¿en qué categoría encajaría el no-ser, la nada, y su "hermano pequeño", el vacío?* Será mi tesis original en este capítulo que esta representa una negación (*Verneinung*) aún más fundamental y originaria. Para descubrirla, debemos seguir con el texto de Parménides, aunque debamos ahora saltar un breve fragmento al que volveremos después, por razones que se verán más adelante:

> Pues nunca se probará (δαμῇ) que los no entes (μὴ ἐόντα) sean (εἶναι); mas tú aparta (εἶργε) tu pensamiento (νόημα) de esta vía (ὁδοῦ) de investigación (διζήσιος) y no permitas que el hábito (ἔθος), hijo de la mucha experiencia (πολύπειρον), te obligue (βιάσθω) a dirigirte por este camino (ὁδόν), forzándote a usar una mirada (ὄμμα) vacilante (ἄσκοπον) o un oído (ἀκουὴν) y una lengua (γλῶσσαν) de sonido sin sentido (ἠχήεσσαν), sino que juzga (κρῖναι) racionalmente (λόγῳ) la muy discutida refutación dicha por mí[347].

Aquí volvemos a encontrarnos con la expresión "no ente" (μὴ ἐόν) con la que ya nos encontramos antes, pero esta vez incluso declinada en plural, como "no entes" (μὴ ἐόντα), lo cual justifica aun más nuestra hipótesis de que, a la par que el pliegue entre ser y ente en el poema de Parménides encontramos también un simétrico pliegue entre no-ser (nada) y no-ente(s) *(¿vacíos?*). Sin embargo, el problema que nos interesa resolver ahora es el de por qué Parménides nos emplaza a "apartar" (εἶργε) nuestro "pensamiento" (νόημα) de esta "vía" (ὁδοῦ) de "investigación" (διζήσιος), que él mismo asegura que nunca se "probará" (δαμῇ) que "sea" (εἶναι). Es en este preciso momento que queremos proponer que esta cuestión puede ser iluminada mediante otro tipo de "negación" (*Verneinung*), aun más fundamental y originaria que la de la "represión" neurótica (*Verdrängung*) –más característica del "olvido del ser" heideggeriano–, y esta es la "renegación" fetichista (*Verleugnung*).

b) Breve *ex cursus* sobre fetichismo

346 Heidegger, *La historia del ser*, p. 45.
347 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 294 [Fr. 8, 1-4, Simplicio, *In Phys.* 78, 5; 145, I] p. 330.

En este sentido, no deja de ser fascinante que al menos dos de los tres "maestros de la sospecha" mencionados por Ricoeur[348], Marx y Freud, hicieran de la crítica al "fetichismo" una de sus puntas de lanza contra la ontología tradicional. Este punto ya fue notado por Zizek al principio de *The Sublime Object of Ideology*, donde asegura que: "there is a fundamental homology between the interpretative procedure of Marx and Freud –more precisely, between their analysis of commodity and of dreams. In both cases the point is to avoid the properly *fetishistic* fascination of the 'content' supposedly hidden behind the form: (…) but, on the contrary, *the 'secret' [is] this form itself*"[349]. Zizek entonces eleva la reformulación de Sloterdijk de la famosa frase de Marx en *El capital* –"ellos saben muy bien lo que hacen, pero aun así lo hacen"– a la forma pura del cinismo ideológico, que a su vez no es más que la estructura fundamental de la renegación fetichista[350]. Para contextualizar, cuando Marx acusa a la sociedad capitalista de mantener un fetichismo de la mercancía, el "fetichismo" tiene aquí un sentido fundamentalmente *religioso*. En su origen, el término "fetichismo" fue acuñado en el s. XVI por colonizadores portugueses de África occidental, que se quedaron sorprendidos y a la vez fascinados por la veneración de objetos aparentemente corrientes que ahí encontraron[351]. Por tanto, cuando Marx, con su finísima ironía, abre *El capital* con el análisis del "fetichismo de la mercancía" aquello que está intentando ridiculizar es lo siguiente: – "Vosotros, hombres europeos, presuntamente "civilizados", "ilustrados", "científicos" y "seculares", que os reís con aires de superioridad cuando os topáis con una tribu animista que considera que "la piedra es un dios", *mantenéis exactamente la misma creencia fetichista*, salvo que con otra cosa, a la que también atribuís cualidades mágicas, a saber: *la mercancía*"[352]. Como lo define Lacan, el fetichismo es elevar un objeto ordinario al estatus sublime de la Cosa (*das Ding*)[353].

Sin embargo, es la concepción psicoanalítica del fetichismo por parte del otro "maestro de la sospecha", Freud, la que nos va a aparecer aquí como especialmente útil y fructífera para desarrollar un marco interpretativo acorde con el poema de Parménides. La interpretación clásica por parte del "padre del psicoanálisis" es que "el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la

348 Ricoeur, *De l'interprétation: essai sur Freud*, p. 42.
349 Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 3.
350 Ibid. p. 25.
351 Bass, *Fetishism, Psychoanalysis and Philosophy: the Iridiscent Thing*, p. 5. De Brosses es el primero en teorizar el fetichismo, y en distinguirlo de la idolatría: "en la idolatría, presente en el cristianismo, no se adora al ser tangible, sino al ser superior tras la materialidad y representado por esta. En cambio, en el fetichismo se adora el objeto material sin más" (Ramas San Miguel, *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, pp. 50-1 y ss).
352 En las palabras del propio Marx: "lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humanan parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil" (Marx, *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 123).
353 Zizek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 221.

madre), en cuya existencia el niño pequeño creyó otrora y al cual –bien sabemos por qué– no quiere renunciar"[354]. Sin embargo, siguiendo los pasos de Zizek anteriormente citados, aquí no nos interesa tanto la "revelación" esencialista de la "verdad oculta" detrás de la forma fetichista (el miedo a la castración del falo), sino el "secreto" de esta *forma* misma. Pues bien, lo principal que hay que entender del análisis de Freud sobre el "Fetichismo" a partir de 1924 es que se trata de un fenómeno fundamentalmente *contradictorio*. Así, por ejemplo, en su escrito, Freud no deja de referirse a esta "patología" en términos constantemente paradójicos y ambivalentes: "los adeptos del fetichismo, *aunque lo reconocen* como anormal, *sólo raramente lo consideran* como un síntoma patológico"; "normalmente ese pene hubo de ser *abandonado*, pero precisamente el fetiche está destinado a *preservarlo*"; "la percepción se ha *conservado* y se ha puesto en juego una acción sumamente enérgica para mantenerla *renegada*"; "la *conserva*, pero también la *abandona*"; "la *doble* actitud del fetichista frente a la cuestión de la castración femenina. En los casos muy estilizados, el fetichismo mismo aloja en su estructura la *repudiación* tanto como la *afirmación* de la castración"[355]. Todas estas formulaciones contradictorias permiten a Bass definir al "fetichismo" como "the simultaneous registration and repudiation of reality, such that the ego 'splis itself'"[356]. Ahora bien, ¿no es justamente esta doble estructura del fetiche, que simultáneamente registra y repudia la realidad de la *ausencia*, la que encontramos en el poema de Parménides cuando prohíbe la entrada a una vía que a su vez considera como imposible? La aparente contradicción entre el (no-)ser y el (no-)deber-ser de esta falacia naturalista (invertida) desaparece cuando asumimos, con la ayuda del psicoanálisis, la "oscilante estructura del fetiche"[357]. La supuesta "decisión" entre las "dos vías de investigación" en el poema de Parménides tiene, de hecho, exactamente la misma estructura que la renegación fetichista, y que podríamos reformular así: –"*por supuesto, sé muy bien que* en el mundo hay nadas, ausencias, vacíos y muerte, *no obstante* vamos a intentar pensar *como si* esto no fuera así". En el gesto fundacional de la ontología, por tanto, Parménides sustituye el simultáneo registro y repudio de la vía del "no ser" por la "verdad bien redonda" de Un Único ser, de la misma forma que el fetichista sustituye la ausencia de falo de la madre por un monismo fálico. De hecho, es curioso que Heidegger utilice el mismo término que Freud –"repudio"– en su interpretación del poema de Parménides, cuando dice que "Being repudiates any 'non'"[358]. En realidad, y como ocurre en los mejores casos de fenomenología, ahora nos damos cuenta de que siempre habíamos sabido esto sobre la historia de la metafísica de alguna manera, a saber: que desde Elea hasta Freiburg se cree en un determinado *fetichismo monista sobre el ser*. *El "ser" es un fetiche* para gran parte

[354] Freud, "Fetichismo", *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, p. 137.
[355] Ibid. pp. 136, 137, 138, 139, 142-3 (todas las cursivas son mías).
[356] Bass, *Fetishism, Psychoanalysis and Philosophy: the Iridiscent Thing*, p. 1.
[357] Bass, *Difference and Disavowal: The Trauma of Eros*, p. viii.
[358] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 90.

de la historia de la filosofía al que se atribuyen cualidades casi *mágicas* no solo porque en cada época histórica se lo convierta en una Cosa (ἰδέα, ἐνέργεια, *actualitas*, *representatio*, *objectum*, *Vernunft*, *Wille*) sino sobre todo porque extrae su "magia" del hecho que repudia aquel mismo registro (sobre el no-ser) que le daría su identidad. ¿Qué es el ser si no es todo aquello que no es una nada? No se trata tan solo de la renegación de la *nada* por parte del ser, sino aun más fundamentalmente de la renegación de la *diferencia* entre el ser y la nada. Todas las cosas tienen su "opuesto" –el negro se opone al blanco, la noche al día, y el frío al calor– sin embargo, cuando le llega el turno al ser mismo, Parménides considera su negación tan *necesaria* como *imposible*, y es justamente esta renegación fetichista la que encumbra al "ser" como una Cosa sublime. Por tanto, la primera conclusión fuerte de esta sección reconoce que *incluso asumiendo el heideggeriano "olvido del ser", la filosofía occidental se asienta sobre una exclusión aún más fundacional: la renegación de la nada*[359].

Sin el marco hermenéutico que ofrece la "renegación fetichista", nosotros sostenemos que es, además, difícil de interpretar el tono imperativo, prohibitivo y lleno de amenazas sobre una vía que supuestamente debería autoexcluirse a sí misma, que también encontramos en la última parte del pasaje anteriormente citado, pues se dice que: "no permitas que el hábito (ἔθος), hijo de la mucha experiencia (πολύπειρον), te obligue (βιάσθω) a dirigirte por este camino (ὁδόν), forzándote a usar una mirada (ὄμμα) vacilante (ἄσκοπον) o un oído (ἀκουὴν) y una lengua (γλῶσσαν) de sonido sin sentido (ἠχήεσσαν), sino que juzga (κρῖναι) racionalmente (λόγῳ) la muy discutida refutación dicha por mí". Desde ese preciso momento, como señala Muralt, el "no-ser" se convierte en el fruto prohibido del árbol del conocimiento del Bien y del Mal, al menos en Occidente[360]. Propongo que nos fijemos ahora mismo en el término "vacilante" (ἄσκοπον) en particular, pues está claro que nos remite a la estructura *oscilante* del fetiche que acabamos de alumbrar. Sin embargo, ¿entre qué vacila u oscila exactamente? Para descubrirlo debemos volver, ahora sí, al pasaje que anteriormente nos habíamos saltado para llegar a este.

---

[359] Ahora bien, si el "olvido del ser" se corresponde con la "represión" (*Verdrängung*) neurótica, y el destino preparado para la nada es el de la "renegación" (*Verleugnung*) fetichista, quedaría por descartar la tercera de las candidatas en la tabla de las "negaciones" (*Verneinung*) expuesta más arriba, esta es: la "forclusión" (*Verwerfung*) psicótica. Para Lacan, robando del lenguaje jurídico, lo que caracteriza a este mecanismo es que lo excluido ni está ni se le espera; ni tan siquiera está olvidado, reprimido, o denegado en el pensamiento: simplemente *no está*. Y esta bien podría ser la tipología más frecuente que ha sufrido el no-ser en la historia de la metafísica occidental, desde Elea hasta Freiburg. La forclusión podría explicar las enormes lagunas que ha sufrido la preocupación por el "vacío", por ejemplo, saltando del atomismo presocrático a la mística medieval cristiana. Por no hablar de los "brotes psicóticos" por parte de la lógica y la metafísica (todas ellas asentadas en una ontología plenista en un primer momento) cada vez que este tema se ha planteado nuevamente. Véase por ejemplo la persecución de las místicas o la lenta y ardua aceptación del "0" durante la Edad Media cristiana (Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*). Sin embargo, esta tentación de caer en la más radical de las negaciones topa con un contrargumento definitivo: incluso lo más denegado requiere de alguna forma, aunque tenue e inconsciente, un simultáneo *registro* de aquello que se niega, como es el caso del "no-ser" en el poema de Parménides.

[360] Muralt, "L'être du non-être en perspective aristotélicienne", *Revue de Théologie et Philosophie*, 122(3), p. 376.

c) La oscilación del tercer camino: la in-diferencia de la in-decisión

> Lo que puede decirse (λέγειν) y pensarse (νοεῖν) debe ser (ἐον ἔμμεναι), pues es (ἔστι) ser (εἶναι), pero la nada (μηδὲν) no es (οὐκ ἔστιν). Esto es lo que te ordeno (ἄνωγα) que consideres (φράζεσθαι), pues ésta es la primera (πρώτης) vía (ὁδοῦ) de investigación (διζήσιος) de la que intento apartarte (εἴργω) y después de aquélla por la que los hombres (βροτοὶ) ignorantes (εἰδότες) vagan (πλάττονται), bicéfalos (δίκρανοι); pues la incapacidad (ἀμηχανίν) guía en su pecho el pensamiento (νόον) errante (κλακτὸν); son arrastrados (φοροῦνται), sordos (κωφοὶ) y ciegos (τυφλοί) a la vez, estupefactos (τεθηπότες), gentes (φῦλα) sin juicio (ἄριτα), que creen (νενόμισται) que ser (πέλειν) y no ser (οὐκ εἶναι) son lo mismo (ταὐτόν) y no lo mismo (κοὐ ταὐτον); el camino (κέλευθος) que todos ellos siguen es regresivo (παλίντροπός)[361].

La primera frase es, sin lugar a duda, la sentencia más célebre de Parménides, a veces reformulada por otras fuentes, como Clemente o Plotino, de forma aun más contundente: "pensamiento y ser son lo mismo" –τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι[362]. De este axioma se desprende que la "nada" (μηδὲν) no es ni tan siquiera "pensable" (νοῆσαι) puesto que "no es" (οὐκ ἔστιν). "Ésta es la primera (πρώτης) vía (ὁδοῦ) de investigación (διζήσιος) de la que intento apartarte (εἴργω) –dice Parménides– y después de aquélla…". Del final de este verso podemos entrever que aquí nos topamos con una *tercera vía*, y no solos con dos. En efecto, es un error común interpretar este pasaje como una continuación de los insultos y prohibiciones propios de los que quisieran seguir la segunda vía del "no-ser"[363]. No obstante, está claro por la secuencia antes mencionada ("ésta es la primera / y después de aquella…") que Parménides está abriendo un espacio para una tercera vía. Tendríamos, por lo tanto, tres caminos. El primero es el que "es" (ἔστιν) o el del "ser" (εἶναι): este es el único que puede "decirse" (λέγειν), "pensarse" (νοεῖν), y es el camino del "hado" (μοῖρα), el "derecho" (θέμις), la "justicia" (δίκη), la "persuasión" (πειθοῦς) y el "imperturbable" (τρεμὲς) "corazón" (ἦτορ) de la "Verdad" (Ἀληθείης) bien "redonda" (εὐκυκλέος). El segundo camino es el que "no es" (οὐκ ἔστιν), el del "no ser" (μή εἶναι), el de la "nada" (μηδὲν) o el de los "no entes" (μὴ ἐόντα): este es totalmente "indiscernible" (παναπευθέα), e "imposible" (ἀνυστόν) de "conocer" (γνοίης), "expresar" (φράσαις), ni "pensar" (νοεῖν). Por último, habría un tercer camino, que no se correspondería exactamente ni con el del "ser" ni con el del "no ser", sino con la creencia *intermedia* de que "ser" (πέλειν) y "no ser" (οὐκ εἶναι) son "lo mismo" (ταὐτόν) y "no lo mismo" (κοὐ ταὐτον). Este no es más que el trillado y "regresivo" (παλίντροπός) sendero de las "opiniones" (δόξας) de los "hombres" (ανθρώπων) "mortales"

361 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 293 [Fr. 6, Simplicio, *In Phys.* 86, 27-28; 117, 4-13], pp. 328-9.
362 Ibid. 292 [Fr. 3 Clemente, *Strom.* VI 23; Plotino V I, 8] p. 328, n. 184.
363 Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, pp. 93, 98, 100.

(βροτῶν) e "ignorantes" (εἰδότες), en el que no hay "verdadera creencia" (ἀληθής), sino que es fruto del "hábito" (ἔθος), hijo de la mucha "experiencia" (πολύπειρον). Si el primer camino sería el único transitable que conduciría a alguna parte, y el segundo estaría barrado por ser simultáneamente imposible y prohibido, el tercero sería una especie de "laberinto", como lo apellida Dastur[364].

De nuevo, otra paradoja. ¿No es contradictorio introducir un tercer camino después de plantear la elección entre dos únicas vías? En absoluto, pues no se trata de un camino "en sí", sino de la *in-decisión* entre los dos primeros, replicando la *oscilante* estructura del fetiche que antes hemos mencionado. En este sentido, nótese como se caracteriza a estas "gentes" (φῦλα) "sin juicio" (ἄριτα) con atributos *oscilantes*[365] –a parte de catalogarlos como "ciegos" (τυφλοί) "sordos" (κωφοὶ) y pronunciando "sonidos sin sentido" (ἠχήεσσαν). Se dice, por ejemplo, que tienen una "mirada" (ὄμμα) "vacilante" (ἄσκοπον), y que "vagan" (πλάττονται) "bicéfalos" (δίκρανοι), con un "pensamiento" (νόον) "errante" (κλακτὸν). Estas "gentes" (φῦλα) "sin juicio" (ἄριτα), o esta "horda sin discernimiento" –tal y como la traduce Bernabé[366]– claramente prefigura el "Uno" (*das Man*) "inauténtico" (*Uneigentlich)* heideggeriano en el sentido de que no se trata de un grupo de gente que haya tomado otra decisión propia con respecto del ser, sino que se trata más bien de una masa in-diferenciada que no ha tomado ninguna decisión porque carece del discernimiento entre ser y no-

[364] Dastur, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*, p. 63.

[365] Las primeras andaduras de esta interpretación del poema de Parménides ya fueron publicadas, de hecho, aunque de forma menos completa y desarrollada que aquí, en: Porta Caballé, "El vacío del populismo latinoamericano frente a la ontología política europea", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), pp. 63-74. En particular, allí ensayé, sirviéndome de Dussel, una lectura del poema de Parménides como renegación de la nada en tanto que asociada a las metáforas de *lo bárbaro, lo popular y lo femenino*. En efecto, tal y como se critica em la *Filosofía de la Liberación*: "El centro es, la periferia no-es" (Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 27). Dussel desarrolla aun más esta intuición anti-eleática de la siguiente manera: "La filosofía egipcia se desarrolla en sus colonias (Atenas lo fue de Sais, ciudad del Delta del Nilo). Parménides, desde la periferia de la Magna Grecia, enunció el comienzo radical de la filosofía como ontología: "El ser es, el no-ser no es". ¿Qué es el ser sino el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la totalidad dentro del cual todo cobra sentido, la frontera del mercado que controlan los ejércitos? El ser coincide con el mundo, es como la luz (*tò fôs*) que ilumina un ámbito y que no es vista. El ser no se ve; se ve lo que él ilumina: las cosas (*tà ónta*), la palabra (el *lógos*), los útiles (*tà prágmata*). El ser es lo griego, la luz de la propia cultura griega. El ser llega hasta las fronteras de la helenicidad. Más allá, más allá del horizonte, está el no-ser, el bárbaro: Europa y Asia. Es en la política, la de Platón, Aristóteles, Epicuro, de los estoicos, donde se descubre el sentido de la ontología" (ibid. 27). Más allá de esta crítica decolonial yo añadía, entre otras cosas, un análogo desprecio a *lo popular*, como se puede ver en el pasaje sobre las "gentes" (φῦλα) "sin juicio" (ἄριτα) citado más arriba. En un diccionario griego podemos leer la definición: "raza, linaje, estirpe, tribu, pueblo; género, especie; conjunto numeroso de individuos o seres de la misma especie, muchedumbre"[365]. Entonces, esta "gente" que se guía por las apariencias y las opiniones y, más fundamentalmente, que es incapaz de discernir entre el ser y el no-ser: ¿se refiere a lo bárbaro o a lo popular, es una raza o una muchedumbre? Aquí hay una ambigüedad, productiva en el poema, que no es nada más que el reverso de otra. El concepto οὐσία, encumbrado por Platón y Aristóteles como el "ser", la "esencia" o la "sustancia" de las cosas, significa también "fortuna, hacienda, bienes, riqueza"[365] (esta ambivalencia se mantiene en el español hasta día de hoy cuando utilizamos expresiones como "esta persona no tiene *sustancia*" queriendo decir que no tiene personalidad, "esencia", y pasando así por la traducción latina de *substantia*). Por tanto, ya podemos empezar a vislumbrar que *el privilegio del ser está asociado a la riqueza (abundancia de entes), mientras que el del no-ser queda excluido junto al pueblo y a lo bárbaro.*

[366] Bernabé, "Parménides de Elea", *Fragmentos presocráticos*, VIII [Parm. 7. (B 6 DK)], p. 239.

ser[367]. Algunos, como el propio Nietzsche, corren a interpretar este pasaje como refiriéndose a Heráclito en particular, cuando es evidente que se refiere a las "opiniones" (δόξας) de los "hombres" (ανθρώπων) "mortales" (βροτῶν) e "ignorantes" (εἰδότες) en general[368]. La caracterización contradictoria, paradójica, intermedia y oscilante de esta "opinión" (δόξα) también prefigura la concepción platónica de ella como algo en realidad distinto de la falsedad, que se encuentra más bien a medio camino entre esta y la verdad, como se puede ver en la "alegoría de la línea" que antes hemos traído a colación[369]. Es solamente esta visión sobre el tercer camino de las opiniones de los mortales la que permite reconciliar la primera parte del poema que va de la "opinión" a la "verdad" con la segunda parte que debería desandar el camino de vuelta explicando a su vez "cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas".

d) Los "signos" del ser

Sin embargo, llegados a este punto, hay una pequeña ruptura interna dentro de la primera parte del poema sobre la "Verdad", pues habiendo desplegado suficientemente los tres caminos de investigación pensables –el del ser, el del no-ser y el de la *in-diferencia* o *in-decisión* entre los dos– Parménides pasa a desarrollar ahora todo lo que se podría aprehender sobre el primero, que es el único que propiamente "es". Es absolutamente fundamental en este preciso instante tener en consideración que Parménides no se refiere aquí a unos supuestos "atributos" del ser, como a veces han sido traducidos por la tradición metafísica retrospectivamente a partir de Aristóteles, sino de "muchos signos (σήματ) de que, por ser ingénito (ἀγένητον), es también imperecedero (ἀνώλεθρόν), entero (οὖλον), monogénito (μονογενές), inmóvil (ἀτρεμὲς) y perfecto (τέλειον)"[370]. Se trata, pues, más bien, de "señales" del ser que, como enviadas por Hermes, tenemos ahora que saber recoger y leer debidamente. Fink las llama, por ejemplo, "analogías ontológicas"[371]. Y, en concreto, hay seis: "ingénito" (ἀγένητον), "imperecedero" (ἀνώλεθρόν), "entero" (οὖλον), "homogéneo" (μονογενές), "imperturbable" (ἀτρεμὲς) y "completo" (τέλειον) –tal y como los

[367] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, pp. 94-6.
[368] "La polémica no se dirige, pues, contra las opiniones de la masa, ni tampoco contra sí mismo. (…) Los heraclitianos son llamados 'bicéfalos'" (Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 103). Esta creencia (falsa) de que el pasaje se refería a Heráclito fue instaurada por Bernays y Patin en el s. XIX y consagrada por Diels-Kranz. Sin embargo, Reale hace bien en alinearse con Mansfeld al reconocer que "ha dimostrato in modo puntuale che Parmenide ha di mira certamente gli uomini in generale, in quanto fa uso di espressioni che la vacchia lirica greca (per esempio con Simonide, Teognide, Solone) usava per determinare l'essenza de l'uomo" (Reale (ed.), "Introduzione". Parmenide, *Sulla natura*, pp. 24-5).
[369] Véase el principio de la "alegoría de la línea" (Platón, "República", *Diálogos IV*, 509d-511e, pp. 339-41).
[370] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 295 [Fr. 7, Platón, *Sofista*, 242 a (versos 1-2); Sexto, *Adv. math.* VII, 114 (versos 2-6)], pp. 329-30.
[371] Fink, "Parmenides: Prooemium – I. Teil die Semata als Ontologische Analogien", *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, p. 53-64.

traduce Bernabé[372], para tener otro punto de comparación con la traducción de Kirk, Raven y Schofield. Vale la pena señalar que en griego antiguo el prefijo ἀ- es privativo (*alpha privativum*), así que por lo menos la mitad de estos "signos" son *negativos*, y los otros tres *afirmativos*[373]. En tanto en cuanto con estos "signos" se establecerán una serie de principios –"nada surge de la nada", "todo está lleno de ente", "el ser no tiembla", "al ser no le falta nada"– que se convertirán en inquebrantables [374] no solo para los presocráticos inmediatamente posteriores (Empédocles, Anaxágoras, Meliso, Leucipo y Demócrito) sino también, *pace* Aristóteles, para la (meta-)física de los dos próximos milenios, vale la pena repasar cada uno ni que sea brevemente. No en vano Anscombe reconoce que "subsequent philosophy is footnotes on Parmenides"[375].

e) Nada surge de la nada (*ex nihilo nihil fit*)

> Ni nunca fue ni será, puesto que es (ἔστιν) ahora (νῦν), todo (πᾶν) entero (ὁμοῦ), uno (ἕν), continuo (συνεχές). Pues ¿qué nacimiento (γένναν) podrías encontrarle? ¿cómo y de dónde se acreció (αὐξηθέν)? No te permitiré que digas (φάσθαι) ni pienses (νοεῖν) de lo no ente (μὴ ἐόντος), porque no es decible (φατὸν) ni pensable (νοητὸν) lo que no es (οὐκ ἔστι). Pues, ¿qué necesidad (χρέος) le habría impulsado a nacer (ὦρσεν) después (ὕστερον), más bien que antes (πρόθεν) si procediera de la nada (μηδενὸς)? Por tanto, es necesario (χρεών) que sea completamente (πάμπαν) o no sea en absoluto. Ni la fuerza (ἰσχὺς) de la convicción (πίστιος) permitirá (ἐφήσει) jamás que de lo no-ente (μὴ ἐόντος) nazca (γίγνεσθαί) algo además de ello. Por eso, la Justicia (Δίκε) no afloja sus cadenas para permitir que nazca (γενέσθαι) o que perezca (ὄλλυσθαι), sino que las mantiene firmes; la decisión (κρίσις) sobre estas cosas se basa en esto: es (ἔστιν) o no es (οὐκ ἔστι). Pero se ha decidido (κέκριται), como es necesario (ἀνάγκε), abandonar una vía por impensable (ἀνόητον) y sin nombre (ἀνώνυμον) (pues no es el verdadero (ἀληθὴς) camino (ὁδός)) y que la otra es (πέλειν) y es genuina (ἐτήτυμον εἶναι). Y ¿cómo podría lo que es ser en el futuro (ἀπόλοιτο ἐόν)? ¿Cómo podría llegar al ser (γένοιτο)? Pues, si llegó a ser (ἔγεντ'), no es (οὐκ ἔστ'), ni es (οὐδ' εἶ), si alguna vez va a llegar a ser (ἔσεσθαι). Por tanto, queda extinto (ἀπέσβεσται) el nacimiento (γένεσις) y la destrucción (ὄλεθρος) es inaudita (ἄπυστος)[376].

La idea que aquí descubre Parménides, tan simple y a la vez tan profunda, de que "nada puede llegar a surgir de la nada" será establecida como un principio inquebrantable en el mundo antiguo, y será recordado a través de los milenios a partir de la traducción latina hecha por Lucrecio

372 Bernabé, "Parménides de Elea", *Fragmentos presocráticos*, VIII [Parm. 9a. (B 8.1-21 DK)], p. 241.
373 Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 120.
374 Bernabé hace una lista de los principios que se podrán derivar de los eleáticos en general: "a) lo que es no puede devenir de lo que no es, ni viceversa (es decir, no hay nacimiento ni muerte, ni devenir en general); b) si el vacío es no-ser, no hay vacío; la realidad es un *plenum*; no puede derivarse la multiplicidad de la unidad; y d) si no hay vacío, ni pluralidad, no hay movimiento" (Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, p. 25).
375 Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein. The Collected Philosophical Papers (Vol. 1)*, p. xi.
376 Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 296 [Fr. 8, 5-21, Simplicio, *In Phys.* 78, 5; 145, 5], pp. 331-2.

como *ex nihilo nihil fit*[377]. Obviamente esta proposición es la diametralmente opuesta y entra en contradicción con la judeocristiana de que "Dios creó el mundo de la nada" (o *creatio ex nihilo),* con cuya sustitución se acaba por derrumbar el mundo antiguo como si fuera de un solo golpe. De manera fascinante, al final de *¿Qué es la metafísica?*, Heidegger ensaya brevemente lo que podríamos llamar una "historia de la nada", que iría en paralelo a la supuestamente única y omniabarcante "historia del ser". En la delimitación de cuales podrían ser las grandes épocas de esta historia de la *me-ontología*, Heidegger justamente explica la transición de la Edad Antigua a la Edad Media a partir de la substitución del principio de Parménides sobre la nada (*ex nihilo nihil fit*) por los dos primeros versículos del *Génesis* (*creatio ex nihilo*): "la metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (*eidos*). (…) La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase *ex nihilo nihil fit* y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: *ex nihilo fit-ens creatum*. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, al *summum ens*, a Dios como *ens increatum*"[378]. En algún sentido, como ya explicamos en la Introducción §2-3, la "historia del vacío" que proponemos en esta tesis puede ser leída como un *desarrollo* posterior, a la vez que una *deconstrucción*, de esa "meontología" que Heidegger una vez anunció, pero que al final quedó *renegada* por un mismo *fetichismo* sobre el ser que recorre desde Elea hasta Freiburg.

Para volver al pasaje en cuestión, vale la pena señalar que la argumentación por la cual se demuestra que nunca "nada puede llegar a surgir de la nada" es *doble*, y no consta de un único argumento, como a veces se suele señalar. El primer argumento es el más evidente por sí mismo y es de carácter *ontológico*: "nada puede surgir de la nada" puesto que el "no ente" (μὴ ἐόντος) "no es" (οὐκ ἔστι) y por lo tanto no hay ningún "ente" ni "decible" (φατὸν) ni "pensable" (νοητὸν) *a partir del cual* "nazca" (γίγνεσθαί) algo[379]. En efecto, todos los hombres "son nacidos de mujer" –como asevera engañosamente la segunda aparición del niño ensangrentado por parte de las Brujas en *Macbeth*[380]–, el Big Bang también fue formado a partir de una inmensa "densidad de energía" e

[377] En realidad, Lucrecio dice "nil posse creari de nilo" (Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza* (Acantilado), I.156, p. 88).
[378] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, pp. 105-6.
[379] Para Gallop, el sentido de esta "nada" vuelve a ser única y exclusivamente predicativa: "it seems, then, that the goddess's second point concerns the genesis of the world, and trades upon the difficulty of supposing that it arose from nothing. And if so, it seems likely that both her points have a common target, namely, the supposition that the world arose from nothing. But 'nothing' (μηδενὸς) plays a role in the argument at B8.10 equivalent to that of 'what is not' (μὴ ἐόντος) at B8.7,52 and this latter expression is itself disallowed because of the interdict upon saying or thinking 'is not' (B8.7-8). It seems clear from this that the argument demands a sense of 'is not' that will enable the generation of the world ex nihilo to be disproved. And the relevant sense for that purpose is surely existential" (Gallop, "'Is' or 'Is Not'?", p. 73).
[380] Shakespeare, *Macbeth*, 4.I.79, p. 195.

incluso cuando se generan partículas en un "vacío cuántico" surgen a partir de "ondas electromagnéticas", pero si no hubiera *absolutamente nada*, *nada en absoluto*, tampoco habría ninguna "cosa" *desde la cual* pudiera surgir "algo". Sin embargo, el verdadero peso de la argumentación Parménides lo hace recaer en otro argumento análogo, pero en realidad distinto, que tiene que ver, de hecho, con el *tiempo*. Y es que, si no hubiera "nada" (μηδενὸς) en absoluto, ¿qué "necesidad" (χρέος) habría de que algo "nazca" (γίγνεσθαί) "antes" (πρόθεν) o "después" (ὕστερον)? Aquí se puede ver claramente que los griegos piensan el "tiempo" (χρόνος) en estrecha relación con el "movimiento" (κίνησις), que no es solo el *externo* cambio de posición como para nosotros "modernos", sino sobre todo el *interno* emerger y desaparecer de las cosas. Si no hay ser, por tanto, no hay tampoco tiempo que permita poner un "antes" y un "después", situar un momento u otro. Tal y como resume este argumento Heidegger: "what provides the motive in nothingness for the choice of this and not that temporal point? How in the world is an earlier or later, a then and when, supposed to be claimed where there is indeed nothing and thus no time? Even if Being is supposed to begin out of nothingness 'accidentally', a temporal position would still have to be occupied; where is this if the whence is nothingness?"[381]. Más aún, en el primer verso del pasaje anterior ya podemos entrever que no se trata solo de que el tiempo equivalga al ser, sino que todo el problema reside en que este además se conjuga única y exclusivamente en el "presente" (νῦν), lo cual permite a Derrida defender la hipótesis con toda la razón de que existe efectivamente una "metafísica de la presencia" que se remonta ya a Parménides. Si el "es" (ἔστιν) excluye ya de suyo tanto el pasado como el futuro, esto implica necesariamente que sea "ingénito" (ἀγένητον) e "imperecedero" (ἀνώλεθρόν), tal y como rezan los dos primeros "signos" del ser que acabamos de analizar. Pero, como acabamos de ver, solo se llega a esta conclusión si se parte de presupuesto de la "metafísica de la presencia". Y solo en este caso.

f) Plenismo: todo está lleno de ente

Si bien el primer y el segundo "signo" del ser (que es "ingénito" (ἀγένητον) e "imperecedero" (ἀνώλεθρόν)) nos interesan aquí solo *indirectamente* por cuanto desarrollan un argumento sobre la "nada" –y el "vacío", recordemos, no es más que un "pequeño pedazo" de esa misma nada –, el tercer "signo" (que es "entero" (οὖλον)) es la primera vez en todo el poema que nos atañe ya *directamente*, pues aunque no mencione explícitamente el "vacío", sí que va a hacer el caso por su absoluto contrario (lo "lleno" (ἔμπλεόν)), con todas las implicaciones que esto va a

[381] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 122.

tener para la metafísica posterior. Si los primeros dos "signos" tenían que ver con el *tiempo* (la generación y la destrucción), el tercero ya tiene que ver con la *constitución espacial* del ser. Así pues, Parménides sigue: "ni está dividido (διαιρετόν), pues es todo (πᾶν) igual (ὁμοῖον); ni hay más aquí (μᾶλλον), esto impediría que fuese continuo (εἴργοι), ni menos allí (χειρότερον), sino que está (ἐστιν) todo lleno (ἔμπλεόν) de ente (ἐόντος). Por tanto, es todo (πᾶν) continuo (ξυνεχὲς), pues lo ente (ἐόν) toca (πελάξει) a lo ente"[382]. Burnet certifica en este pasaje que "in any case, the reference to the Pythagorean 'air' or 'void' which makes reality discontinuous is plain"[383]. De forma aun más interesante, Heidegger traduce este pasaje de la siguiente manera: "also there is no supplement that (coming to it in addition) would prevent its cohering (density), nor a privation (in the sense of gaps = holes); for its entirety is full (Being only) of Being"[384] –dando a entender, por tanto, que este "signo" del ser le impide tener ningún "agujero" o "brecha", y por lo tanto ningún "vacío". Nótese aquí las cuatro formas distintas para referirse a este mismo "signo" del ser: "entero" (οὖλον), "igual" (ὁμοῖον), "continuo" (εἴργοι), "lleno" (ἔμπλεόν). En particular, nos interesa este último, pues el término *émpleón* será traducido por los latinos como *plenum*, dando nombre a la tradición que a partir de ahora va a ser el mayor enemigo declarado del "vacío": el *plenismo*. En efecto, como asegura Nef: "on sait que l'Antiquité a été le terrain de bataille des vacuistes (en gros, les atomistes et certains présocratiques) et des plénistes (Aristote, le platonisme)"[385]. En el ejercicio genealógico que estamos intentando desarrollar aquí de dar un "paso atrás" más respecto de la historia tradicional que suele empezar con los atomistas y Aristóteles, nosotros solo queremos añadir al paisaje que dibuja Nef que el plenismo empieza de hecho *antes*, *stricto sensu* con Parménides, y en particular con la frase "está todo lleno de ente" –ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος– que representa la definición más originaria y destilada del presupuesto de que no hay vacío en el cosmos, y de que por tanto no hay tampoco nada(s), o no hay no-ser[386]. Como veremos más adelante, Empédocles y

[382] Ibid. 297 [Fr. 8, 22-5, Simplicio, *In Phys.* 144, 29], pp. 232-3.
[383] Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 175, n. 1. Así, también, Cornford: "the idea that empty space is 'not-being' seems to appear already in Parmenides; and it follows that the identification of air and void must belong to the earliest Pythagoreanism which Parmenides was criticising" (Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 23). Y también: "for Parmenides there can be no void, either outside his One Being or as interstices inside it; for the empty is nothing, and nothing cannot exist" (ibid. p. 42).
[384] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 105.
[385] Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, p. 83.
[386] Sorprendentemente no hay tanta literatura secundaria sobre Parménides y la cuestión del no-ser o de la nada en particular como uno cabría esperar dado el carácter fundacional nosotros le atribuimos a su renegación. Menos sorprendente, por otra parte, es que haya aun menos literatura sobre la cuestión del "vacío" dado que Parménides no la menciona explícitamente, tal y como hemos dicho. Sí que hemos encontrado, no obstante, un diamante en bruto: Knight, "Parmenides on the Void", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 4 (June), pp. 524-8. En contra de lo que pudiera parecer a primera vista, Knight argumenta que el monismo de Parménides solo podría excluir al vacío si el ser es entendido como algo "material" o "corpóreo" (ibid. p. 524). Ahora bien, Parménides no da muestras de ello, sino todo lo contrario. "'What is not' is the opposite of 'what is', and unless 'what is' is taken to be body, then 'what is not' cannot be void. (…) Void appears then to be posterior to: some kind of phenomenalism, some kind of materialism, and some kind of pluralism. The point here is that Parmenides' One Being excludes all of these" (ibid. p.

Anaxágoras van a repetir el mismo presupuesto casi de forma idéntica y van a consumar de esta forma definitivamente el cuádruple "olvido del aire" (así como de Anaxímenes, de la densidad y de la ligereza), al postular que no puede haber "más aquí" (μᾶλλον), "ni menos allí· (χειρότερον). Por último, la idea de que "es" (ἐστιν) "todo" (πᾶν) "continuo" (ξυνεχὲς) o "igual" (ὁμοῖον), pues lo "ente" (ἐόν) "toca" (πελάξει) a "lo ente" (ἐόν) va a encontrar predicamento en Platón y lo que vamos a llamar como su "teoría del corrimiento".

g) Inmóvil: el ser no tiembla

Sigue Parménides con el quinto "signo" del ser, que Kirk, Raven y Schofield llaman "inmóvil" (ἀτρεμὲς), pero que nosotros también vamos a encontrar pertinente traducir como "imperturbable", tal y como hace Bernabé. Así pues, se dice en el poema: "igual a sí mismo (ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ) y en el mismo (ἑαυτό) lugar (χοὔτως) está (μένον) por sí mismo y así quedará (κεῖται) firme (ἔμπεδον) donde (αὖθι) está (μένει); pues la poderosa (κρατερὴ) Necesidad (Ἀνάγκη) lo mantiene (ἔχει) dentro de las cadenas (δεσμοῖσιν) de un límite (πείρατος) que por todas partes (ἀμφὶς) lo aprisiona (ἐέργει)"[387]. Poder, necesidad, límite, cadenas, prisión: ¡qué forma tan agobiante y opresiva de referirse a todo lo que es, y por lo tanto a todo lo que se despliega, se abre y se diferencia incesantemente! Pero todas estas metáforas de cerrazón son necesarias por una única razón, y es que es fundamental que el ser se mantenga "firme" (ἔμπεδον) en un único sitio. Por esta razón también este quinto "signo" del ser como ἀτρεμὲς se puede traducir como "imperturbable" o como "inmóvil". Por un lado, el ser aparece como "imperturbable" puesto que no puede llegar a ser perturbado por nada: *el ser no tiembla*, *"es" sin temblor*[388]. Como resume Heidegger, el ser de Parménides no solo repudia cualquier "*no*", sino que también excluye todo lo *negativo* y hay por lo tanto una imposibilidad de la *ausencia* en el ser[389]. Esto es así porque al renegar

528). Olvida Knight el siguiente fragmento de Zenón que, sin ser del propio Parménides, es difícil pensar que contradijera al maestro: "lo que no tiene magnitud, ni solidez, ni masa, no podría ni siquiera existir" (Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, 316 [Frs. 2 y I, Simplicio, *In Phys.* 139, 9 y 140, 34], p. 352). Sea como fuere, el articulo de Knight causó un cierto debate en la revista donde se publicó, ocasionando una respuesta pocos años después: Siegel, "Parmenides and the Void. Discussion: Some Comments on the Paper by Thomas S. Knight". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 22, No. 2 (December), pp. 264-6. Para Siegel, Knight convierte al "ser" en una "abstracción" si se lo desprovee de existencia fáctica, y hace notar, como nosotros hicimos antes, que en griego antiguo hay dos formas de negación, *me* y *ou*: "according to Liddell-Scott's Dictionary, 'me' is the negation of thought, whereas 'ou' is the negation of choice" (ibid. p. 264). Lo que no es *pensable* (*mè*) tampoco *es* (*ou*) en el sentido de existencia, fáctica, real –sin necesidad aun de caer en oposiciones posteriores tales como materia/cuerpo. Nosotros estamos de acuerdo con esta segunda oposición, por esta razón, y estamos en contra de los dos cuando coinciden en que "that it is purely arbitrary to say that Parmenides denied the existence of the void" o en que "one might even go so far as to say that Parmenides was not even interested in it" (ibid. 266), por razones obvias.

387 Ibid. 298 [Fr. 8, 26-31, Simplicio, *In Phys.* 145, 27], p. 233.

388 Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, pp. 90, 110, 122, 125.

389 Ibid. pp. 90, 122, 125.

la nada en pos de un fetichismo monista, el ser pierde (al menos a primera vista) el acecho amenazante de la ausencia que le pudiera hacer tener cualquier temor o temblor. *Temor y temblor* es justamente el título de un conocido libro de Kierkegaard, que toma a su vez estas palabras de un versículo de la Biblia: "así, pues, amados míos, como siempre habéis obedecido, no sólo cuando estaba presente, sino mucho más ahora que estoy *ausente, con temor y temblor* trabajad por vuestra salud" (Flp. 2:12). De esta manera, ya empezamos a ver que hay un cierto *temblor* que está correlacionado con la *ausencia* de Dios, de fundamento o de ser, que Parménides intenta *renegar* postulando fetichistamente el "*imperturbable* (τρεμὲς) corazón (ἦτορ) de la Verdad (Ἀληθείης) bien redonda (εὐκυκλέος)". En su escrito, Kierkegaard distingue el "caballero de la resignación infinita" (que simplemente representa el arquetipo del héroe trágico que es capaz de sacrificarlo todo por una Causa) y el "caballero de la fe" (que representa un estadio superior de la conciencia, por cuanto es capaz de integrar incluso el *absurdo*, es decir, la *ausencia* de fundamento o el *temblor* del ser). En un determinado momento, Kierkegaard habla de los "caballeros de la fe" de antaño en los siguientes términos: "cuando el probado anciano que se acercaba al final de su existencia, había luchado limpiamente y conservado su fe, mantenía su corazón lo bastante joven como para no haber olvidado aquella *angustia* y aquel *temblor* que habían disciplinado al adolescente y que el hombre maduro sabe tener a raya, pero de los que nadie se puede librar por completo…"[390]. Hay que leer la renegación fetichista de Parménides –que cree que el ser no tiembla, o "es" sin temblor– como el intento opuesto de separarse de esta angustia de una vez por todas.

Por otra parte, como es evidente, el quinto "signo" del ser ἀτρεμὲς también puede leerse de forma más literal como "inmóvil", tal y como hacen Kirk, Raven y Schofield por ejemplo[391]. En ese caso, ya se anticipa el argumento que será mucho más desarrollado por los eleáticos posteriores, tanto Zenón como Meliso, de que si "todo está lleno de ente" (plenismo), y no hay por lo tanto vacío, tampoco puede haber movimiento (véase III.6.b). La lógica de este silogismo es la poderosa (κρατερὴ) Necesidad (Ἀνάγκη) que mantiene firme (ἔμπεδον) al ser en un mismo (ἑαυτό) lugar (χοὔτως).

---

[390] Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 67.

[391] El compendio más completo acerca de si Parménides necesita rechazar el "vacío" en su poema para rechazar también la pluralidad y el movimiento se puede encontrar aquí: Malcolm, "On Avoiding the Void". Annas (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume IX*, pp. 75-95. Por un lado estarían Kirk y Stokes, siguiendo a Burnet y Guthrie, quienes defenderían que el rechazo del "vacío" es clave para refutar la locomoción y la multiplicidad (ibid. p. 75, n. 1). Por el otro lado nos encontraríamos con Barnes, Mourrelatos y el propio Malcolm, quienes aplazarían este argumento hasta Meliso (ibid. p. 75, n. 2). "The appeal to the absence of the void is neither necessary nor sufficient for Parmenides' rejection of locomotion. (…) As in the case of locomotion, it is distinguishibility, not emptiness, which is necessary for plurality" (ibid. 76-7). Esta segunda posición es la única *explícitamente* correcta, como ya hemos dicho, aunque no percibe el momento de verdad *implícita* de la primera porque le falta reconocer el principio mitológico (pitagórico) y el origen racional (a partir de Anaxímenes) que representan la base sobre la cual hay que leer el poema de Parménides. Por lo tanto, nosotros asumiremos, en lo que sigue la que Malcolm llama como "the void reading" (ibid. 91).

h) Tripofobia: al ser no le falta nada

Por último, el sexto "signo" del ser, que es "completo" (τέλειον), puede parecer una mera repetición del tercero, que era "entero" (οὖλον). Sin embargo, nosotros consideramos que hay una notable diferencia entre uno y otro. Tanto es así, de hecho, que esta diferencia que nos permitirá alumbrar con una nueva luz determinados aspectos incluso de la filosofía del s. XX, especialmente la de Sartre y Lacan.

> Por ello es correcto que lo que es (ἐὸν θέμις εἶναι) no sea imperfecto (οὐκ ἀτελευτητον); pues no es deficiente (οὐκ ἐπιδευές) –si lo fuera ([μὴ] ἐὸν), sería deficiente en todo (παντὸς ἐδεῖτο). (…) Pues ni es ni será algo fuera de lo que es, dado que el Hado (Μοῖρ') lo encadenó (ἐπέδησεν) para que fuera entero (οὖλον) e inmutable (ἀκίνητόν). (…) Pero, puesto que es límite (πεῖρας) último (πύματον), es perfecto (τετελεσμένον), como la masa (ὄγκῳ) de una esfera (σφαίρης) bien redonda (εὐκύκλου) en su totalidad (πάντοθεν), equilibrado (ἰσοπαλὲς) desde el centro en todas sus direcciones; pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí, ya que ni es lo no-ente, que podría impedirle llegar a su igual, ni existe al modo que pudiera ser más aquí y menos allí, pues es todo inviolable, porque, por ser igual a sí mismo por todas partes, se encuentra por igual dentro de sus límites[392].

Nótese aquí las dos formas distintas de referirse a este sexto y último "signo" del ser *via negativa*: "no imperfecto" (οὐκ ἀτελευτητον) y "no deficiente" (οὐκ ἐπιδευές). No deja de ser curioso que cuando Parménides antes había listado los seis "signos" del ser al principio, se había referido a este de forma *afirmativa* como τέλειον, "completo" (Kirk, Raven y Schofield) o "perfecto" (Bernabé). Τέλειος obviamente proviene de τέλος, que quiere decir "fin" (como en la metafísica de Aristóteles, por ejemplo), y se puede traducir ampliamente como: "terminado, acabado, realizado, completo, perfecto, *sin mancha*, maduro, crecido, hecho, definitivo, último"[393]. Los griegos, que ya hemos dicho que piensan el movimiento (κίνησις) más como el crecimiento *interno* que como el cambio de posición *externo*, consideran el *reposo una forma* de movimiento a la cual se llega en la madurez. Crecer, madurar es realizar todas las posibilidades que estaban contenidas tan solo en potencia (δύναμις) y quedar por lo tanto en reposo, "sin mancha". Queremos detenernos por un momento en esta acepción en particular, en tanto en cuanto la "perfección" o la "completitud" se oponen a la "deficiencia" o a la "falta". El ser "no es deficiente (οὐκ ἐπιδευές) –si lo fuera ([μὴ] ἐὸν), sería deficiente en todo (παντὸς ἐδεῖτο)", dice Parménides: ¿a qué se refiere con "deficiencia"?

[392] Ibid. 299 [Fr. 8, 32-49, Simplicio, *In Phys*. 146, 5], p. 235.
[393] Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 578.

Heidegger interpreta este verso de la siguiente forma: "in verse 33, it is quite clearly expressed and grounded: for Being is without privation. Yet Being would have to possess a privation and a lack in order to be completable in the usual sense of able to become finished. If Being had any lack at all, however, there would be a "not" in it. But then the whole essence of Being would be destroyed. There can be no lack in Being, if it is at all supposed to essentially occur as itself. Completion, qua closedness, must be conceded to Being in advance as an essential possibility"[394]. El hecho de que el ser no sea "deficiente", por tanto, apunta a que no puede haber ninguna "falta" o "privación" en el ser, o incluso ninguna "brecha" o "agujero", tal y como hemos señalado antes. En este sentido, Sorensen tiene razón cuando reconoce irónicamente que "this does not mean that the Greeks liked the void. In fact, they appear to suffer from trypophobia (from the Greek, τρῦπα, trypa-, meaning 'hole', and φόβος, -phóbos, meaning 'fear'). Dimpled objects give the trypophobe goose bumps. Parmenides generalizes this disgust to holes of all sizes. Nonbeing is unmentionable, unthinkable, un-understandable"[395]. En efecto, parece haber una especie de "tripofobia" aquí (o miedo a los agujeros), que no es sin embargo atribuible a "los griegos" en general, sino a Parménides en particular en tanto que el *renegeador fundacional de la nada*. No obstante, incluso Parménides "el Claro" parece incurrir aquí en una contradicción lógica, tal y como señalan Kirk Raven y Schofield en una nota a pie de página:

> ¿No debe existir un espacio real vacío más allá de los límites de la esfera, si tienen que desempeñar la función de límites? Esta objeción podría persuadirnos de que es posible que Parménides no haya sostenido que la realidad fuera una esfera, si no fuera porque lo que nos induce a pensar que lo creyó así, es su explotación, aparentemente acrítica, de la metáfora del límite (i. e. de lo que nosotros tomaríamos por metáfora)[396].

En efecto, si el "Hado" (Μοῖρ') "encadenó" (ἐπέδησεν) el ser en un "límite" (πεῖρας) "último" (πύματον) para que fuera como la "masa" (ὄγκῳ) de una "esfera" (σφαίρης) bien "redonda" (εὐκύκλου), este "límite último", ¿no implicaría que se puede pensar y atravesar *más allá* de este límite? ¿Y no sería este "más allá" *no-ser* en sus propios términos, y por lo tanto *vacío*? Guardemos por ahora este argumento en la recámara pues volverá y será el que instigará, primero, el rechazo del "vacío" extra-cósmico en Aristóteles, en III.11.e y, después, su posterior aceptación por parte de los estoicos Crisipo y Cleómedes mediante el "argumento del de la mano".

---

[394] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 133. También dice: "wholeness and sheer coherence do not permit any apartness—nor any "gap" where there would be no Being, such that Being would first become Being by traversing an interval. Along with the necessary exclusion of every gap, there also drops out the possibility of any trembling in Being, as if Being could move to and fro in its parts. (…) Everything is purely filled, no void, no "away," i.e., no absence in Being as such, instead only presence" (ibid. p. 129)

[395] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 78.

[396] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, p. 336, n190.

i) *La manque à être*: Sartre y Lacan como agujereadores del ser de Parménides

Por ahora, la comparación entre este sexto y último "signo" del ser –"completo o "perfecto" (τέλειον)– y el tercero –"entero" (οὖλον) o "lleno" (ἔμπλεόν)– nos permite darnos cuenta de que existen dos sentidos en realidad distintos pero a menudo confundidos del término "falta", introducido y puesto en boga por Sartre en *L'être et le néant* hacia la mitad del s. XX, y retomado más tarde por Lacan en el psicoanálisis. Con la idea de *manque à être*, Sartre y Lacan se presentan como agujereadores del ser único, ingénito, imperecedero, entero, homogéneo, inmóvil y perfecto de Parménides, y por lo tanto de toda la ontología tradicional que encuentra en el eleático su punto de partida fundacional. Como si fuera con un punzón, Sartre y Lacan introducen *una falta* o incluso *faltas* dentro de este ser presumiblemente "lleno" y "completo" del poema que acabamos de analizar. Representan ambos el esfuerzo más consecuente y sostenido por desembarazarse de la *tripofobia* y el *fetichismo* que atraviesan la historia de la ontología desde Elea hasta Freiburg. Marchart resume muy bien el argumento que inspira a Sartre a introducir una *falta en el ser*:

> It is in Sartre's *Being and Nothingness* that the traditional ontological question regarding *being*-qua-*being* is most explicitly reworked into a theory of *being*-qua-*lack-of-being*. Like Kojève, Sartre starts from a clear-cut separation between the subjective realm of consciousness or *being-for-itself* (*être-pour-soi*) and the objective realm of natural *being-in-itself* (*être-en-soi*). While the latter is a sphere of pure positivity and plenitude, the former, that is conscious human being, is permeated by nothing: it always is what it isn't, and it isn't what it is. Since conciousness necessarily means consciousness *of something, it is always incomplete and in need of an outside object*. Now, insofar as being-for-itself is charactareised by such irresolvable *lack-of-being* (*manque-à-être*), the conscious subject can never entirely overlap with the realm of objective being, nor can it ever overlap with itself. (…) In this way, lack-of-being turns into a source of human freedom[397].

Ahora bien, Sartre considera que está extrayendo este argumento de Heidegger, aunque este ya se encargó de dejar suficientemente claro, en *Carta sobre el humanismo*, hasta qué punto las oposiciones binarias entre naturaleza y consciencia, objetivo y subjetivo, o ser-en-sí y ser-para-sí (de inspiraciones claramente hegelianas) son ajenas y van frontalmente en contra del espíritu general de *Ser y tiempo*[398]. Más aun, en este libro Heidegger explícitamente dice: "esencialmente nada puede *faltar* a la existencia, no porque ella sea *perfecta*, sino porque su carácter de ser es diferente de todo estar-ahí"[399]. Aquí Heidegger critica un determinado aspecto del poema de Parménides para

[397] Marchart, "The absence at the heart of presence: radical democracy and the 'ontology of lack'". Tonder y Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, p. 20.
[398] Heidegger, "Cartas sobre el humanismo", *Hitos*, p. 286.
[399] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 299.

salvar su corazón esencial. Por una parte, lo que le critica implícitamente es la "metafísica de la presencia", el hecho de que, como hemos visto, el ser "es" en un "presente" (νῦν) eterno. Por otra parte, mediante este derrotero Heidegger pretende salvar la idea fundamental de que el ser es "uno" (ἕν). En efecto, Critchley tiene razón cuando reconoce que Levinas descubre una "henología" subyacente desde Elea hasta Freiburg[400]. En ambos casos, "al ser no le *falta* nada", lo único que cambia es la argumentación: en el caso de Parménides porque "es" en un presente eterno, y en el de Heidegger porque está más allá de la diferencia ausencia/presencia.

En cualquier caso, hiciera Sartre una mala interpretación inconscientemente de *Ser y tiempo*, o quisiera él ir en contra de su maestro a sabiendas, el caso es que con *El ser y la nada* se introduce por primera vez una *falta en el ser*, que será retomada posteriormente por Lacan en el psicoanálisis. Como dice en el seminario XX, *Encore*: "or c'est bien parce qu'il était poète que Parménide dit ce qu'il a à nous dire de la façon la moins bête. Autrement, que l'être soit et que le non-être ne soit pas, je ne sais pas ce que cela vous dit à vous, mais moi, je trouve cela bête. Et il ne faut pas croire que cela m'amuse de le dire"[401]. ¿Por qué Lacan considera que "el ser es y el no-ser no es" una *tontería*, a la vez que una tontería muy *seria*? Porque para Lacan, de forma análoga a Levinas, el problema del ser de Parménides es más bien el problema del "significante Uno". Pero si hay una falta en el ser (*manque à être*) esto quiere decir que el no-ser "es" *de alguna manera*, y que el ser está lleno de agujeros. Stavrakakis resume perfectamente la cuestión de los agujeros en lo Real:

> In other words, it is the signifier as such, as instituted through symbolic castration, that introduces the idea of recapturing fullness, a fullness which is desired exactly because it is posited as lost/sacrificed. This fullness is in fact impossible to recapture because it was never part of ourselves. Even the pre-symbolic real in which nothing is lacking should not be conceived as a stage of fullness. In *Crucial Problems for Psychoanalysis* it is clearly stated that the real should not be understood as a raw and opaque mass. As Lacan also points out in his seminar on *Anxiety*, the nonlacking character of the real does not mean that the real is always full. On the contrary, it is plausible to conceive the real as full of holes. What it means is that it does not lack anything. There is no lack or absence in the real. Lack is introduced then at the intersection of the real with the symbolic. It is the symbolic that entails lack. Lack emerges in and through the symbolisation of the real. Before the introduction of the symbolic there is no lack and that is why we know that the real is not lacking; if it was lacking, lack would be introduced without the symbolic or before the introduction of the symbolic. The real is related to lack exactly because in the process of symbolisation, the signifier produces the signified, creating the imaginary illusion of attaining the lost real[402]

"Es plausible que lo Real esté lleno de agujeros" –nos asegura Stavrakakis. ¿Qué pasa entonces con la "falta" que es introducida por lo Simbólico? Es aquí que podemos cumplir la

[400] Critchley, *The Problem with Levinas*, pp. 104-6.
[401] Lacan, *Le séminaire. Livre XX: Encore*, p. 32.
[402] Stavrakakis, *Lacan and the Political*, p. 44

promesa ya a un par de veces anunciada de que la comparación entre el sexto y último "signo" del ser –"completo o "perfecto" (τέλειον)– y el tercero –"entero" (οὖλον) o "lleno" (ἔμπλεόν)– nos permite darnos cuenta de que existen dos sentidos en realidad distintos, pero a menudo confundidos por Sartre y Lacan, del término *manque à être*. Así pues, el vocablo "falta" tiene, de hecho, dos acepciones: una como "vacío", opuesto a la "plenitud", y la otra como "defecto", opuesta a la "completitud". Y ahora vemos que *un "vacío" no es necesariamente un "defecto"* –aunque la tradición metafísica haya querido solapar estas dos características siempre que ha podido– pues *la plenitud y la completitud no son exactamente lo mismo*. Yo puedo decir, por ejemplo, señalando un vaso que está a la mitad de agua: –"pon más agua, porque *falta*", y aquí *falta* significa que la mitad del vaso está *vacío*, esto es, que no está *lleno*, pero no tendría sentido decir que no está "completo". Por el contrario, si digo: "este libro es muy *completo*", también me refiero a que no le *falta* de *nada*, a que no deja *ningún* palo sin tocar, pero no tendría sentido decir que el libro está "lleno". ¿Cómo entender esta diferencia entre *plenitud* y *completitud*, y su necesario corolario, la "falta" como *vacío* o como *defecto*? Estamos tentados de entender a la primera parte como *cuantitativa* y a la segunda como *cualitativa*: mientras que en el vacío lo que falta es un *montante* de algo para estar lleno, en el defecto falta un determinado "*aspecto*" u "objeto" de ese algo para estar completo. Nosotros vamos a llamar a esto la *diferencia ontológica de la "falta"*, pues una parte tiene que ver con la cantidad de "ser", entendido como voluntad, mientras que la otra, por el principio de intencionalidad, es siempre voluntad "de alguna cosa", y por lo tanto es óntica. Ahora podemos ver que Lacan oculta uno y otro sentido de la "falta" siempre que utiliza el término *manque à être* (si lo hace intencionadamente o no, no lo sabemos), seguramente fruto de que en el caso de la psicología de los seres humanos podemos utilizar los adjetivos "pleno" y "completo" indistintamente para referirnos a la felicidad, el amor, etc[403]. Sin embargo, habría que distinguir con un bisturí que lo que podría faltar en el primer caso es una *cantidad* (que no podría ser otra que de energía, fuerza,

[403] De manera fascinante, Mourrelatos argumenta que esta confusión o ambivalencia ya se encuentra desde el inicio en el poema de Parménides: "but the most interesting shift appears in the final line, with *pleon*. (…) The idea of fullness plays contrasting roles in the two parts of the poem. (…) Parmenides is, in effect, telling us that 'thought is fulfillment'. This idiom is no less natural in Greek than it is in English. The verb *pleroo*, 'fill full of', can be used with reference to the realization of what *thymos*, 'spirit', wants; it can also be used with reference to paying back a debt. The adjective *pleres* can also be used with reference to psychological fulfillment, and it is well known that Plato (and others) projected this linguistic usage into a quasi-physiological theory. The sense of 'fulfillment, accomplishment' is well established for the verbs *ekpleroo* and *ekpimplemi*, both of which mean literally 'to fill up'. Many of the contexts which are served by the *tel-* (accomplishment) words could also be served by one of the words with the root *ple-* Conversely, one of the familiar ways of expressing nonaccomplishment or nonrealization in Greek is through adjectives such as *chaunos*, 'empty, gaping', or *kenos*, 'empty, void'. These uses of *chaunos* and *kenos* are especially interesting because they figure in the vocabulary of pessimistic anthropology of the sixth- and fifth-century lyric poets. However, all of the uses to which I have referred are recorded for the fifth century or earlier, and we may assume that they were familiar to Parmenides. Given this pattern of linguistic usage, *pleon* comes to be very close conceptually to *tetelesmenon*, 'accomplished, perfect'" (Mourrelatos, "The Deceptive Words of Parmenides' 'Doxa'". Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays,* pp. 344-5).

libido, *jouissance*), mientras que en la segunda sería una *cualidad* (un objeto en particular y por tanto, el objeto por antonomasia, el *objet petit a*). Sin embargo, ya podemos ver gracias al poema de Parménides que este los distingue desde el origen, pues utiliza argumentaciones distintas para defender la "completitud" y la "plenitud" como "signos" del ser.

i) Posfundacionalismo desde el principio: el acecho amenazante del abismo de la nada

Ahora que esta sección toca a su fin es importante recordar que llevaba por título "La renegación *fundacional* de la nada en Parménides". ¿Por qué añadir "*fundacional*" a la prohibición imposible del no-ser, después de haber distinguido ya el *origen* racional del *principio* mitológico del concepto de "vacío"? En primera instancia, querríamos decir que no somos nosotros quienes le atribuimos semejante carácter *fundacional* al poema de Parménides, sino la *tradición ontológica* misma. "C'est cependant avec Parménide seulement qu' apparaît la métaphore *fondatrice* de l'Occident" –señala Dastur[404]. Beaufret habla en términos un poco más románticos en su presentación de *Parmènide. Le Poème* cuando dice que la oposición entre ser y no-ser es como un "coup de foudre" (un rayo, un flechazo, un golpe, un acontecimiento, un amor a primera vista) "meteórico", y que en cualquier caso es "*fondative*" y no "évasive", como en Platón[405]. Kahn es igualmente tajante: "Parmenides may reasonably be regarded as the founder of ontology and metaphysics at once"[406]. Por poner un último ejemplo, en la antología sobre *Le néant* de Laurent y Romano se subraya también "l'importance *fondatrice* de ces associations, entre l'être et la connaissance, d'une part, et le non-être et la non-connaissence, d'autre part"[407].

¿Debemos considerar, entonces, el poema de Parménides como el momento *fundacional* de la tradición ontológica occidental? Sí y no. Como ya avanzamos en la Introducción §30, en 2007 se publicó un libro, *Post-Foundational Political Thought*, de Oliver Marchart, que introducía con fuerza un nuevo marco teórico –el *posfundacionalismo*– que tenía la virtud de poder aglutinar a toda una serie de autores contemporáneos bajo un mínimo común denominador –la crítica a un fundamento *último*– cuando de otra forma podría parecer que sus filosofías (sobre todo políticas) son tan diferentes que en realidad guardarían poca o incluso ninguna relación entre sí. Estoy hablando, por ejemplo, de Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze, Guattari, Nancy, Irigaray, Kristeva, Butler, Lefort, Laclau, Badiou, Rancière… entre muchos otros. La definición más sucinta de posfundacionalismo la ofrece el propio Marchart en la primera página del libro:

404 Dastur, *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*, p. 60.
405 Beaufret, *Parmènide. Le Poème*, pp. 28, 48.
406 Kahn, "The Thesis of Parmenides", *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4 (June), p. 700.
407 Stevens, "Parménide". En: Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 33.

> A constant interrogation of metaphysical figures of foundation –such as totality, universality, essence, and ground. Post-foundationalism must not be confused with *anti*-foundationalism or a vulgar and today somewhat out-dated 'anything goes' postmodernism, since a post-foundational approach does not attempt to erase completely such figures of the ground, but to weaken their ontological status. The ontological weakening of ground does not lead to the assumption of the total absence of all grounds, but rather to the assumption of the impossibility of a *final* ground, which is something completely different[408].

Marchart encuentra una genealogía común en el hecho de que todos los autores previamente citados comparten un cierto "heideggerianismo de izquierda", que yo considero que se puede encontrar en su forma más destilada en el volumen 10 de los *Gesamtausgabe*, sobre *Der Satz vom Grund* (correspondiente al curso del semestre de invierno 1955/1956 en la Universidad de Friburgo) cuando Heidegger dice que "en la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento" o es "fondo-y-abismo" (*Ab-Grund*)[409]. El argumento, por lo tanto, es bastante simple y se podría resumir de la siguiente forma: si todo ente encuentra su fundamento en el ser, el ser mismo no puede estar fundando *en nada*, y es a la vez fondo (*Grund*) y abismo (*Ab-Grund*). Si esto es así, el abismo de la falta de fundamento (la nada) acecha constantemente el fundamento (del ser), y este nuevo marco teórico ofrece ilimitadas posibilidades a la hora de resquebrajar el esquema fundacionalista que desde Aristóteles y Descartes se ha convertido en hegemónico a la hora de hacer filosofía.

Sin embargo, corremos un riesgo, y es el de partir maniqueamente la historia de la filosofía en dos grandes épocas opuestas, binarias y fijas entre sí: una que podríamos llamar "posfundacional" a partir del "giro ontológico" (*Kehre*) acometido por Heidegger en el pensamiento contemporáneo del s. XX, y otra "fundacionalista" para toda la historia de la filosofía anterior. Con el objetivo en mente de problematizar esta supuestamente nítida demarcación, yo mismo he intentado mostrar en otro lugar que Schelling, por ejemplo, podría representar un precedente histórico previo del abismo de la "falta" de fundamento[410]. El propio Marchart pone a Maquiavelo como un pionero anterior de la teoría *política* posfundacional[411]. Sin embargo, ¿cúan lejos podríamos llegar dando "pasos atrás" (*schritt zurück*) en esta dirección? Si la demostración en la cual recae el

---

[408] Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, p. 2.
[409] Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 82.
[410] Porta Caballé, "Posfundacionalisme? D'acord! Però de la falta o de l'abundància?". Aula Deleuze, Ateneu Barcelonès, 20 de diciembre. [Disponible aquí:] https://www.youtube.com/watch?v=ArDrgCTijh4&list=PLUbFXguEnXLkl3Kjda0f1cVGEjf4aYFyD&index=7
Véase, por ejemplo: "la filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia. Esta distinción es tan antigua como la primera presentación científica de esta filosofía" (Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, p. 163).
[411] Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, pp. 8, 32.

posfundacionalismo es *ontológica*, y el abismo de la ausencia de fundamento *siempre* ha acechado el fundamento del ser, y si este hecho no depende por tanto de circunstancias históricas, ¿podríamos llegar hasta el principio, hasta el momento "*fundacional*" de la historia de filosofía misma? Ahora vemos claramente que la enrevesada interpretación psicoanalítica y deconstructiva de esta sección ha pretendido mostrar justamente esto: *en tanto en cuanto la fundación de la tradición ontológica occidental con el poema de Parménides se fundamenta en la aun más originaria renegación de la nada (que simultáneamente necesita registrar y repudiar, imposibilitar y prohibir), el fundamento del ser se encuentra acechado amenazantemente por el abismo de la "falta" de fundamento desde el principio*. El prefijo post- del pos-fundacionalismo, por tanto, no haría referencia a una etapa histórica cronológicamente posterior, sino a una constante distancia o remitir del fundamento que *siempre ya ha estado ahí desde el principio*.

El ser es lo contrario de la nada. *Prima facie*, "es" cualquier cosa que *no es una nada*. Parménides sabe esto, que necesita al no-ser para definir y determinar al ser (sino no hablaría de "dos vías", etc.) pero a la vez pretende ocultar, prohibir e imposibilitar esta *diferencia*. El descubrimiento de que en el poema opera una determinada *renegación fetichista* (que simultáneamente *registra* aquello que pretende *repudiar*) es la clave hermenéutica que nos ha permitido demostrar que *la nada (y por lo tanto también su pliegue con el vacío, un "pequeño pedazo" de esa misma nada) debe ser también "de alguna manera"* incluso para Parménides, el supuesto "*fundador*" de la tradición ontológica, para que el ser tenga algún tipo de sentido. En efecto, si se prohíbe "fumar" en los restaurantes o la entrada de "perros" en los parques, necesito en cada caso saber ni que sea leve y tenuemente qué entiendo por "fumar" o por "perro". No es por lo tanto verdad que "pensamiento y ser son lo mismo" (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι), y que la nada sea del todo *in-aprehensible, pues la prohibición es una forma de conocer via negativa*, como bien sabe el psicoanálisis. Tal y como recuerda Zizek, el "punto" del complejo de Edipo no es que el niño, primero, tenga un deseo predeterminado de "matar al padre y acostarse con la madre" y solo luego, de forma derivada, la Ley prohíba el cumplimiento de ese deseo inconsciente. Es al revés: *la prohibición es primero*, y el niño, al percibir ni que sea inadvertidamente la Ley, genera a su vez el deseo inconsciente de transgredirla[412]. La prohibición imposible de Parménides con respecto a la nada y el vacío funcionará de la misma forma en el mundo presocrático: al barrar el acceso a esa "otra vía", *también desarrollará un cierto conocimiento via negativa* –principalmente por parte de Meliso, Empédocles y Anaxágoras, como ahora veremos. Ahora también percibimos claramente por qué las dos secciones anteriores que pretendían encontrar un *origen* racional (con Anaxímenes) y un *principio* mitológico (con los pitagóricos) que fueran *afirmadores* del concepto de "vacío" eran del todo necesarias y nada arbitrarias antes de pasar a su *renegación fundacional* (por parte de Parménides). Era

[412] Zizek, *The Metastases of Enjoyment*, p. 174.

necesario que el vacío hubiera estado encima de la mesa para los presocráticos, que fuera una posibilidad real de explicación, que hubiera sido *registrado* de alguna manera, para que Parménides pudiera *repudiarlo* de forma definitiva. Para decirlo en una sola frase, es necesario que la pelota hubiera estado botando, para que Parménides la cogiera y sacara fuera de la cancha. Concluimos con esto nuestra problematización completa del *inicio* del concepto de "vacío" en el mundo antiguo, que no es para nada un hecho "simple" para nosotros, sino que consta de hasta *tres momentos* distintos: un *origen* racional (a partir de Anaxímenes), un *principio* mitológico (con los pitagóricos) y una prohibición *fundacional* (con Parménides, que nosotros hemos llamado aquí *renegación fetichista*). A lo largo de la historia, veremos como estos tres momentos iniciales (los dos primeros *afirmativos*, el tercero *negativo*) representarán envíos o puntos de fuga que se entremezclarán, contradirán y sepultarán los unos a los otros creando corrientes dominantes y "subterráneas" en cada caso. De esta forma, va a hibernar a partir de ahora una cierta intuición del vacío en su *renegación* plenista por parte de Meliso, Empédocles y Anaxágoras que tan solo se va a levantar en el vacuismo *positivo* de los atomistas. Allí resurgirán los temblores, y el "imperturbable corazón de la Verdad bien redonda" volverá a ser acechado amenazantemente por el abismo de la ausencia de fundamento, de la nada y el "vacío".

k) La segunda parte del poema y el camino de vuelta a la opinión de los mortales: todo está lleno de luz y noche y nada participa de la nada

La segunda parte del poema sobre las "opiniones de los mortales" (βροτῶν δόξας) no merecerá tanto nuestra atención como la primera, sobre la "Verdad" (Ἀληθεια), pues ya no está encima de la mesa la diferencia entre la vía del ser y la del no-ser –y por lo tanto la renegación del vacío– sino que se da por sentado que "todo está lleno de ente". Sin embargo, vale la pena señalar ni que sea un par de elementos sobre esta segunda parte, en el fondo, no menos interesante que la primera, para acabar de cerrar definitivamente la sección sobre Parménides. Como ya hemos indicado antes, encontramos en esta división del poema en dos partes una clara antesala a Platón, no solo por su distinción entre la "opinión" (δόξα) y el "conocimiento" (ἐπιστήμη) –como en la "alegoría de la línea"[413]– sino también por la estructura que implica un camino de *ida y vuelta* –como en la "alegoría de la caverna", donde el filósofo-rey, después de haber probado la luz del sol, vuelve a la cueva para enseñar (παιδεία) a sus antiguos compañeros cómo liberarse de sus cadenas[414]. Aunque en esta parte del poema, pues, no haya "verdadera creencia" (ἀληθής), se hace el esfuerzo

[413] Véase el principio de la "alegoría de la línea" (Platón, "República", *Diálogos IV*, 509d-511e, pp. 339-41).
[414] Véase el final de la "alegoría de la caverna" (Platón, "República", *Diálogos IV*, 514a-517b, pp. 343-7).

de intentar recorrer el camino inverso sobre "cómo lo que se cree debería ser aceptable, porque penetra totalmente todas las cosas"[415]. Por razones obvias, Nietzsche, al revés que Platón, prefiere esta segunda parte, que considera una "juvenil" continuadora de los opuestos de Anximandro y de la *Teogonía* de Hesíodo[416], a la primera, más marcada por el "abstracto rechazo de los sentidos como una ilusión"[417]. Así también parece pensar el filósofo analítico contemporáneo Sorensen quien, en el capítulo dedicado a "Parménides" en su *Nothing. A Philosophical History*, no dedica ni una sola mención a la "doctrina pura del ser" de la primera parte del poema, pero en cambio sí resume a la perfección el sentido último de la segunda: "perception of the dark, the cold, and silence are perceptions of what is, rather that an experience of what is not"[418]. En efecto, si "todo está lleno de ente", también los opuestos en los que se basan las opiniones de los mortales fruto de la ilusión de los sentidos –la Luz y la Noche, lo raro y lo denso, etc.– "son" *en igual medida*. En este sentido, quizás el pasaje más interesante para nuestra investigación aquí en esta segunda parte del poema es el siguiente: "todo (πᾶν) está lleno (πλέον) de luz (φάεος) y de noche sombría (νυκτὸς ἀφάντου) a la vez (ὁμοῦ), ambas iguales (ἴσων ἀμφοτέρων), puesto que ninguna de las dos (οὐδετέρω) participa (μέτα) de la nada (μηδέν)"[419]. Nótese aquí la repetición del término "lleno" (πλέον) –que da nombre a la tradición *plenista*– ahora ya declinado en los opuestos principales "luz" (φάεος) y "noche" (νυκτὸς) –provenientes de la *Teogonía* de Hesíodo–, así como el hecho de que ninguno de los dos "participa" (μέτα) de la "nada" (μηδέν). En este principio ya resuena el término platónico "participación" (μέθεξις) que se utilizará para cometer el parricidio de Parménides en *El sofista*.

---

[415] ¿Cómo entender la relación entre la segunda parte del poema sobre la "opinión" y la primera sobre la "Verdad"? Zeller y Wilamowitz consideraron en el s. XIX que Parménides presentaba aquí "la hipótesis más probable, que hace comprensible el devenir. Pero esta lectura fue hecha en el horizonte de las ciencias de la naturaleza". Para Parménides, en cambio, no hay grados en la verdad, esta es absoluta: o es o no es. Diels y Burnet, por su parte, creyeron que "Parménides no presenta aquí su propia opinión y explicación, sino solo un informe de las opiniones de los otros, las de los pitagóricos", pero esta hipótesis no tiene mucho sentido y se autoexcluye a sí misma, pues: "¡cómo iba a informar Parménides sobre ilusiones humanas carentes de todo valor, y además en el contexto de la doctrina de la verdad!". Además, "Joel: la segunda parte no es más que un ejercicio para el discurso dialéctico, erística". Por último, Heidegger estuvo muy influido por la interpretación de Reinhardt, para quien la segunda parte representa "una pieza esencial de la teoría parmenídea del conocimiento", en tanto en cuanto "al ser de la verdad le pertenece la no-verdad. Prueba de que el error tiene su razón: por qué camino ha venido al mundo" (Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, pp. 84-5).

[416] Esta cuestión ha sido zanjada más o menos definitivamente por Owen cuando concluye: "in sum: Parmenides' goddess does not claim that her cosmogony has any measure of truth or reliability in its own right; her subject-matter and her assumptions are not inherited from earlier cosmology; and she does not argue for a world that is spherical and everlasting. Parmenides did not write as a cosmologist. He wrote as a philosophical pioneer of the first water, and any attempt to put him back into the tradition that he aimed to demolish is a surrender to the diadoche-writers, a failure to take him at his word and 'judge by reasoning that much-contested proof'" (Owen, "Eleatic Questions", *The Classical Quarterly*, 10(1), p. 101).

[417] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 99.

[418] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 86.

[419] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 303 [Fr. 9, Simplicio, *In Phys.* 180, 8], p. 339.

5) Los renegadores del vacío: Empédocles y Anaxágoras

Delia: ¿Cómo puede vivir con otros?
No comprendo nada de ese hombre,
¿tiene también, como nosotros, esos días vacíos [*leeren*]
en los que uno se siente viejo e insignificante?
¿Y existe para él también el dolor humano?

Friedrich Hölderlin, *La muerte de Empédocles*[420]

Para recordar a Beaufret, la diferenciación entre el ser y el no-ser por parte de Parménides, así como la renegación fundacional de la nada, será un verdadero "*coup de foudre*"[421] (un rayo, un golpe, un acontecimiento, un flechazo, un amor a primera vista) que partirá el mundo presocrático en dos. Ya nada será igual, ya no se podrá pensar de otra manera, ni contradecir los principios del maestro. Sin embargo, de momento solo hemos visto como este meteorito que ha caído sobre Elea ha tenido consecuencias *indirectas* o *latentes* sobre nuestro tema: mediante la renegación imposible del acecho amenazante del abismo de la nada, por un lado, y la afirmación del presupuesto *plenista* de que "todo está *lleno* de ente" (Luz y Noche), por el otro. Ahora veremos como todo esto se deriva con respecto al concepto de "vacío" en particular de manera *directa* y *explícita* a partir de los dos filósofos presocráticos inmediatamente posteriores a Parménides: Empédocles de Acragas y Anaxágoras de Clazomene. Pues bien, lo primero que comparten estos dos pensadores y, de hecho, todos los que van a venir después (Meliso, los atomistas Leucipo y Demócrito, etc.) es la aceptación de que "nada puede llegar a surgir nunca de la nada" (*ex nihilo nihil fit*). Ninguno de ellos intentará transgredir esta prohibición fundacional de Parménides hasta el punto en que se vuelve casi superfluo citar todas las ocasiones en las que estos pensadores repetirán su afiliación a este principio inquebrantable. Por esta razón Kirk, Raven y Schofield pueden resumir la "respuesta jonia" al desafío eleático así:

> No es menos patente tampoco en lo tocante a los pluralismos de Anaxágoras y de los atomistas Demócrito y Leucipo, e incluso el reelaborado monismo material de Diógenes, que constituye tal vez el sistema del siglo V más próximo en su espíritu a los milesios, sigue basado en la determinación de evitar la transgresión del principio eleático de que lo que es no puede proceder de lo que no es, principio aceptado por todos estos escritores, incluso por Empédocles[422].

[420] Hölderlin, *Empédocles*, I.1. v. 23-27, p. 41 (primera versión).
[421] Beaufret, *Parmènide. Le Poème*, pp. 28, 48.
[422] Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos*, p. 455.

a) Empédocles: ni una parte del todo está vacía ni tampoco llena en demasía

De este modo, también Empédocles parte del presupuesto de que "es imposible que algo llegue a ser a partir de lo que no es (οὐδαμ' ἐόντος)"[423], mas sin embargo declina este principio por primera vez con respecto al "vacío" añadiendo lo siguiente: "¿cómo podría, de hecho, ser destruido totalmente (κἠξαπόλοιτο), puesto que nada está vacío (ἔρημον) entre ellos?"[424]. De manera fascinante, Empédocles añade aquí un importante sinónimo al "vacío" (ἔρημος) que no tendrá mucho más predicamento en el mundo antiguo, pero que no por esto deja de revelar algo esencial. Este adjetivo se puede definir como: "*desierto*, deshabitado, yermo, abandonado, falto, vacío, privado [de… *gen.*]"[425], y es imposible no pensar ahora mismo en el paisaje de *nihilismo* que propondrá Nietzsche a finales del s. XIX bajo la formulación de "el desierto crece"[426] (*die Wüste wächst*, que en alemán tiene una aliteración poética, como también la tiene *Gott ist tot*, ["Dios ha muerto"]). En el desierto, claro está, *no hay nada*, no hay *vida* que pueda crecer (pues no hay *agua*), es *inhabitable* (porque hace demasiado *calor*), no hay *diferencia* (más que la que existe entre dos granos de *arena*), no hay trazas, señales o *caminos marcados* (pues se las lleva el *viento*) y no hay, por lo tanto, un punto de referencia, un centro, un *fundamento*, esto es: está *vacío*, en el sentido que buscamos. A pesar de que el ser parmenídeo bien podría parecerse a esta "eterna repetición homogénea de lo mismo" que es el *desierto*, Empédocles, por su parte, asegura que "nada hay vacío (ἔρημον) de ellos" (según la traducción de Bernabé)[427]. ¿A que se refiere con "ellos"?

Es evidente que se refiere a las cuatro "raíces" (ῥιξώματα), cada una asociada con un dios distinto: tierra (Edoneo), agua (Nestis), aire (Hera) y fuego (Zeus)[428]. (No hace falta señalar que Deleuze retoma su "rizoma" de estas "raíces" (ῥιξώματα) de Empédocles, y conviene recordar que no se tratan de "elementos" (στοιχεῖα), tal y como los llamará posteriormente Aristóteles y nos llegarán así hasta nosotros bajo la forma de los "cuatro elementos"). A partir de ahora, solo las raíces "*son*", propiamente, "pero en el sentido de la idea griega del ser: *permanencia*, *presencia subsistente*, pero entendido ahora con *fundamento subsistente al cambio*"[429]. Sin embargo, si se desafía ahora el

---

423 Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 353 [Fr. 12 (Aristóteles) *M. X. G.* 2, 975 b], p. 383. Véase también: ibid., 352 [Fr. 11, Plutarco, *Adv. Colotem* 1113 c].
424 Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 349 [Fr. 17, verso 14, Simplicio, *In Phys.* 158, 13], p. 380.
425 Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 252.
426 Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 479.
427 Bernabé, "Empédocles de Acragante", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, fr. 8 (17), v. 33, p. 209.
428 Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 346 [Fr. 6, Aecio, I, 3, 20], p. 377. Compárese con: ibid. 347 [Aristóteles, *Met.* A 4, 985 a 31-33 (DK 31 A 37)].
429 Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 100. Con todo esto, además, Heidegger cree que hay un "retroceso en el ser" y un "avance en el conocimiento del ente" que se mantendrá en Empédocles, Anaxágoras, y los atomistas, Leucipo y Demócrito (ibid. p. 103).

principio de unidad parmenídeo, y el ser se convierte en plural, se necesita un nueva concepto de *relación* para esta pluralidad del ser. En este sentido, lo que determina no solo la "alternancia", sino también la "mezcla" y "disolución" de estas "raíces" son las fuerzas del "Amor" (Φιλότης) y el "Odio" (Νεῖκος)[430]. Con el Amor y el Odio, entonces, Empédocles es capaz de explicar la *aparición* y des-*aparición* en la naturaleza sin transgredir el principio de que "nada surge de la nada" de Parménides: aquello que *parece* "nacimiento" es de hecho *mezcla*, y lo que parece "muerte" es en realidad *disolución*[431]. Así también Empédocles piensa la *diferencia* como simultánea *separación* y *conexión*: "en el Rencor (Κότῳ) todo es de formas diferentes (διάμορφα) y separadas (ἄνδιχα), pero en el amor (Φιλότητι) todo confluye y se desea mutuamente (ἀλλήλοισι ποθεῖται)"[432]. No es difícil de entrever como fragmentos como este de Empédocles influyeron en la "teoría de las pasiones" de Spinoza, Schelling o Nietzsche. Como si fuera la paleta de colores de un pintor[433], entonces, Empédocles es capaz no solo de explicar toda la variedad de seres hasta llegar a las últimas evoluciones de la zoogonía[434], sino también el "doble relato" sobre cómo surge lo Uno de lo Múltiple, y lo Múltiple de lo Uno[435]. Más de dos milenios más tarde, Schelling retomará la idea del vórtice de un torbellino donde las potencias de atracción y repulsión determinan la alternancia del "ciclo cósmico"[436]. Y ahora vemos como la "esfera" (σφαῖρος) en la que todo está reunido junto harmónicamente no es en sí mismo el nombre del "todo" o de la "Verdad" como en su antecesor Parménides, sino que es reducida a tan solo un *momento* en el que prevalece el amor de Afrodita[437]. ¿No sería entonces el momento diametralmente opuesto, pero igualmente necesario –el de la absoluta *separación*–, el momento de un *gran vacío* en el *cosmos*, tal y como los pitagóricos creían que distinguía la naturaleza de las cosas desde el "aliento ilimitado"?

Empédocles rechaza esta vía, pues ya nos ha asegurado en un fragmento anterior que "nada está vacío entre" las cuatro raíces, pero quizás el fragmento más interesante a propósito del "vacío" es el siguiente: "ni una parte del todo (παντὸς) está vacía (κενεὸν) ni tampoco llena en demasía

---

[430] En el caso de Φιλότης preferimos la traducción de Kirk, Raven y Schofield como "Amor" en vez de la de Bernabé por "Amistad"; y en el caso de Νεῖκος, al revés, preferimos la traducción de Bernabé como "Odio" a la de Kirk, Raven y Schofield por "Discordia".

[431] "Y cuando ellas se mezclan (...) dicen que llegan a ser; pero cuando son separadas lo llaman desgraciado destino; no los llaman como deben, mas yo mismo me atengo a la costumbre" (ibid. 251, [Fr. 9, Plutarco, *Adv. Colotem.* 1113 A-B], p. 383.

[432] Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 355 [Fr. 21, Simplicio, *In Phys.* 159, 13].

[433] Ibid. 356 [Fr. 23, Simplicio, *In Phys*. 159, 27], p. 385.

[434] Ibid. 360 [Fr. 35, Simplicio, *De Caelo* 529, 1 (versos 1-15), *In Phys.* 32, 13 (versos 3-17)], p. 389. Véase también el siguiente fragmento, que algunos toman como el primer ejemplo de una "teoria de la evolución": ibid. 375 [Aecio, V 19, 5 (DK 31 A 72)], p. 397.

[435] Ibid. 348 [Fr. 17, 1-13, Simplicio, *In Phys*. 158, I], p. 378.

[436] Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, pp. 165 y ss.).

[437] Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 357 [Fr. 29, Hipólito, *Ref.* VII, 29, 13] y 358 [Fr. 27 y 31, Simplicio, *In Phys.* 1183, 28], p. 387.

(περισσόν)"[438]. Es esta una de las sentencias más fascinantes con respecto al "vacío" con las que nos vamos a encontrar en el mundo antiguo, que sintetiza mejor que ninguna otra un determinado presupuesto incuestionado por la metafísica occidental hasta bien entrado el s. XX, y cuyas implicaciones por tanto rebasarán en mucho las estrechas paredes impuestas por el "pensamiento presocrático". En esta cita, Empédocles intenta declinar el "signo" *plenista* del ser que Parménides una vez había *afirmado*, de forma *negativa*. Si, efectivamente, "todo está lleno (ἔμπλεόν) de ente", se sigue lógicamente como un corolario que nada puede estar "vacío" (κενεὸν) o "lleno en demasía" (περισσόν), y se rechaza por tanto la "falta" y el "exceso". Ahora también nos damos cuenta de que el presupuesto necesario pero soterrado del *plenismo* (la idea de que el ser es un todo homogéneamente lleno por todas partes) no es solo el fundacionalismo en general, sino un determinado *fundamento* en particular, esto es: el principio de *identidad*. En efecto, el problema de A=A, "el ser es" o "Yo soy yo" como *fundamentum inconsussum* no es solo la renegación de "lo otro", cuya diferencia simultáneamente necesita para conseguir su identidad –A≠~A, "el no-ser no es" o el mundo como "no-yo" en Fichte[439]–, que reduce la infinita pluralidad y diversidad de la existencia a un único principio o fundamento, con todo el fetichismo del Uno que esto supone. El problema también es que en cada caso se considera a A, el "ser" o el "Yo" como *un todo lleno con un contenido idéntico a sí mismo*, y que por lo tanto excluye a la *falta* y el *exceso*. Ahora estamos en disposición de ver que esto sucede porque se suelen confundir dos sentidos en realidad distintos de la idea de "todo" (παν), que nosotros vamos a llamar, de forma análoga a como hicimos con la "falta", *la diferencia ontológica del "todo"*. Heidegger, en *¿Qué es la metafísica?* define a la "nada" como "la negación de la totalidad de lo ente"[440], y en este reconocimiento camina de la mano de la ciencia mucho más de lo que estaría dispuesto a aceptar. Pues se dejó por añadir que, el hecho de que *la nada sea la negación de la totalidad* de lo ente *no significa que la nada no forme parte del* "todo". *En efecto, el "todo" es la totalidad de las cosas que son* y de las que no son*, y debe incluir, si realmente pretende abarcarlo "todo", tanto al ser como* al no-ser (la nada, *y su pliegue con un "pedazo" de esta,* el "vacío"*, su "hermano pequeño")*[441]. En

---

438 Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 536 [Empédocles fr. 13, Aecio I, 18, 2] p. 465, n. 250.

439 No estamos inventando nada nuevo aquí. De las tres principales identidades que permean el pensamiento occidental –"el ser es", A=A y " Yo soy yo"– nosotros solo estamos haciendo el *trabajo* necesario para *deconstruir* la primera y más fundamental de todas ellas (la *ontológica*, de Parménides). Pero Hegel ya se encargó de las otras dos *lógicas*. En este sentido, nuestro trabajo es análogo a cuando Hegel demuestra, en el *Differenzschrift*, el paso de A =A a A= B (Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 40-4). Esta "contradicción", que Adorno define como "lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad" en su *Dialéctica negativa* (p. 17), es lo que ahora estamos intentando hacer estallar hasta sus últimas consecuencias dentro de la dicotomía ser/no-ser, antes de que vuelva a ser engullido bajo la identidad de la "Idea que se pone a sí misma", como hace Hegel en la *Ciencia de la lógica*.

440 Heidegger, ¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 96

441 Dentro de la filosofía analítica, esta posición se puede defender como un tipo de "noneísmo" o "meinongianismo modal". Véase, a este respecto, el rompedor trabajo de Priest: *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*; *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*.

efecto, el "todo" del cosmos no solo está constituido por la totalidad de estrellas y planetas, sino también por enormes vacíos, el más gigantesco de los cuales se llama de hecho el "vacío de Bootes" o "Gran vacío", que tiene un diámetro de unos 250 millones de años luz donde *no hay prácticamente nada*. Para poner otro ejemplo en el plano opuesto del cosmos (a nivel (sub-)atómico), enseguida veremos como los atomistas Leucipo y Demócrito, pese a aceptar la existencia de "vacío", siguieron los "signos" del ser parmenídeo al postular que los átomos debían ser indivisibles: ἄ-τομος significa, literalmente, "in-divisible". Pues bien, hoy la ciencia ha descubierto que no solo existen enormes *intervalos vacíos entre* átomos supuestamente coaligados entre sí, sino que también la *mayor parte dentro* de los propios átomos también está *vacía* (sobre todo entre los protones y neutrones y los electrones)[442]. Empédocles, pues, no es que no sea capaz de ver que "una parte del todo [*sí*] está vacía" porque no ha percibido aun semejantes *hechos empíricos*, sino porque no es capaz de desembarazarse de la *forma de pensar* parmenídea: plenista, imperturbable, fetichista del ser, renegadora de la nada y tripofóbica sobre el vacío. La influencia incuestionada del fundamento plenista de que "todo está lleno de ente", le conduce a heredar también el principio de identidad de que *el ser es un todo lleno idéntico a sí mismo*, sin *falta* ni *exceso*, aunque sí sea múltiple en este caso, dividido en tierra, agua, aire y fuego, así como en las fuerzas Amor y Odio. Por esta razón, cuando desde distintas corrientes posfundacionales a mediados del s. XX se empiece a poner en tela de juicio el "principio de identidad" en pos de una *Dialéctica negativa* de lo "no-idéntico" (Adorno), la "filosofía de la diferencia" (Heidegger, Derrida), la ontología de la "falta" (Lacan) o la del "exceso" y la "sobreabundancia" (Deleuze), se estará levantando por fin este principio incuestionado durante más de dos milenios por la metafísica occidental de que "ni una parte del todo está vacía ni tampoco llena en demasía"[443], sintetizada antes por Empédocles como por nadie.

b) El vacío corpóreo: poros y efluvios

Por último, pasando del micro-cosmos al macro-cosmos, vale la pena señalar que Empédocles es también el primero en ofrecer lo que podríamos llamar una "teoría de la percepción sensible". En el *Menón* de Platón, por ejemplo, Sócrates hace referencia a la posición de Empédocles de que "los seres existentes emiten ciertos efluvios" y que, como es un presupuesto incuestionable que el conocimiento "surge a través de las cosas iguales", la percepción sucede

[442] Close, *The Void*, pp. 29-32.
[443] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 536 [Empédocles fr. 13, Aecio I, 18, 2] p. 465, n. 250.

cuando alguno de esos efluvios "encaja en los poros de algunos de los sentidos"[444]. Tanto Burnet como Bernabé siguen los pasos de Aristóteles al señalar irónicamente que "Empédocles no parece haber advertido que tales poros tendrían que estar vacíos, aunque ha negado previamente la existencia de ese vacío"[445]. Así también Kirk, Raven y Schofield: "pero la teoría Empedoclea de la existencia de poros en el cuerpo presuponía realmente la existencia del vacío, que negó formalmente, según Aristóteles (*de gen. et corr.* 325 b 1)"[446]. Robin irá incluso un paso más lejos al apuntar que "Empedocles was on the road to atomism. Yet, since he also denied vacuum, he should not have failed to say how the circulation of indivisible effluences agrees with the hypothesis of the *plenum*"[447]. Más consecuente y abierto sobre la necesidad del "vacío" para los sentidos vuelve a ser, de nuevo, un pitagórico tal como Alcmeón de Crotona, quien entendió que "hearing is through the ears because they contain void, which resounds"[448]. Y Guthrie añade: "it is of some general interest that in his account of hearing Alcmaeon identified void (κενόν) with air"[449]. En este sentido, Burnet cree que es un "thoroughly Pythagorean touch" el hecho de que Alcmeón "knew the importance of air for the sense of hearing, though he called it the void"[450]. Así también pareció pensar sobre la respiración de los animales Diógenes de Apolonia, quien sostenía que "los peces, cuando expulsan el agua por las branquias, toman aire del agua que rodea su boca, merced al vacío que se produce en ella"[451]. Todo esto que puede parecer superfluo será importante por dos razones al menos: la primera es que tanto la crítica de Aristóteles a Empédocles como la posición de Alcmeón ya demuestran la necesaria correlación existente entre la percepción sensorial y el vacío. No es verdad que "el conocimiento no ocupe lugar", y en tanto en cuanto cuando sentimos, percibimos o conocemos, "llenamos" nuestra mente de una información nueva donde antes había un "vacío", en la Modernidad en particular veremos emerger distintas epistemologías que entienden la mente como un "vacío" de partida (la *tabula rasa*, en Locke, el "concepto vacío", en Kant, etc.). En segundo lugar, tanto Alcmeón sobre el oído, como Diógenes sobre los peces apuntan a un "vacío corpóreo" al que aun no habíamos prestado atención hasta ahora, tan preocupados como estamos por la existencia o no del "vacío cósmico". Sea como fuere,

---

444 Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X, 399 [Platón, *Menón*, 76c (DK 31 A 92)], p. 404; 391 [Teofrasto, *De sensu* 7 (DK 31 A 86)], p. 405; 392 [Teofrasto, *De sensu* 9 (DK 31 A 86)], p. 406.

445 Bernabé, "Empédocles de Acragante", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, XI, de p. 196. Véase también: "Are the pores, [Aristotle] asks, empty or full? If empty, what becomes of the denial of the void? If full, why need we assume pores at ail? These qüestions Empedokles would have found it hard to answer" (Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 234 [*De gen. corr.* A, 8. 326 b 6]).

446 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 526, n. 295.

447 Robin, *Greek Thought*, pp. 101-2.

448 Citado en: Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* [Teofrasto, *De Sensu*, fr. 25, DK, A 5], p. 347.

449 Ibid. 349.

450 Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 195.

451 Bernabé, *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* [Aristóteles, *Acerca de la respi*ración, 471ª3 (T 12, A 31)] p. 273.

hay que agradecer a la invención de los poros y los efluvios por parte de Empédocles la teoría más completa y plausible de la percepción sensorial en el mundo presocrático, aunque no estuviera al final dispuesta a dar el último paso necesario, que es el reconocimiento del *vacío corpóreo*, como sí lo estuvieron sus coetáneos Alcmeón y Diógenes. Por todas estas razones, aunque seguramente Hölderlin no buscaba la veracidad histórica cuando trabajaba en alguna de sus tres versiones de la tragedia inacabada sobre *La muerte de Empédocles*, podemos decir que se equivocó cuando puso las siguientes palabras en boca de Empédocles:

> ¡Ay!, si pudiera decir cómo ocurrió;
> dar nombre al cambio y al obrar de las fuerzas de tu genio,
> soberanas, cuyo camarada fui, ¡oh naturaleza!
> ¡Si pudiera, una vez más, convocarlas a mi alma,
> para que mi pecho mudo, mortalmente vacío [*leere*],
> resonara con todos sus sonidos![452]

En efecto, por todo lo que hemos dicho anteriormente ahora estamos en disposición de asegurar que Empédocles, como uno de los grandes renegadores del vacío, no se habría referido nunca de esta forma a su "pecho mudo", por mucho que creyera que estaba lleno de poros que captaban los efluvios del aire. Ya hemos mencionado antes la influencia que debió tener el "torbellino de las pasiones" de Empédocles en pensadores posrománticos como Schelling o Nietzsche. Mas ahora, para terminar con este intrigante pensador, valga quizás la pena mencionar ni que sea de pasada las razones que debió de encontrar Hölderlin para su apropiación de la "muerte de Empédocles", de quien seguramente no solo le atrajo su calidad de filósofo, médico y orador, sino también la de ferviente demócrata. En efecto, cuenta Diógenes Laercio apoyado sobre la autoridad de Aristóteles que "there is a story that he persuaded his fellow citizens of Agrigentum in Sicily to end their factionalism and cultivate equality in politics"[453]. Esto, sin duda, debió de atraer la atención del mayor de los tres amigos del seminario de Tubinga (Hölderlin, Hegel y Schelling), pues "es sabido que los tres amigos conmemoraron festivamente la Revolución Francesa junto con otros compañeros y que incluso se abrió un expediente en el *Stift* de Tubinga por ese motivo"[454]. Más sorprendente es aun la historia sobre su muerte. Cuenta la leyenda que Empédocles se arrojó al cráter del Etna, seguramente al observar que el sueño (eterno) resulta del enfriamiento de la sangre. Convencido, por tanto, de que el calor es el vehículo de la vida, debió

[452] Hölderlin, *Empédocles*, I.4, v. 388-393 (primera versión), p. 71.
[453] Critchley, *The Book of Dead Philosophers*, p. 14. Véase también: Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X [Diógenes Laercio, VIII, 63, DK 31 A I; cf. Plutarco, *Adv. Colotem* 1126 B, DK 31 A 14], p. 371.
[454] Serrano, "Introducción". Hegel, *Fe y saber*, p. 17.

de creer que el intenso fuego del volcán le haría inmortal para siempre. Al parecer, sus coetáneos quedaron decepcionados cuando las llamas devolvieron una de sus sandalias de bronce[455]. Quizás esta no es más que otra historia inventada por el pueblo para reírse de las ínfulas de los filósofos, así como la anécdota que cuenta Platón de que "una aguda y graciosa esclava tracia se burló de Tales, porque, mientras observaba las estrellas y miraba hacia arriba se cayó en un pozo"[456]. O quizás es otra nueva demostración más de que semejantes pensadores *plenistas* estaban tan preocupados por asir el ser de la sustancia originaria (las estrellas, en el caso de Tales, y el fuego, en el caso de Empédocles) que *no reconocieron el abismo del agujero vacío sobre el que se precipitaban*, ya fuera el de un pozo o el de un volcán.

c) Las clepsidras de Anaxágoras

Una cosa, por lo menos, está clara: si Empédocles ha identificado al "aire" (ἀήρ) como una de las cuatro "raíces" (ῥιξώματα), por un lado, y ha negado la existencia del "vacío" (τὸ κενόν), por el otro, se sigue como un silogismo que *Empédocles ha distinguido el vacío del aire por primera vez explícitamente*. Recordemos que estos dos elementos estaban juntos en la concepción que tenían los pitagóricos de lo Ilimitado (junto al espacio y al tiempo), y que por tanto solo ha sido posible desvincularlos a través de la renegación plenista de Parménides, permitiendo, como dijimos antes, una cierta progresión del conocimiento sobre el vacío, aunque fuera *via negativa*. Dicha distinción entre el aire y el vacío por parte de Empédocles, ni que sea para volver a renegar del segundo, será mantenida por el filósofo presocrático inmediatamente posterior, Anaxágoras de Clazomene, y asentada por lo tanto así de forma definitiva en el mundo antiguo de una vez por todas. Así, por ejemplo, también lo creen Kirk, Raven y Schofield: "Anaxágoras, por tanto, lo mismo que Empédocles, distingue claramente el aire, que es corpóreo, del vacío que no existe. Aristóteles en *Da Caelo* los agrupa juntos porque niegan la existencia del vacío"[457]. Y de nuevo: "es probable, empero, que Anaxágoras hubiera distinguido ya el concepto del vacío de el del aire y Empédocles empleó la palabra κενεὸν 'vacío' antes que Meliso probablemente, dándole un sentido que implicaba el reconocimiento de la distinción"[458]. Kahn, como ya mencionamos antes, parece opinar del mismo modo: "the failure to distinguish between void and air is more significant (if Aristotle

[455] Critchley, *The Book of Dead Philosophers*, p. 14. Véase también: Kirk, Raven y Schofield, "Empédocles de Acragas", *Los filósofos presocráticos*, X [Diógenes Laercio, VIII, 67-72], p. 371.
[456] Kirk, Raven y Schofield, "Tales de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, II [Platón, *Teeteto* 174 A], p. 116.
[457] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII [Aristóteles, *De caelo* Δ 2, 309 a 19 (DK 59 B 68)] p. 465, n. 250.
[458] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 465, n. 250.

is correct on this point), since the corporeal nature of air had been established by Anaxagoras and Empedocles in the middle of the fifth century, at the latest"[459].

La renegación del vacío parte, como ya anunciamos al principio de esta sección, del principio eleático de que *ex nihilo nihil fit*, el cual es reformulado por Anaxágoras en los siguientes términos: "¿pues cómo podría nacer el pelo de lo que no es pelo y la carne de lo que no es carne?"[460]. ¿Por qué reformula Anaxágoras el principio ontológico de que "nada puede surgir de la nada" en estos términos tan peculiares, que pueden llegar a parecer extravagantes? Sin duda se debe a su filosofía en general. La cosmogonía de Anaxágoras se parece mucho a la de su predecesor Empédocles si uno cambia las "raíces" (ῥιξώματα) por "semillas" (σπέρματα), no las reduce a las cuatro sino que las vuelve "ilimitadas" e "infinitamente divisibles", y sustituye las fuerzas pasionales del "Amor" (Φιλότης) y el "Odio" (Νεῖκος) por la intelectual de la "Mente" (Νούς). En efecto, quizás la frase que mejor resume la filosofía de Anaxágoras es la idea de que "todas las cosas están en todo" (εἴη ἐν παντὶ πάντα) o "todas participan de una porción de todo" (πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει)[461]. Como Empédocles, entonces, Anaxágoras también cree que "los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento (γίνεσθαι) y la destrucción (ἀπόλλυσθαι); pues ninguna cosa nace (γίνεται) ni perece (ἀπόλλυται), sino que se compone (συμμίσγεταί) y se disuelve (διακρίνεται) a partir de los existentes. Y, en consecuencia, deberían llamar, con toda justeza, al nacer (γίνεσθαι) composición (συμμίσγεσθαι) y al perecer (ἀπόλλυσθαι) disolución (διακρίνεσθαι)"[462]. No hay, por lo tanto, de nuevo, *creatio ex nihilo*, sino que lo que parece "nacimiento" es de hecho *combinación*, así como lo que parece "muerte" es en realidad *separación*. Por esto Burnet puede concluir diciendo que "lastly, there is no void in this mixture, an addition to the theory made necessary by the arguments of Parmenides"[463]. Como estamos viendo, el argumento anti-creacionista va ligado, en el mundo antiguo, a la renegación del vacío, aunque sean, de hecho, dos temáticas distintas que necesitarían justificaciones diferentes, puesto que el hecho de que *nada nunca pueda llegar a surgir del vacío no implica lógicamente que no haya un vacío ya dado "ahí", eso sí, que no cree nada a partir de él*. Sea como fuere, todas estas "semillas" o "porciones" (μοῖραν) son gobernadas por la "Mente" o el "Intelecto" (Νούς), en su rotación y alternancia de la prevalencia, de forma parecida al "torbellino de las pasiones" de Empédocles, pues: "todas las cosas (παντὸς) tienen (μέτεχει) una

[459] Kahn, "Pythagorean Philosophy before Plato". En: Mourrelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, p. 183.
[460] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 484 [Fr. 10, escolio in Gregor. Nac., XXXVI 911 Migne], p. 476. Véase también: ibid., 485 [Aristóteles, *Fís.* A 4, 187 a 23].
[461] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 481 [Fr. 6, Simplicio, *Fís.* 164, 26], p. 473 (he cambiado "tener" por "participar de" en la traducción del segundo fragmento).
[462] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 469 [Fr. 17, Simplicio, *Fís.* 163, 20], p. 465.
[463] Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 266.

porción (μοῖραν) de todo, pero la Mente (νούς) es infinita (ἄπειρον), autónoma (αὐτοκρατὲς) y no está mezclada (μέμεικται) con ninguna (χρήματι), sino que ella sola (μόνος) es por sí misma (αὐτὸς)"[464]. Vemos aquí una forma de "exterior transcendental" análoga a la que Derrida no se cansó de deconstruir repetidamente una vez tras otra[465]. Por último, de forma sugerente, y no completamente ajena a nuestro tema, esta "Mente" o "Intelecto" se parece mucho a la χώρα de Platón, en el sentido en que es capaz de *mezclar sin ella misma ser mezclada*[466]. No es descabellado encontrar aquí una relación, pues sabemos gracias a Platón que la mayor influencia sobre Sócrates fue el "ateo" o, por lo menos, "impío" Anaxágoras, para quien "el sol era una piedra"[467]. Como veremos, el "vacío" guarda un cierto "aire de familia" no solo con el "aire" y el "espacio" (como en los pitagóricos), sino también con la "materia" (como en los platónicos y neoplatónicos). Sin embargo, seguramente la contribución más importante e interesante de Anaxágoras al desarrollo del concepto de "vacío" no reside tanto en la repetición de la argumentación ontológica de que *ex nihilo nihil fit*, como en Empédocles, sino en un orden completamente distinto. Ya que hay que agradecer a Anaxágoras el primer intento de demostración *empírica* de que el vacío (*no*) existe, tal y como critica Aristóteles:

> Quienes intentan probar que el vacío (τὸ κενόν) no existe (οὖκ ἔστιν) no refutan lo que los hombres entienden verdaderamente por vacío (κενόν), sino que argumentan de un modo errado, como Anaxágoras y cuantos refutan la existencia del vacío de este modo. Solo pueden ofrecer una ingeniosa demostración de que el aire (ἀήρ) es algo (ἔστι), apretando odres y mostrando la resistencia del aire y aislándolo en clepsidras (κλεψύδραις)[468].

Pues bien, ¿qué es este misterioso instrumento llamado "clepsidra"? Proveniente de la yuxtaposición del prefijo κλέπτω- ("robar") y el sufijo -ὕδωρ ("agua"), significa literalmente "ladrón de agua". Se trata de un "reloj de agua" que ya se utilizaba en Egipto (llamado *mrhyt*) para medir el tiempo por la noche o en días nublados, cuando los "relojes de sol" perdían su utilidad. En su forma característica, consiste en dos vasijas colocadas en un desnivel, y es capaz de medir el tiempo a través del flujo de agua que transcurre desde un pequeño orificio en la que se sitúa más arriba hasta la vasija graduada que se sitúa más abajo, llena de marcas. (De nuevo nos encontramos, pues, con el vacío originario convexo del que ya hablamos en el primer capítulo). "Aislando el aire en una clepsidra", por tanto, o "apretando un odre", como nos dice Aristóteles, Anaxágoras pretendía

---

464 Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 476 [Fr. 12, Simplicio, *Fís.* 164, 24 y 156, 13], p. 470.
465 Le debo esta idea a una conversación con David Sánchez-Piñeiro.
466 Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, p. 472.
467 Platón, "Apología", *Diálogos I*, 26d, p. 28; "Fedón", 97b-99c, pp. 102-6.
468 Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 470 [Aristóteles, *Fís.* Δ 6, 213 a 22, según Hardie], p. 465, n. 250.

mostrar la "resistencia del aire" y por ende que "el aire es algo". Sin embargo, Ribas resume a la perfección por qué este experimento no acaba de demostrar que el vacío no existe:

> La intención de Anaxágoras y de otros presocráticos no es tanto la de demostrar la imposibilidad del vacío cuanto la de mostrar la consistencia del aire –aunque subsidiariamente, de la consistencia del aire se deduzca lo impropio de llamar vacío a un recipiente que como mínimo está lleno de aire. Esta idea de la consistencia (ἀντιτυπία) del aire es importante porque apunta hacia una idea general de lo corpóreo –que incluye lo más aparentemente incorpóreo como el aire–, una idea que es distinta a la clasificación aristotélica entre lo liviano y lo pesado. En último término, apunta a la que es hoy la evidencia de la asociación entre cuerpo y masa (peso). Esa evidencia no lo es en Aristóteles, ni lo fue para el pensamiento antiguo en general. Si el aire es corpóreo (o sea consistente y resistente) puede actuar sobre otros cuerpos y padecer la acción de estos. La clepsidra sería la manifestación palpable de esta acción y reacción[469].

A pesar de la "ingeniosa demostración" de Anaxágoras, por tanto, podemos acabar de concluir, a partir de la refutación de Aristóteles y de este pasaje de Ribas, que la clepsidra no demuestra que el vacío no exista, sino solo que el aire es algo corpóreo, consistente y resistente. Entonces Close conjetura que Empédocles y Anaxágoras debieron de sacar su renegación del vacío de un instrumento de observación aun más primitivo, la *hidra*:

> a glass tube, open at one end and with a spherical bulb at the other, the bulb containing holes out of which water can pour —so long as the open end of the tube remains open. If you place your finger over it, no water flows. If you empty the water from the hydra and then submerge it, water will pour in and refill it so long as the open end remains open. However, if the end is covered with your finger, no water enters the holes and no air escapes either. This demonstrated that air and water coexist in the same space; no water can enter until the air leaves; air is a substance and not empty space. It would not be until the seventeenth century that Toricelli explained what was happening[470].

Ya fuere con *hidras* o *clepsidras*[471], queda claro al final que Anaxágoras *no fue capaz de demostrar definitivamente que el vacío no existe, sino solo que el aire es algo corpóreo*. Sin embargo, en ese mismo proceso fue capaz de distinguir el aire del vacío de una vez por todas en el mundo antiguo, desembarazándose por fin de la confusión pitagórica bajo el nombre de "lo Ilimitado". De esta manera, hay que agradecerle también que allanara el camino hacia una nueva definición del "vacío"

---

469 Ribas, *Biografía del vacío*, p. 20.

470 Close, *The Void*, pp. 7-8.

471 Sorensen explica el mismo racionamiento con un simple experimento análogo: "Anaxagoras relates another demonstration that air is distinct from nothing. Turn over an "empty" cup into a bowl of water. The water does not enter the "empty" cup even when the cup is half submerged. Explanation: The air resisted the water. Confirmation: puncture the upended cup. Air hisses through the hole. A little breeze can be felt as the air is pushed out by rising water. (…) Like Thales, Anaxagoras denies that any container can be emptied. There can only be replacement of one thing by another" (Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 94).

como opuesto a lo "corpóreo" que no encontrará su máxima expresión hasta llegar a los ulteriores desarrollos de la escuela eleática. Quedémonos, así pues, con la *definición de lo "corpóreo" como "consistente y resistente"* a la que apuntaba Ribas, ya que enseguida veremos como es desarrollada hasta sus últimas consecuencias por Zenón de Elea y, sobre todo, por Meliso de Samos.

d) Los primeros movimientos de la "teoría del corrimiento" o el Hotel Infinito de Hilbert

Llegados a este punto, nos preguntamos si no hubiera tenido más sentido seguir un orden *temático* –hablando de los continuadores de la "escuela eleática", Zenón y Meliso, justo después de su fundador Parménides– en vez del orden *cronológico* que hemos decidido seguir aquí. Al fin y al cabo, después de todo, si bien es cierto que Meliso fue *posterior* a Empédocles y Anaxágoras –puesto que se dice de él que derrotó en una batalla naval a la armada ateniense de Pericles el año 441 a. C.[472]–, Zenón fue *anterior* a todos ellos –pues nació, vivió y fue discípulo de su maestro Parménides en la misma isla de Elea, según un testimonio de Platón en el diálogo que lleva por título este mismo nombre[473]. Sin embargo, no es por una fijación injustificada con la "cronología" que hemos decidido seguir este orden, sino más bien por una razón *filosófica*. Y es que, tal y como apunta Cherniss, hay una cierta continuidad en la ruptura de las reflexiones de Meliso con las de Empédocles y Anaxágoras sobre la cuestión del vacío:

> Anaxagoras like Empedocles reduced all change to local translation, which, since no void was admitted, was simply rearrangement; and, because the unit in the rearrangement retained its identity, this kind of change seemed to them not to transgress the logic of Parmenides. This Melissus of Samos, the last great Eleatic critic, proved to be erroneous. He impugned the mechanism of both systems by arguing that, if there is no void, there cannot be motion of any kind; but he went beyond this to prove that both systems restricted illegitimately the law of identity which they professed to respect[474].

En efecto, la negación del vacío en Empédocles no le condujo subrepticiamente a negar también el movimiento, sino que este fue entendido como un "mutuo recorrerse" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα) de las "raíces" en cada caso[475]. Será esta una de las primeras formulaciones de lo que nosotros llamaremos, con Platón, la "*teoría del corrimiento*", única concepción posible del

[472] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 519 [Plutarco, *Pericles* 26 (DK 30 A 3)], p. 503.
[473] Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, 314 [Platón, *Parménides* 127 D-128A], p. 348.
[474] Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (June), p. 341.
[475] Bernabé, "Empédocles de Acragante", *Fragmentos presocráticos*, XI [Emp. 18c. F 20 Graham (B 17 DK, v. 265)], p. 308. Véase igualmente: ibid. [Emp. 23. F 22 Graham (B 21 DK, v. 13)], p. 314.

movimiento una vez se ha aceptado el presupuesto *plenista* de la inexistencia del "vacío"[476]. Si yo lanzo una "piedra" (raíz A: tierra), pongamos como ejemplo, primero al "aire" (raíz B), y luego cae en el "agua" (raíz C), el movimiento existe porque la piedra (A) pasa a ocupar en cada momento el espacio que antes ocupaba el aire y el agua, pero B y C pasan simultáneamente a ocupar el espacio dejado por A a su paso. Mas si no entendemos el movimiento como cambio de posición *exterior*, sino como transformación *interior*, también sucede que "partículas de, por ejemplo, aire en mayor o menor cantidad pueden penetrar en masas de, por ejemplo, agua, y las partículas de agua desplazadas, al no haber vacío, pasan a ocupar el espacio dejado por las de aire"[477]. Por otro lado, en Anaxágoras también el movimiento de todo sucede por *rotación*, que no deja de ser otra forma de *corrimiento*, aunque sea por círculos: "la Mente (Νοῦς) gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo"[478]. Así pues, en ambos autores, tanto en Empédocles como en Anaxágoras, todo sigue estando igualmente *lleno*, solo que las "raíces" o "semillas" se "recorren mutuamente" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα) en cada caso. Para finalizar con esto, y de manera apasionante, Nef relaciona lo que nosotros hemos llamado aquí como la "teoría del corrimiento" con el Hotel Infinito de Hilbert, que es un *Gedankenexperiment* que demuestra una propiedad paradójica de los "conjuntos infinitos", y que reza así:

> La figure de la pièce vide rappelle l'argument de l'Hôtel Infinité. Cet hôtel (appelé aussi Hôtel de Hilbert) a un nombre infini de chambres et donc chaque client qui arrive est sûre d'en avoir une : il suffit de déplacer chaque client dans la chambre voisine, on est sûre que le décalage général finira par dégager une chambre vacante. L'avantage extraordinaire de cet hôtel est que vous pouvez y venir a l'improviste avec un nombre infini d'amis : il suffit que l'habile manager de cet hôtel déplace chaque client déjà là dans une chambre paire (N°. 2, 4, 6…). Quand il a procédé de cette manière il lui reste un nombre infini de chambres impaires (N°. 1, 3, 5…) qu'il peut vous louer. Dans *La maison de feuilles*, Mark Danielewski imagine une famille en proie au démon de la pièce en plus : chaque fois qu'ils explorent une partie de la maison les membres de la famille découvrent une pièce de plus, non localisable, de géométrie angoissante et progressivement vue la longueur de leurs explorations qu'ils effectuent à vélo avec des provisions, ils doivent se rendre à l'évidence : la maison grandit et menace à terme de devenir infinie, ce qui suscite une angoisse qui nait ni de l'agoraphobie, ni de la claustrophobie, mais qu'on pourrait appeler de la dilatophobie, de la vacuophobie ou de l'apeirophobie[479].

---

[476] Con la "teoría del corrimiento" intento dar un término traducido, más intuitivo y manejable filosóficamente a lo que algunas veces ha sido llamado como *antiperistasis*. Véase Sedley y Long: "at least one of the following must be false: (a) Some things move; (b) nothing can move without void; (c) void does not exist. The fifth-century Eleatic philosophers, who originated this debate, rejected (a). The majority of Greek philosophers, from Empedocles on, rejected (b), defending instead the theory of *antiperistasis*, or 'reciprocal replacement'. The atomists are almost the only ancient thinkers known to have retained both (a) and (b) and denied (c)" ("Epicureanism. Physics. Proof of the Existence of Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 6, p. 32).

[477] Bernabé, "Empédocles de Acragante", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, XI, p. 186.

[478] Kirk, Raven y Schofield, "Anaxágoras de Clazomene", *Los filósofos presocráticos*, XII, 476 [Fr. 12, Simplicio, *Fís.* 164, 24 y 156, 13], p. 470.

[479] Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, pp. 92-3.

6) Meliso de Samos: el ser resiste y el vacío cede

"Algunos antiguos concebían el *vacío* (*Leere*) como motor (*Bewegende*), aprehendiendo lo moviente, por cierto, como lo *negativo* pero sin aprehender todavía a esto negativo como el sí-mismo (*Selbst*)"

G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*[480]

Como señalan Kirk, Raven y Schofield: "Anaxágoras y Empédocles pensaron claramente que podrían construir sistemas físicos impermeables a la crítica parmenídea de las opiniones mortales sin emplear el concepto de vacío, debido, tal vez, a que escribieron antes que Meliso"[481]. Y esto sin duda es porque, si Empédocles y Anaxágoras fueron capaces de afirmar el movimiento (M), a pesar de negar el vacío (~V), el último exponente de la escuela eleática, Meliso de Samos, demostrará que la "teoría del corrimiento" es imposible, cuadrando el círculo al negar ambos presupuestos a la vez: tanto el del vacío (~V) como el del movimiento (~M). Al hacer esto, Meliso también conseguirá demostrar, de manera transcendente para nuestro tema, que el vínculo que une al vacío y el movimiento no es el de una *conjunción* entre dos presupuestos meramente arbitrarios (~V & ~M), sino el de una *correlación necesaria* de carácter *bicondicional*, esto es: *hay movimiento si, y solo si, hay vacío* (V ↔ M). O, lo que es lo mismo: *no hay movimiento sin vacío* (~V ↔ ~M).

Ya anticipamos en nuestra interpretación del poema de Parménides –apartado III.4.g de este capítulo– que el quinto de los "signos" del ser allí anunciados era que "sin vacío no hay movimiento". Aunque también reconocíamos que Parménides no mencionaba explícitamente el "vacío", estirábamos este enunciando de la traducción de ἀτρεμὲς tanto por "imperturbable" (*sin temblor*) como por "inmóvil". Tampoco su discípulo Zenón mencionó nunca explícitamente el "vacío", aunque sí que se dedicó también a argumentar por todos los medios posibles en contra del movimiento y de la pluralidad. Por una parte, contra el movimiento Zenón hizo cuatro demostraciones, las cuales son de sobra conocidas hasta día de hoy como las "paradojas de Zenón" –el Estadio, Aquiles y la tortuga, la Flecha y las Filas– y en las que no es necesario que entremos aquí. Valga la pena solo mencionar que su supuesto carácter "paradójico" reside en desarrollar hasta la máxima expresión la "metafísica de la presencia" de su maestro, añadiendo incluso que "el tiempo (χρόνον) consta de 'ahoras' (νῦν)"[482]. Claro está, si el tiempo es reducido a una serie de

[480] Hegel, "Prólogo", *Fenomenología del espíritu*, p. 95.
[481] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 526, n. 295.
[482] Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, 323 [Aristóteles, Fís. Z 9, 239 b 30-33, 5-9 (DK 29 A 27)], p. 358.

fotos fijas del *presente*, es imposible que ni tan siquiera una flecha se mueva un ápice. Por otra parte, un poco más interesante para nuestro tema es uno de los argumentos que ofrece Zenón para negar la pluralidad de entes: "si hay muchas cosas (πολλά ἐστιν), los entes (τὰ ὄντα) son ilimitados (ἄπειρα); pues hay siempre otros (ἕτερα) entre (μεταξὺ) los que son y, de nuevo, otros entre éstos. Y así, los entes (τὰ ὄντα) son ilimitados (ἄπειρα)"[483]. Como veremos más adelante con Hussey, este argumento será clave para los atomistas a la hora de postular *algo extraño* "entre" (μεταξὺ) la pluralidad de entes (átomos), sin la necesidad por esto de volverlos "ilimitados" (ἄπειρα), como en el argumento de Zenón. Este intersticio extraño será, claro está: el "vacío".

El tercer y último seguidor explícito de la "escuela eleática", Meliso de Samos, prosiguió con esta senda de investigación contra el movimiento abierta antes por Parménides y Zenón de Elea, pero añadió a su demostración la cuestión del "vacío", lo cual será de suma importancia para nuestro tema, como es obvio. Simplicio nos asegura que escribió un único tratado, "y si Meliso utilizó el título *Sobre la Naturaleza* (περὶ φύσεως) o sobre *Lo que existe* (περὶ τοῦ ὄντος), es evidente que pensó que la naturaleza (φύσιν) es lo que existe"[484]. El hecho de que esta equivalencia sorprenda a Simplicio hasta el punto en que tiene que precisarla es una prueba más de la *diferencia ontológica del "todo"* que descubrimos antes. No es necesario, y está aun por ver, que el universo (κόσμος) o la naturaleza (φύσις) –las dos formas con las que los griegos llaman al "todo" (παν)– se refiera a la *totalidad de lo que existe* (τὸ ὄν), pues *puede incluir* perfectamente *lo que no existe* –y *debe* hacerlo, en nuestra opinión, como veremos en el caso de los atomistas con el "vacío" (κενόν). Así pues, en Meliso "el argumento se desarrolla principalmente a través de la rigurosa deducción de las consecuencias de suponer simplemente que algo existe"[485]. Y la primera de estas deducciones es, como no podría ser de otra manera, la conclusión parmenídea de que "nada puede llegar nunca a surgir de la nada" (*ex nihilo nihil fit*)[486], a la cual Meliso le añade una "tonalidad" *psicológica* muy sugerente. Vale la pena citarla *in extenso*, aunque hayamos recortado algunas partes superfluas.

a) El ser no puede sentir dolor ni angustia

> Así pues, es eterno (ἀιδιόν), ilimitado (ἄπειρον), uno (ἕν) y todo (πᾶν) semejante (ὅμοιον). No podría perder nada (ἀπολλύοι), ni hacerse mayor, ni reordenarse ni sentir dolor (ἀλγεῖ) ni angustia (ἀνιᾶται), pues si experimentara algo de esto, no seguiría siendo uno (ἓν). (…) En efecto, si fuera a

[483] Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, 315 [Fr. 3, Simplicio, *In Phys.* 140, 28], p. 350.
[484] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 522 [Simplicio, *De caelo* 557, 10 (DK 30 A 4)], p. 505.
[485] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 506.
[486] "Siempre era lo que era y siempre lo será; pues si llegó a ser, necesario es que, antes de llegar a ser, no fuera nada. Ahora bien, si nada era, de ningún modo podría algo llegar a ser nada" (Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 525 [Fr. 1, Simplicio, *In Phys.* 162, 24], p. 507).

> llegar a ser diferente en un solo pelo en un periodo de 10.000 años, perecería (ὀλεῖται) entero (ἐν πᾶν) en todo (παντὶ) el tiempo (χρόνῳ); ni tampoco es posible que sea reordenado, porque el orden (κόσμος) anterior no perece ni llega a ser (γίνετα) un orden que no es (μὴ ἐὼν). (…) Tampoco siente dolor (ἀλγεῖ), pues no sería completo (πᾶν), si sintiera dolor, ya que un ser sufriente no podría ser siempre, ni tiene un poder igual a lo que está sano (ὑγιεῖ); ni sería semejante (ὁμοιον), si sintiera dolor, pues lo sentiría a causa de que perdiera algo (ἀπογινομένου) o se le añadiera algo (προσγινομένου) y no seguiría siendo semejante (ὁμοῖον). Ni lo sano (ὑγιὲς) podría sufrir, porque, en ese caso, lo que es perecería y lo que no es llegaría a ser. El mismo razonamiento (λόγος) que el del sufrimiento (ἀλγέοντι) aplica a la angustia (ἀνιᾶσθαι)[487].

¿Cómo? ¿No habíamos estado hablando todo este tiempo *racionalmente* del Ser Único? ¿Cómo iba tan siquiera a ser "pensable" que sintiera "dolor" (ἀλγεῖ), "angustia" (ἀνιᾶται) o "salud" (ὑγιεῖ)? ¿No quebranta el propio planteamiento de este problema, la misma formulación de esta pregunta, la *prohibición de antropomorfización* promulgada por el auténtico precursor de la "escuela eleática", el maestro del mismísimo Parménides, Jenófanes de Colofón[488]? En este revelador pasaje queda expuesta nuestra intuición en 3.g de que, a la par de la renegación de la *nada* con el ser, hay una renegación de la *angustia* –del *Temor y temblor à la* Kierkegaard– en pos del "firme" e "imperturbable corazón de la Verdad bien redonda". No en vano debemos recordar que ya en el primer verso del proemio del poema de Parménides se habla de un cierto "ánimo" (θυμὸς) necesario para proseguir el "camino de la diosa". Heidegger, por su parte, se divierte traduciendo θυμὸς por "disposición afectiva" (*Stimmung*) pues casa bien con la idea de *Ser y tiempo* según la cual la "decisión" entre el "camino" de la "autenticidad" (*Eigentlichkeit*) y el de la "inautenticidad" (*Uneigentlichkeit*) –análoga a la "elección" entre la "vía del ser" y la del "no-ser" en el poema de Parménides– depende de un determinado "estado de ánimo" (*Befindlichkeit*)[489]. Sin embargo, parece ser que Meliso va incluso un paso más allá al plantear que el propio Ser Único pudiera sentir "dolor" (ἀλγεῖ), "angustia" (ἀνιᾶται) o "estar sano" (ὑγιεῖ). En este momento, la mayoría de los estudiosos se quedan desconcertados, sin palabras: "¿por qué habría de interesarse tanto Meliso en negar que lo que es sufre dolor y aflicción?"[490]. Y es en este preciso instante que cobra todo el sentido e importancia nuestra apuesta por una interpretación no solo (me-)ontológica, sino también *psicoanalítica* de la prohibición fundacional del no-ser por parte del poema de Parménides. Pues sin entender que mediante la *renegación fetichista* de la *nada* se intenta *repudiar* aquello que *simultáneamente*

---

[487] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 533 [Fr. 7, Simplicio, *In. Phys.* 111, 18 (1)], p. 511.
[488] "Si los bueyes, los caballos o los leones tuvieran manos y fueran capaces de pintar con ellas y de hacer figuras como los hombres, los caballos dibujarían las imágenes de los dioses semejantes a las de los caballos, y los bueyes semejantes a los de los bueyes y harían sus cuerpos tal como cada uno tiene el suyo" (Kirk, Raven y Schofield, "Jenófanes de Colofón", *Los filósofos presocráticos*, V, 169 [Fr. 15, Clemente, *Strom.* V 109, 3], p. 228).
[489] Heidegger, *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*, p. 84.
[490] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 511.

se *registra* de alguna manera como *angustioso*, no se entiende nada del pasaje de Meliso que acabamos de citar. Estamos hablando, claro está, del abismo de la nada que acecha amenazantemente al fundamento de cualquier ser, pero que Meliso se empeña en expiar de cualquier forma por todos los medios posibles, como ahora ya es meridanamente claro por razones obvias. Si el ser es "eterno" (ἀιδιόν), "ilimitado" (ἄπειρον), "uno" (ἕν) y "todo" (πᾶν) "semejante" (ὅμοιον), no tenemos por qué temer a la *muerte* (puesto que *no existe realmente*, o es *pura ilusión*), tampoco podríamos llegar a "*perder* nada" (ἀπολλύοι), o podría *faltarnos* alguna cosa, ni percibiremos nunca ninguna *ausencia*, ni experimentaremos ningún *vacío*, ni mucho menos ningún "dolor" (ἀλγεῖ) o "angustia" (ἀνιᾶται). "En efecto, si fuera a llegar a ser diferente en un solo pelo en un periodo de 10.000 años, perecería (ὀλεῖται) entero (ἐν πᾶν) en todo (παντὶ) el tiempo (χρόνῳ)". El eleático parece un crimen perfecto, un plan sin fisuras. Sin embargo, lo *renegado* siempre *vuelve*, y "une certaine psychanalyse et une certaine déconstruction"[491] es el particular *ánimo* que nos guía en este trabajo.

No obstante, en la enumeración de los "signos" del ser en el primer verso del pasaje anteriormente citado que ya nos sonaban del poema de Parménides –"eterno" (ἀιδιόν), "uno" (ἕν), "todo" (πᾶν) y "semejante" (ὅμοιον)– Meliso ha introducido, casi imperceptiblemente, uno nuevo que contradice de plano uno de los presupuestos fundamentales del maestro, a saber: que el ser es "ilimitado" (ἄπειρον). Justifica esta nueva incorporación a partir del razonamiento de que, si el ser naciera o pudiera ser destruido, tendría que haber una primera parte necesariamente que llegara a ser y una última en desaparecer. Pero el ser no puede tener semejantes partes, puesto que "nada que tiene un principio (ἀρχήν) y fin (τέλος) es eterno (ἀιδιόν) e ilimitado (ἄπειρον)"[492]. Al parecer, "Aristóteles se quedó se quedó profundamente impresionado ante la lógica burda de este razonamiento", "como si el cambio (μεταβολῆς) no pudiera acontecer todo a la vez"[493]. Sin embargo, habría otra razón mucho más lógica y profunda que podría explicar la necesidad de Meliso de rebelarse contra su maestro sobre este punto. Y es que, por ejemplo, Aristóteles dice acerca de los eleáticos que "concluyen que el universo es uno (ἓν) e inmóvil (ἀκίνητον) y algunos añaden que es ilimitado (ἄπειρον), pues su límite (πέρας) lo limitaría frente al vacío (κενόν)". Este "algunos" es una clara referencia a Meliso, y ahora percibimos nítidamente lo que está en juego en su disidencia con respecto a Parménides. En efecto, en III.4.h dejamos en el aire una aparente contradicción en el poema del eleático. Allí Parménides decía: "puesto que es límite (πεῖρας) último (πύματον), es perfecto (τετελεσμένον), como la masa (ὄγκῳ) de una esfera (σφαίρης) bien redonda

[491] Derrida, *Mal d'archive*, p. 123.
[492] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 528 [Fr. 4, Simplicio, *In. Phys.* 110, 3], p. 508.
[493] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 508; ibid. 529 [Aristóteles, *Física* A 3, 186 a 10], p. 509.

(εὐκύκλου) en su totalidad (πάντοθεν)". Y Kirk, Raven y Schofield preguntaban: "¿no debe existir un espacio real vacío más allá de los límites de la esfera, si tienen que desempeñar la función de límites?". Pues bien, ahora podemos ver como la reintroducción de lo "ilimitado" (ἄπειρον) de Anaximandro como un nuevo "signo" del ser por parte de Meliso es un intento de solución a este problema y a la aparente contradicción lógica que ella suscita. Meliso parte de premisas parmenídeas, entonces –"uno" (ἕν) y "eterno" (ἀιδιόν)– para llegar a una conclusión distinta sobre este punto – "ilimitado" (ἄπειρον). Ya empezamos a ver como la introducción del "vacío" (κενόν) tiene profundos efectos distorsionadores incluso dentro de la "escuela eleática", siendo capaz de crear notables disensos y rebeldías. El primero de los cuales es, como hemos visto hasta ahora, que el "vacío" (κενόν) es amigo del "límite" o de lo "finito" (πεῖρας), mientras que el *plenismo* es en cambio amigo de lo "infinito" (ἄπειρον). Pasemos ahora al segundo de estos efectos en el que es seguramente el pasaje más sugerente de Meliso sobre el "vacío", y uno de los más importantes a este respecto en el mundo antiguo en general.

b) Sin vacío no hay movimiento (ni rarefacción)

> Nada (οὐδέν) suyo está vacío (κενεόν), pues lo que está vacío (κενεὸν) no es nada (οὐδέν); en consecuencia, lo que no es nada, no podría existir (μεδέν). Tampoco se mueve (κινεῖται), pues no puede ceder (ὑποχωρῆσαι) en ninguna parte, sino que está lleno (πλέων), ya que, si estuviera vacío (κενεὸν), se retiraría (ὑπεχώρει) hacia lo vacío (κενόν), pero puesto que no existe (μὴ ἐόντος) tal cosa vacía (κενοῦ), no tiene por donde ceder (ὑποχωρήσει). (Lo denso (πυκνὸν) y lo raro (ἀραιὸν) no podrían existir, porque lo que es raro no puede estar tan lleno (ὁμοίως) como lo que es denso, sino que lo que es raro, por eso mismo, adviene (γίνεται) más vacío (κενεώτερον) que lo que es denso). Este es el criterio (κρίσιν) para distinguir (ποιήσασθαι) lo que está lleno (πλέω) de lo que no lo está (μὴ πλέω): si algo cede (χωρεῖ) o se acomoda (εἰσδέχεται), no está lleno (πλέων), pero, si nada cede o se acomoda, está lleno; por tanto, es necesario (ἀνάγκη) que esté lleno (πλέων), si no está vacío (κενὸν). Si, pues, está lleno (πλέων), no se mueve (κινεῖται)[494].

Al fin, por tanto, nos encontramos con un pensador presocrático que nos promete explícitamente nada menos que el "criterio" (κρίσιν) para "distinguir" (ποιήσασθαι) lo que está "vacío" (κενεὸν) de "lo que no lo está" (μὴ κενεὸν). La trascendencia de este fragmento para nuestro tema no puede, si esto es así, ser infravalorada. Barnes, por ejemplo, resume su contribución de la siguiente manera: "Melissus offers an argument which I think is original to him. The argument proved to be one of the most controversial in the history of philosophy, and indeed of physics. For the next two millennia every student of motion was obliged to take account of it;

[494] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, 534 [Fr. 7, Simplicio, *In. Phys.* 112, 6 (7), según D. N. Bedley], p. 512.

and the critics and defenders of Melissus' opinion are roughly equal both in numbers and in gravity" [495]. Si bien, el desafío reside ahora en extraer toda la riqueza de este pasaje, descomponiéndolo en tesis para no dejar ninguna sin analizar. Por esta razón, nosotros hemos encontrado cuatro de principales.

La primera de ellas es de carácter *ontológico-existencial*, y es a la que más acostumbrados estamos hasta ahora: el "vacío" (κενόν) "no existe" (μεδέν ο μὴ ἐόντος). Esta tesis no nos sorprende después de haber visto a renegadores del vacío de la talla de Empédocles o Anáxagoras. No obstante, Meliso utiliza una segunda formulación que añade algo sutilmente distinto: el "vacío" (κενόν) "no es nada" (οὐδέν) [496]. Nos preguntamos si esta segunda formulación, menos marcadamente *existencial* que la primera, podría por este hecho llegar a desvincularse de esa para expresar algo ligeramente diferente: *el vacío (no) "es" nada* (quitando la doble negación, que no existe en griego antiguo), en el sentido de que *el vacío "participa" de la nada*. Nuestra pregunta no es en vano, pues será justamente este el camino emprendido por los atomistas una vez el discípulo Leucipo rompa con su maestro, Meliso, al hacer esta misma segunda lectura radical de la *tesis ontológica del vacío en relación con la nada*.

Pasemos ahora a la segunda proposición de este pasaje, a la que vamos a llamar "*tesis dialéctica sobre el vacío*", pues tiene que ver con el supuesto "contrario" u "opuesto" de este. Y es que ahora nos damos cuenta de que hemos recorrido un buen trecho ya de la historia del "vacío", pasando por algunas de sus definiciones más importantes –como diferencia (o intervalo) en los pitagóricos y como repetición (o ligereza) a partir de Anaxímenes– sin tener aun exactamente claro a qué otro concepto *se opone*. En la sección dedicada a Parménides (III.4) pusimos mucho énfasis en que el "contrario" *necesario* pero *renegado* del ser era la nada (simultáneamente registrada y repudiada, prohibida e imposibilitada); sin embargo, ¿cuál sería el equivalente opuesto al "vacío", ese "pequeño pedazo" de nada, al fin y al cabo, que no deja de representar su "hermano pequeño"? Pues bien, Meliso propone aquí originalmente que el "vacío" (κενόν) se opone a lo "lleno" (πλέων) y, como todos los pensamientos realmente originales, *determinará ocultando* todo lo que vendrá después.

---

[495] Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 171.

[496] Barnes se pregunta: "that an object cannot have non-existent parts –be non-existent in some respect– seems evident enough; but does it follow that an object cannot have vacuous or empty parts? After all, a vacuum is an essential part of a vacuum flask. Part of the space occupied by my flask is empty; hence a part of my flask is vacuous –my flask is 'empty in some respect'" (Barnes, *The Pre-Socratic Philosophers*, p. 172). Desde una perspectiva *metafísica* (a la par que *científica*) esta claro que *no*, pues el ser de ese ente es identificado con su contorno o superficie material, y este *volumen* no puede estar vacío por mucho que estuviera lleno de agujeros. Sin embargo, habrá que esperar al escrito de Heidegger sobre *Das ding* para ver una respuesta *post-metafísica* a este problema. En el caso de una jarra, como vimos en el primer capítulo, el ser de este ente está efectivamente "vacío".

Mas Meliso no se queda en esta oposición fija, sino que la desarrolla en una *tercera "tesis sobre la densidad*". En este momento vemos reaparecer los opuestos de Anaxímenes en una reformulación de lo "raro" (ἀραιὸν) como lo "más vacío" (κενεώτερον) y lo "denso" (πυκνὸν) como lo "lleno" (πλέων). Esta identificación nos confirma definitivamente al fin que no íbamos errados cuando, en la sección III.3, demostramos lógicamente que todo monismo material como el del "aire" de Anaxímenes debía conducir necesariamente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico. Resulta evidente ahora que no proyectamos ningún anacronismo sobre Anaxímenes, sino que los presocráticos debieron de observar más o menos conscientemente que lo que estaba en juego bajo su concepto de "rareza" (ἀραιὸν) era igualmente la introducción necesaria del "vacío" (κενόν). Meliso aquí no solo ha puesto de manifiesto lo que debía estar *latente implícitamente desde un principio*, sino que al *repudiar* lo "raro" (ἀραιὸν) junto a lo "más vacío" (κενεώτερον) consuma definitivamente lo que entonces llamamos como el "cuádruple olvido" de la metafísica occidental, y que tiene que ver, recordemos: con el "olvido del aire", de Anaxímenes, de la *densidad* (como criterio del ser en general), y de su parte *ligera*, en particular. No solo esto, sino que Sedley parece ir en la misma línea en su reinterpretación de Meliso que, como veremos en III.7.i será muy importante para nuestra nueva concepción del "vacío" en los atomistas en particular y en el mundo antiguo en general. En su opinión, υποχωρώ ("ceder") no debe ser entendido aquí como un "simple verbo de locomoción" *en el espacio* sino como la "rareza" de una esponja que permite la *absorción*. La palabra ὑπο-χωρέω está formada literalmente por el prefijo ὑπο- que significa "por debajo" o "hacia atrás" –no sin interés, como en el famoso ὑπο-κείμενον de Aristóteles, traducido por los latinos como "*sub*-stratum", "*sub*-iectum"–, y por el sufijo χωρέω, que quiere decir "hacer sitio o lugar, ceder, retirarse, apartarse"[497]. Juntos, ambos afijos, forman una palabra que significa "retroceder" [498]. Meliso también utiliza el término εἰσδέχομαι, que quiere decir "recibir, acoger, admitir" [499]. En este preciso sentido, el "vacío" *se acomoda*, no como el *espacio vacío* que incluye, sino como la *rara esponja* que acoge:

> Perhaps the strongest challenge to my interpretation of the atomists' vacuum will be based on Melissus. Did Melissus not argue that what exists is immobile because if it moved it would move into void, and void does not exist? Surely then, it will be argued, the Melissan challenge which the atomists were answering had already identified void as empty space. (…) What he is denying is an *internal admixture* of void, which would make what exists rare or spongy and thus enable it to 'give way' at some point. For (…) the 'empty' is characterised by rareness, the signs of which are ability to give way and absorbency. His claim, then, is that the non-existence of void makes what exists

[497] Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 649.
[498] Ibid. p. 611.
[499] Ibid. p. 180.

> internally immobile –more like a stack of bricks than a sponge. Void is envisaged as that which must be mixed in with a substance to make it less than totally dense[500]

Lo cual nos lleva a la cuarta y última tesis. Hemos reservado para el final el descubrimiento más importante de este pasaje, al cual vamos a llamar como la "*tesis sobre el movimiento*". Y es que si el "vacío" es aquello que debería *permitir* la rarefacción, también debería hacer lo mismo con el movimiento. Quizás por esta razón Robin pone esta cuarta tesis y la tercera anterior que nosotros hemos distinguido, juntas: "the negation of vacuum proves the immobility of Being in two ways. First, Being has nothing into which it could withdraw if it left its place, and secondly, without vacuum, it cannot contract or dilate in itself"[501]. En efecto, *sin vacío no puede haber movimiento (o rarefacción)*. Es Meliso de Samos, así pues, el primer filósofo presocrático en descubrir el *vínculo necesario* de carácter *bicondicional* que existe entre "vacío" y "movimiento" (~V ↔ ~M). Por un lado, esta proposición implica que el "vacío" (κενόν) es la *condición de posibilidad* del "movimiento" (κινεσις). Por el otro lado, consigue demostrar así que el signo "inmóvil" (ἀκίνητον) del ser de su maestro eleático, Parménides, requiere de lo "lleno" (πλέων). Y es de esta forma que Meliso llega, prácticamente de pasada y casi sin darse cuenta, a una de las definiciones más profundas del "vacío" con las que nos vamos a encontrar: *el "vacío" como aquello que cede, se retira* (ὑπο-χωέω) *o se acomoda* (εἰσδέχεται). De rebote, como ya hemos indicado más de una vez, una nueva definición del "vacío" conlleva necesariamente la reformulación de su contrapartida, el "ser", que en este caso pasa a identificarse con *aquello que resiste. "Ser" es ofrecer resistencia* –pensado de forma esencial por Meliso.

Intentemos pensarlo ni que sea por un momento tan a fondo como el filósofo de Samos. Cualquier ente (pongamos, una roca), si *es*, tiene que estar mínimamente *lleno*. Ahora bien, si está lleno significa que no lo puedo mover, empujar, desplazar, lanzar o romper de tal forma que su resistencia sea 0, sino que tiene que haber "algo" que se resista, aunque al final mi movimiento lo venza: y esa resistencia, por mínima que sea, es la mayor prueba de su existencia, el hecho de que "es". Esta visión no solo funciona fácilmente con objetos reales compactos tales como una piedra, sino que también lo hace, si somos *realistas,* por ejemplo, en el caso de un concepto abstracto, así como el número "2". Si el número "2" *es* efectivamente, *existe* en la realidad, esto quiere decir que no puede hacer lo que quiera con él, ni que es completamente plástico o maleable, sino que hay algo que "se resiste" al escribir 2 + 2 = 5. Esta *resistencia* al movimiento, al cambio y a la maleabilidad es la mayor prueba de que hay algo que "es" en la grafía "2" más allá de como la escriba. (*Qué* sería esto que "*es*", si un *sentido sedimentado*, un *objeto real*, o lo que fuera, ahora cae más allá de los límites de esta investigación). Sin embargo, cojamos un último ejemplo, que nos permitirá por primera

[500] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), pp. 178-9.
[501] Robin, *Greek Thought*, p. 96.

vez abrir las puertas para empezar a transitar hacia la ética y la política. Ya hemos dicho que Meliso era de Samos, y que incluso defendió su ciudad natal derrotando en una batalla naval a la armada ateniense de Pericles el año 441 a. C. Pues bien, resulta que uno de los primeros ejemplos de la "igualdad ante la ley" (ἰσο-νομία) –en este momento primigenio aun confundida con el "poder del pueblo" (δημοκρατία)– nos lo brinda, justamente, Samos, muy lejos de Atenas. Es de presumir que Meliso conociera esta anécdota, que cuenta Heródoto en su *Historia*, y que dice así.

c) Primer *ex cursus* sobre ontología política: Samos (o la cesión) y el cetro de poder de Meandrio

> En Samos ocupaba el poder Meandrio, hijo de Meandrio; lo había recibido de Polícrates en calidad de delegado. Por cierto, que deseaba ser el más justo de todos los hombres, pero la cosa no le salió bien. Efectivamente, cuando le anunciaron la muerte de Polícrates, he aquí lo que hizo. Primero erigió un altar a Zeus Libertador, alrededor del cual delimitó un recinto sagrado que todavía hoy está delante de la ciudad. Concluida la obra, convocó a una asamblea a todos los ciudadanos y les dijo: 'Como ya sabéis, se me ha confiado el cetro e íntegramente el poder de Polícrates, y ahora me corresponde reinar sobre vosotros. Pero yo quiero evitar, en la medida de lo posible, cometer lo que reprocho a los vecinos. Ni Polícrates me agradó, porque se hacía el señor sobre hombres que le eran iguales, ni me agradaría otro que se comportara así. Bien: ahora Polícrates ya ha cumplido su destino y yo deposito mi poder ahí, en medio de vosotros, y os proclamo la igualdad ante la ley (…) y ahora yo os doy la libertad'. Esto es lo que prometió a los samios[502]

No deja de ser curioso como en la misma ciudad de Samos, tan lejos de Atenas, se desarrolló una misma forma de pensar, *política* del lado de Meandrio, y *ontológica* por el lado de Meliso, hasta llegar a ser una de las primeras *ontologías políticas* a la cual podríamos llamar como la *de Samos o de la cesión*. Así pues, para resumir el primer lado *político*, Heródoto nos cuenta que Meandrio, "que deseaba ser el más justo de los hombres", "convocó una asamblea a todos los ciudadanos" y, habiendo heredado el cetro de poder, lo depositó en el centro, *renunciando* a él, pues *no quería "hacerse el señor sobre hombres que son iguales*", y proclamando así la "igualdad ante la ley", "dio al pueblo la libertad". Dejando a un lado la interesante confusión indiferenciada que hay en este momento primigenio entre "justicia", "igualdad ante la ley" (ἰσο-νομία), "poder del pueblo" (δημοκρατία) y "libertad", hay en este rico pasaje de Meandrio una serie de tesis *políticas* que es importante desembalar para ver como se relacionan con la visión *ontológica* de Meliso, ambos curiosamente oriundos de Samos. La primera tesis es que ya podemos encontrar en esta historia de Heródoto una de las primeras versiones griegas antiguas de la idea de Lefort de que en la democracia "le lieu du pouvoir devient un lieu vide"[503]. Segundamente, es importante notar que

[502] Heródoto, *Historia*, III.142, pp. 373-4.
[503] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, p. 28.

una de las primeras menciones explícitas de la palabra "isonomía" en la Grecia antigua empiece, justamente, con *una cesión, o una renuncia* –exactamente análoga a la que Meliso atribuye al "vacío". En tercer lugar, la formulación de esta renuncia es casi calcada, palabra por palabra, con la *kenosis* de Cristo con la cual nos encontraremos en el siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana". Por último, pero no por esto menos importante, esta cita de Heródoto no nos brinda solo la razón por la cual la democracia es coextensiva con una especie de "lugar vacío del poder", sino también la razón por la cual esto genera *angustia*, y una *reacción*. Pues Heródoto, después de recoger la discrepancia de un tal Telesarco, añade en el párrafo siguiente: "pero Meandrio comprendió muy bien que, si él dejaba que el poder se le escapara de las manos, le reemplazaría otro en calidad de tirano, de modo que no pensó en absoluto que se le escurriera de los dedos. Y se replegó a la acrópolis"[504]. Lo más interesante de esta historia de Heródoto es, pues, que nos brinda a la vez la *raison d'être* del "vacío de la democracia", así como su carta de defunción. La razón de ser emancipadora del "vacío de la democracia" es la *renuncia* o *cesión* (aquí epitomizada por Meandrio, pero que en realidad tiene que ser compartida por *todo* el cuerpo político) a que *"nadie se haga señor sobre hombres que son iguales"*. A su vez, dejar el cetro de poder en un lugar central vacío, produce la angustia de que alguien se lo pudiera volver a apropiar para ser tirano, y por lo tanto abolir la democracia que se pretendía conseguir. Esto funciona como una especia de profecía autocumplida en la historia de Heródoto, pues Meandrio se arrepiente de su renuncia, recuperando el cetro como una especie de Leviatán antiguo. Es interesante, por tanto, que el heredero del tirano Polícrates primero "ponga" (*tithēmi*) el cetro "en el centro" (*en meson*) y declare la isonomía solo para seguidamente decidir no "dejar suelto" o "ceder" (*methiēmi*) el cetro por miedo a que otro lo monopolice. Sin duda este hecho se debe a que, en este momento primigenio, de la isonomía y la democracia, los griegos aun carecen de un concepto del vacío como forma y que, por lo tanto, limite la posibilidad de su propia abolición.

El ejemplo de Samos, pese a representar uno de los precursores de la *política* de la democracia y de la isonomía, y de la *ontología* del *vacío* como *cesión*, acabó por "no salir bien", tal y como recoge Heródoto. Sin embargo, apunta hacia una lógica de la *renuncia (a ser señor sobre hombres iguales)*, que nos iremos encontrando a partir de ahora con resultados más felices. Luego está, por ejemplo, el diálogo de los tres reyes en el que "Ótanes invitó a depositar el poder en todos los persas; dijo como sigue: 'soy de la opinión que uno solo de entre nosotros no debe convertirse nunca en monarca'" [505]. Curiosamente, seguimos con un ejemplo que *no* es ateniense. Ahora ya sí

[504] Heródoto, *Historia*, III.143, p. 374.
[505] Heródoto, *Historia*, III.80, p. 340. Y sigue así: "cuando gobierna el pueblo, esto tiene, ya de buenas a primeras, el más bello de todos los nombres: igualdad ante la ley. El pueblo no comete nada de lo que hace el monarca, cubre las magistraturas por sorteo y piensa que los magistrados están obligados a rendir cuentas. Los decretos se le someten. Creo que debemos suprimir la monarquía y dar el poder al pueblo, pues todo radica en la colectividad" (ibid. 341).

asentados en la capital del mundo antiguo, sobre la *Constitución de Atenas*, Aristóteles dice que Clístenes "entregó (*apodidōmi*) el gobierno (*politeia*) a la multitud (*plēthos*)"[506]. Y es que si pasamos a la cesión de poder *exterior* que constituye la democracia, al *interior* de la "asamblea popular" (ἐκκλησία) misma, y por tanto de la *política* a la *ética*también se mantiene la necesidad de una lógica de la renuncia. Al discutir, una buena prueba de que existimos lo demuestra el hecho de cada uno se afianza y reafirma en lo que *quiere*, *se resiste a ceder*. No obstante, "lo ético", para Levinas, es que alguno de los dos en algún punto *ceda*, se abra a la infinita responsabilidad que le persigue en el rostro del Otro y deje de *resistirse*, es decir, deje de *"ser"* (sí-mismo). La estructura que descubre Levinas acerca de lo ético (que desarrollaremos aun más a partir y a través de la mística medieval cristiana en el capítulo IV) es la correcta, sin embargo, lo que a Levinas le falta reconocer es que la *cesión* ante el Otro *abre* un *tercer espacio vacío. El vacío*, de hecho, *es ese mismo ceder,* o *ceder es vaciar(se)* – tal y como acabamos de ver con Meliso. Este *lugar vacío* fruto de una *multiplicidad de cesiones*, y donde uno puede tanto *ceder* (dejar-de-ser) como *resistir* (disentir) es el *ágora* de la *democracia*. Sin embargo, no avancemos acontecimientos, y que esta pequeña incursión en la ética y la política no nos impida seguir el hilo de nuestra reflexión filosófico-histórica. Ya habrá un momento (en III.13) de extraer todas las conclusiones políticas de este extraño concepto que aun no ha salido a luz definitivamente, que es el "vacío".

[506] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 20, p. 64. Tengo que agradecer por algunos de estos ejemplos a Ekhi Lopetegui, quien terminó su tesis justamente sobre la democracia griega en la misma UB un poco antes que yo.

7) El "materialismo aleatorio" de los atomistas Leucipo y Demócrito

> Les deux notions fondamentales de toute grande philosophie sont :
> le vide au centre
> les marges au-delà du cercle du réel (…)
> 1º) le Vide
> L'homme occidental (je ne parle pas de l'orient qui savait cela depuis des siècles) qui le premier a introduit le vide en philosophie c'est Démocrite
>
> Althusser, "Du matérialisme aléatoire"[507]

> Mais n'oubliez jamais ceci : la tradition démocritéenne, dans laquelle s'inscrit le nom d'Epicure et de ses disciples, a été soumise, dès l'origine et d'abord sous l'autorité violente de Platon, à un puissant refoulement tout au long de l'histoire de la culture occidentale. On peut maintenant en suivre la symptomatologie, à commencer par l'effacement du nom de Démocrite dans les écrits de Platon alors même que Platon connaissait sa doctrine. Il redoutait probablement qu'on ne tire quelque conclusion quant à la proximité, voire à la filiation de certains de ses philosophèmes. Je vous laisse suivre cette piste.
>
> Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes"[508]

> Parce que les philosophes antinaturalistes n'ont pas voulu faire la part du vide, le vide a tout pris. Leur Être, leur Un, leur Tout sont toujours artificiels et non naturels, toujours corruptibles, évaporés, poreux, friables ou cassants. Ils préféreraient dire 'l'être *est* néant', plutôt que de reconnaître : il y a les êtres *et* il y a le vide, des êtres simples dans le vide *et* du vide dans les êtres composés.
>
> Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*[509]

Llegamos por fin al momento en el que la mayoría de las "historias del vacío" empiezan: los atomistas Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera. Así, por ejemplo, la *Biografía del vacío* de Ribas, que comienza precisamente ahí, resalta su importancia de la siguiente manera: "la cuestión polémica del vacío recorre toda la historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente, y siempre remite directa o indirectamente a las fuentes del atomismo clásico. Decir vacuista –o sea, partidario del vacío– es prácticamente decir atomista, y viceversa. Así pues, la corriente atomista es la gran valedora del vacío, y la principal responsable de su introducción en el debate filosófico y científico"[510]. En este preciso instante, el lector bien podría preguntarse si todo el trabajo arqueológico que hemos estado haciendo previamente por encontrar fósiles anteriores del

[507] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 186.
[508] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 24.
[509] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 309.
[510] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 3.

concepto de "vacío" no ha sido hasta cierto punto superfluo, redundante e incluso ocioso. ¿Por qué no empezar *directamente* con la corriente principal que reconoce la existencia del vacío y que hace algo con ella en el mundo antiguo –esto es, con el atomismo? Nosotros no podemos insistir lo suficiente en que todo el trabajo genealógico previo ha sido del todo *filosóficamente necesario*. Se puede *pensar*, fundamentalmente, de dos maneras: hacia adelante, o hacia atrás. Por un lado, pensadores como Hegel se preguntan *hacia dónde tiende* todo lo que es, cual es el *telos* de todo lo que existe, mientras que, por el otro, filósofos como Kant, Heidegger o Laclau piensan al revés: *dado* algo como *puesto* (el conocimiento, el ser o la hegemonía, en cada caso), ¿cuáles serían sus *condiciones de posibilidad*? Siguiendo esta segunda línea de interrogación, tomemos como ejemplo cuando un economista neoliberal pregunta hoy en día a los jóvenes en televisión: –"¿Qué preferís? ¿Cobrar un contrato basura de 400 euros al mes, *o nada* y estar en el paro?" Frente a esta disyuntiva, no es *incorrecto* responder que uno prefiere cobrar el contrato basura, *antes que nada*. Sin embargo, la filosofía y la política, que no buscan la "adecuación" (*adequatio*) sino la "verdad" (*aletheia*), saben que esta respuesta es solo *adecuada* bajo un determinado *mundo posible*, pero que para encontrar la verdad del asunto hay que dar algunos "pasos atrás" [*schritt zurück*] preguntando por sus *condiciones de posibilidad*: –"¿Bajo qué sistema estas son las dos únicas opciones posibles? ¿Es este el único sistema *posible*? ¿Es este el único sistema *deseable*?" En el caso filosófico del concepto de "vacío" que aquí nos ocupa, la problematización del "origen" que hemos llevado a cabo nos ha conducido hasta a tres *puntos de fuga* diferentes –el principio mitológico (de los pitagóricos), el origen racional (a partir de Anaxímenes) y la prohibición fundacional (en el poema de Parménides)–, así como a la renegación de Empédocles mediante el "principio de identidad", la renegación *empírica* por parte de Anaxágoras, y la correlación con el *movimiento* descubierta por Meliso de Samos. Todos estos puntos de fuga tienen que venir a demostrar que un concepto filosófico como el de "vacío" no es una seta que sale al final del interminable bosque presocrático, ni tampoco una "ocurrencia" arbitraria, sino que tiene una *historia* y una *necesidad* (incluso dentro de la aleatoriedad y la contingencia, como ahora veremos). *Pensar es*, pues: a) *problematizar el origen* b) *dar pasos atrás,* c) *preguntar por las condiciones de posibilidad,* y d) *abrir otros mundos posibles*. Y esto es justo lo que vamos a (volver a) hacer ahora con el supuesto "principio" oficial de filosofía occidental, con Sócrates y Platón, proponiendo otro de "subterráneo".

a) El "principio" subterráneo de la filosofía occidental con Demócrito y Leucipo como alternativa al de Sócrates y Platón

De Leucipo sabemos muy poco. Epicuro incluso llegó a negar su existencia, aunque sin duda fue para atribuirle una mayor originalidad a su filosofía, la cual por otra parte siguió las más de las veces a pies juntillas los postulados atomistas promulgados por primera vez por Leucipo[511]. Hoy sabemos que era de Mileto, aunque Simplicio duda sobre si podía haber sido oriundo de Elea[512]. Tampoco esto último debe sorprendernos, pues es bien sabido como a los griegos no les preocupaba tanto asegurar la precisión *histórica* como mantener la sucesión *conceptual* de los filósofos entre maestros y discípulos –el caso más patente de este hecho es quizás el libro sobre *Sucesiones* de Soción. Es en este mismo sentido que hay que interpretar que Diógenes Laercio creyera que Leucipo fuera discípulo de Zenón[513]: no como un *hecho* histórico, sino como una *pista* definitiva de que los antiguos debieron percibir que Leucipo estuvo muy influido por la "escuela eleática" –aunque no sin importantes transgresiones, inversiones, disensos y rebeldías, como ahora veremos. Y así fue, o al menos es probable que Leucipo, aunque fuera oriundo de Mileto, visitara la isla de Elea en algún momento. En cualquier caso, Leucipo es considerado el "inventor del atomismo" tanto por Aristóteles como por Teofrasto[514], y también según este último "Leucipo escribió la *Gran ordenación del cosmos* y Demócrito la *Pequeña ordenación del cosmos*"[515].

Por *suerte*, sabemos muchas más cosas de Demócrito o, al menos, albergamos una gran cantidad de anécdotas sobre él que, aunque fueran leyendas que circulaban en el mundo antiguo de dudosa autenticidad, nos ofrecen *pistas* suficientes para hacernos una idea fidedigna de su figura y carácter –todas gracias a Diógenes Laercio, a quien seguiremos a partir de ahora en lo que sigue. Lo que sabemos seguro es que nació en Abdera, fue discípulo de Leucipo, y maestro del sofista Protágoras[516]. También sabemos que fue uno de los escritores más trabajadores y prolíficos de la antigüedad, preocupado por una gran variedad de temas distintos[517]. Tanto es así, que su abundante obra quizás es solo comparable a la de Platón: "Trasilio ordenó sus libros por tetralogías, lo mismo

---

511 "Además tanto él como Hermarco niegan que haya existido ningún Leucipo filósofo, el que algunos, como Apolodoro el epicúreo, dicen que fue el maestro de Demócrito" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.13, p. 516).

512 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 539 [Simplicio, *Fís.* 28, 4 (= Teofrasto, *Fís. Op.* Fr. 8], p. 519.

513 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, [Diógenes Laercio, IX 30 (DK 67 A 1)], p. 520.

514 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 539 [Simplicio, *In. Phys.* 28, 7 y ss. (= Teofrasto, *Fís. Op.* Fr. 8], p. 521.

515 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 523.

516 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 521. Véase: ibid. 543 [Diógenes Laercio, IX 45 (DK 68 a 33), p. 522.

517 "Cuenta también que era tan laborioso que en el jardín que rodeaba la casa se había dispuesto una pequeña celda en la que se encerraba. Y una vez su padre trajo un buey para el sacrificio y lo dejó atado allí, y no se dio cuenta durante largo rato, hasta que su padre le hizo levantarse con el motivo del sacrificio y le habló del buey (…) de verdad fue como un atleta del pentatlón en el ámbito de la filosofía. Pues se había ejercitado en la física y la ética, pero también en las matemáticas y en los conocimientos enciclopédicos y tenía una experiencia cabal en las artes" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.37, pp. 474).

que las de Platón, le asignó trece (que comprenden cincuenta y dos escritos distintos, algunos muy breves, sin duda), divididos en los siguientes epígrafes generales: Ética (dos tetralogías), Física (4), Matemáticas (3), Música, incluyendo literatura y lenguaje (2), temas técnicos (2)"[518]. Y es en este preciso instante que nos podemos empezar a preguntar por qué, si la obra de dos coetáneos como Demócrito y Platón fue tan equiparable, la "tradición" eligió al segundo como el "principio" de la filosofía occidental en vez de al primero. Una breve comparación entre ambos nos puede hacer preguntar si quizás dicha elección no fue la más oportuna, ni la más alegre, ni más halagüeña.

Mientras que Sócrates y Platón, apesadumbrados, inauguran la filosofía como "aprender a morir" [519], Demócrito ha sido recordado por la tradición como "el que ríe"[520]. Sin duda esto tiene que ver con que Platón confiara la creación del mundo a un *demiurgo* con un "plan" determinado, mientras que Leucipo consideró que todo ocurría según la "necesidad", y Demócrito, por "azar". Tampoco es que no tenga relación con el hecho de que Sócrates y Platón han pasado a la historia como "idealistas", mientras Leucipo y Demócrito son considerados como los primeros "materialistas" –sean lo que fueran estas categorías con las que la filosofía no puede evitar catalogar y clasificar las distintas corrientes de pensamiento, y que luego problematizaremos y discutiremos. Si Platón fue un rico aristócrata que se aferró al dinero y a la posición que le proporcionaban su clase, tal y como se puede leer en algunos pasajes de la *República*, Demócrito, el menor de tres hermanos, dilapidó su parte de la herencia en viajar por todo el mundo antiguo[521], y "al regresar de sus viajes, vivía de manera muy humilde, por haber gastado toda su fortuna", casi en la "indigencia"[522]. Así, si Sócrates no se movió prácticamente nunca de su Atenas natal, y Platón viajó a Siracusa solo para implementar su ciudad-ideal, Demócrito "viajó hasta Egipto para aprender geometría con los sacerdotes y fue a Persia junto a los Caldeos y estuvo en el mar Rojo. Y dicen

---

[518] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 523. Véase: ibid. 543 [Diógenes Laercio, IX 45 (DK 68 a 33), p. 522.

[519] Platón, "Fedón", *Diálogos III*, 64a, p. 38.

[520] Ya Diógenes Laercio menciona obras como *Acerca de la serenidad de ánimo* o *Bienestar* entre sus escritos de ética (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.46, pp. 477-8). La imagen de Demócrito como el "filósofo que se ríe" se la debemos a las *Cartas de Hipócrates*, que no se trata de un escrito genuino del padre fundador de la medicina griega, sino de un impostor anónimo (pseudo-Hipócrates) del período romano antiguo. En ellas se cuenta la historia de que los vecinos de Demócrito estaban muy preocupados por su risa, pues se reía a todas horas, muchas veces sin que viniera a cuento de nada. Así que hicieron que le examinara el gran médico Hipócrates por si estaba loco. Tras preguntarle por qué se reía tanto, se ve que Demócrito esgrimió serenamente una serie de ejemplos de la irracionalidad humana. Hipócrates no solo concluyó que estaba perfectamente cuerdo, sino que era una de las personas más sabias que había conocido nunca. En *De Ira*, Séneca es el primero en establecer una contraposición entre el "llanto" de Heráclito y la "risa" de Demócrito, que se impondrá como un tópico de la literatura y de la pintura por los siglos de los siglos –pasando por Bramante, Rubens, Ribera, Velázquez, Brugghen, Velázquez, Rembrandt, Moreelse y Lope de Vega. Uno de los hilos argumentales de esta sección será escudriñar *por qué y de qué se reía exactamente Demócrito*.

[521] "Como tercer hermano que era, distribuyó la hacienda heredada; y, según los testimonios más numerosos, escogió para sí la parte menor, consistente en dinero del que tenía necesidad para viajar, siendo eso lo que arteramente sospechaban sus hermanos. (…) Demetrio dice que su parte fue superior a cien talentos, que se gastó por entero" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.35-6, p. 473)

[522] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.39, pp. 474.

algunos que tuvo trato en la India con los gimnosofistas y llegó hasta Etiopía". Sócrates y Platón son pensadores del "centro"; y Leucipo y Demócrito, de la "periferia"[523]. Así pues, mientras que parte de la fama de la que gozaron Sócrates y Platón se debe a que operaron en el núcleo del mundo antiguo, Demócrito, "parece, refiere él mismo, que también fue a Atenas y no se preocupó de ser conocido, porque despreciaba la fama. Él conoció a Sócrates, pero le pasó inadvertido a éste. 'Fui pues a Atenas -dice- y nadie me conoció'"[524]. También es posible que "ni siquiera acudió él a Atenas. Eso sería muy significativo, si desdeñó una ciudad tan importante, sin pretender adquirir fama, sino prefiriendo ligar su fama a su localidad"[525]. Por último, mientras que Demócrito fue considerado en su tiempo como un *demócrata* –valga la redundancia, quizás simplemente por que su nombre significa, literalmente, el "elegido del pueblo", Δημό-κριτος–, Platón fue siempre un *autoritario*, un reaccionario resentido por la muerte de su maestro, Sócrates, y que siempre vio en Demócrito a su competidor más temible, en la anécdota más importante que debemos tener en consideración, siempre siguiendo a Diógenes Laercio:

> Aristóxeno en sus *Apuntes históricos* cuenta que Platón quiso quemar los escritos de Demócrito, en bloque, todos cuantos lograra reunir, pero que Amidas y Clinias los pitagóricos le disuadieron, diciendo que no obtendría ningún provecho; pues los libros estaban ya en manos de muchos. Y es verosímil. Pues Platón, que menciona casi a todos los filósofos antiguos en ningún lugar cita a Demócrito, ni siquiera donde debería contradecirle, *evidentemente porque sabía que se enfrentaba al mejor de los filósofos*[526].

La cursiva en la apreciación final es mía para resaltar hasta qué punto la equiparación entre Platón y Demócrito debía de ser una cuestión discutible incluso para el recopilador de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* del final de la Antigüedad –en el s. III d.C., es decir, antes de la hegemonía definitiva del *cristianismo* en el Imperio romano. ¿Por qué Platón temía (hasta el punto de no citarlo nunca) y quiso censurar (hasta el punto de querer quemar sus escritos en bloque a este "atleta del pentatlón en el ámbito de la filosofía", como lo llama Diógenes Laercio[527]? Sin duda tuvo que ser porque reconoció en tan igual contrincante el riesgo y la tentación tanto del

[523] Según "cuentan Demetrio en sus *Homónimos* y Antístenes en sus *Tradiciones*" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.36, p. 473). Además, "éste escuchó las lecciones de algunos Magos y Caldeos, que el rey Jerjes había prestado como preceptores a su padre, en una ocasión en que había sido su huésped, según cuenta precisamente Heródoto. De ellos aprendió los conocimientos de teología y de astrología cuando era todavía niño. Más tarde se encontró con Leucipo, y con Anaxágoras, según algunos, siendo él cuarenta años más joven que éste" (ibid. 34).
[524] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.36, p. 473.
[525] Según "Demetrio de Falero en su *Apología* de Sócrates" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.38, pp. 474).
[526] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.40, p. 475. Para una discusión sobre esto, véase también: Wismann, *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*, p. 5.
[527] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.36-7, pp. 473-4.

materialismo como de la *aleatoriedad* –como veremos en un momento a partir de Althusser[528]– de un pensamiento que es fundamentalmente *a-teleológico*. Y es en este preciso instante que estamos preparados para darnos cuenta de todo el sentido e importancia de nuestra apuesta, que quizás ha parecido atrevida hasta ahora, de apellidar a los filósofos que se suelen llamar "presocráticos" como "predemocríteos". La motivación que nos inspira a este revisionismo histórico no es solo el intento de reescribir la historia de la filosofía a partir de una "corriente subterránea" que la hace más de acorde con nuestro tema –el concepto de "vacío"– sino también y sobre todo, porque es más *cierta*. El hecho de que nos sigamos refiriendo, aun hoy, a los "filósofos *presocráticos*" es en realidad una cuestión en disputa porque se basa en la noticia de Apolodoro, en vez de la de Trasilio:

> En cuanto a la época de su vida, según dice él mismo en el *Pequeño orden cósmico*, era joven cuando era viejo Anaxágoras, que le aventajaba en cuarenta años. Afirma que dejó compuesto el *Pequeño orden cósmico* setecientos treinta años después de la toma de Troya. Habría nacido, según Apolodoro en sus *Crónicas*, en la Olimpíada ochenta. Pero Trasilo en la obra titulada *Prólogo a la lectura de los libros de Demócrito* dice que fue en el tercer año de la Olimpiada setenta y siete, *siendo un año mayor que Sócrates*[529].

La cursiva al final vuelve a ser mía para subrayar el hecho de que, si nos guiamos por la noticia de Trasilio –tal y como hemos hecho antes con la ordenación de las obras de Demócrito por tetralogías–, Demócrito habría nacido en el año 470 a. C. y en el tercer año de la Olimpíada LXXVII, y no en el 460 a.C., en el año de la Olimpíada LXXX –como dice Apolodoro. Entonces Demócrito habría alcanzado su *flourit un año después* de Sócrates y no diez años antes. Por tanto, ahora percibimos claramente que bajo la aparentemente inofensiva categoría "la Historia" de los "filósofos" o "fragmentos" *presocráticos* como una *sucesión de hechos objetivos* se esconden un montón de cuestiones abiertas, contingentes, disputadas y ambiguas que solo se pueden solucionar mediante una *decisión* (y que no por eso entonces se vuelve "subjetiva"). Dichas decisiones a veces tienen que ver con aspectos estrictamente historiográficos, pero también puede ser que a veces pretendan amoldarse al marco conceptual establecido. –"¿No sería maravilloso que *coincidiera* que todos aquellos pensadores a los que consideramos desde nuestra posición "moderna" como demasiado "arcaicos" o "primitivos" hubieran nacido todos *antes* de Sócrates? –¡Entonces podríamos poner a todos estos filósofos en el mismo saco como como una *antesala* o mera

[528] Sin duda, las llamas de Platón fueron uno de los elementos que atrajeron a Althusser hacia esta filosofía: "nous nous rapporterions pour les figurer à la forme primitive, la plus simple et la plus pure qu'ils ont prise dans l'histoire de la philosophie, chez Démocrite et surtout Épicure, notant au passage que ce n'est pas un hasard si leur oeuvre fut la proie des flammes, ces incendiaires de toute tradition philosophique ayant payé par où ils péchèrent –le feu qu'on voit s'allumer au frottis des sommets des grands arbres, parce que grands (Lucrèce), ou des philosophies (les grandes)" (Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 563).
[529] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX.41, pp. 475.

"preparación" para Sócrates y Platón!". *El sueño* de *la razón produce monstruos*, y el intento racionalista de que la cronología histórica coincida con el relato conceptual (idealista) que *quiere* poner a Sócrates y Platón como padres fundadores incuestionables de la filosofía occidental tiene sus lagunas. Sin embargo, se pueden hacer tres objeciones o contra-argumentos a la propuesta de reabrir, disputar y cambiar el supuesto "principio" de la filosofía occidental por uno de más materialista. Primero, Sócrates representaría indudablemente el punto de inflexión porque cambia el tema de conversación de la cosmología teórica a la *ética* práctica. Segundo, Sócrates se merece el título de "fundador" no tanto por su pensamiento en particular, sino porque estuvo dispuesto a llegar hasta el final y las últimas consecuencias de su filosofía, muriendo por esa causa (Anaxágoras, por ejemplo, decidió huir de Atenas cuando le acusaron de impiedad y ateísmo). En tercer y último lugar, más allá del supuesto valor *intrínseco* que su filosofía pudiera tener, el hecho es que la "teoría de las ideas" de Platón fue la que más influencia tuvo en el mundo antiguo y la posteridad, marcado un antes y un después. Este último contra-argumento es el más fácil de rebatir, pues, como veremos ahora, Demócrito también tenía su *propia* "teoría de las formas" (ειδωλον), que guardaba además la virtud añadida de derivarlas materialistamente, sin depender de la "separación" (χωρισμός) idealista del mundo en dos, como en Platón. Además, nos podemos preguntar si el primer contra-argumento es una objeción en absoluto, pues, ¿por qué sería deseable que la cuestión práctica sobre "cómo vivir" se desvinculara por completo e hiciera caso omiso de toda la "sabiduría" (σοφός) conseguida con lento y arduo trabajo en la época anterior? Nietzsche, que es el primero en dislocar el "problema" de Sócrates en toda su radicalidad, atribuye ese cambio del tema de conversación a la ignorancia, dificultad, menosprecio y falta de formación (autodidacta) que Sócrates demuestra respecto a toda la "filosofía natural" anterior[530]. Sin embargo, como veremos ahora, uno de los principales beneficios de tomar a Demócrito como punto de partida y de inflexión de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" es que en Demócrito se encuentra, *in nuce*, *la síntesis de todo el pensamiento natural anterior*. Veamos ahora en qué consiste.

b) ¿Deberíamos confiar en el testimonio de los sentidos, o no? Contra una epistemología empirista *avant la lettre*

La manera más habitual y extendida de explicar al atomismo dice algo así: Parménides y la "escuela eleática" habrían negado la pluralidad y el movimiento en pos de afirmar al Ser Único e inmóvil, *pero en la realidad nosotros percibimos* una gran cantidad de entes distintos que se mueven, así que Leucipo y Demócrito *simplemente* tuvieron que postular la pluralidad y el movimiento con sus

[530] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, pp. 166-7. Véase también: *Crepúsculo de los ídolos*, cap. 2.

dos principios-dominadores ontológicos correspondientes: los átomos y el vacío. Explicado así, podría parecer que la gran contribución de los atomistas se limitó a *afirmar meramente el testimonio de los sentidos, contradiciendo de plano* las prohibiciones eleáticas, y aunque sin duda hay algo de esto, como ahora veremos, la relación entre empirismo y racionalismo en el atomismo es mucho más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista. Para empezar, esta explicación tradicional cuenta con, al menos, dos flancos débiles. El primero es de suyo evidente, y es que cuesta de imaginar que los atomistas pudieran postular dos principios tan *in-visibles* como los átomos y el vacío guiándose *única y exclusivamente* por la observación empírica. El segundo "talón de Aquiles" de la explicación tradicional tiene que ver con la relación entre Leucipo y Demócrito por lo que respecta al testimonio de los sentidos. Y es que, si bien es más fácil defender que Leucipo seguramente pretendía reconciliar los principios eleáticos con la percepción sensible, Demócrito es considerado la mayoría de veces como un "escéptico" en este sentido. Así pues, ya descubrimos que la principal diferencia entre Leucipo y Demócrito respecto a sus filosofías en general y al concepto de "vacío" en particular tendrá que ver con sus respectivas "epistemologías" (con perdón del anacronismo), pues mientras que el primero aceptará el testimonio de los sentidos, el segundo los rechazará. Como se puede vislumbrar en uno de los fragmentos más emblemáticos de Demócrito, que también nos servirá para introducir por primera vez el "vacío" como segundo principio ontológico en el atomismo:

> Demócrito, en ocasiones, niega a los sentidos la realidad fenomenología y dice que ninguno de ellos se manifiesta concorde con la verdad, sino sólo de acuerdo con la opinión. Lo que de verdad subyace a la realidad de los entes es que son átomos y vacío. 'Por convención', dice en efecto, 'dulce', 'por convención amargo, por convención caliente, por convención frío, por convención color; pero, en realidad, átomos y vacío'[531]

En efecto, no es sorprendente que escépticos como Sexto Empírico intentaran luego apropiarse de reflexiones como esta de Demócrito. Un poco más abajo de su *Adversos mathematicos*, se vuelve a citar a Demócrito cuando asegura que "quedará claro que conocer de verdad qué es cada cosa es un enigma" (ἀπόρῳ)[532]. Y aun más abajo, Sexto Empírico vuelve a hacer referencia a la siguiente reflexión de Demócrito: "en los *Cánones*, dice que hay dos clases de conocimiento, el uno por los sentidos y el otro por mediación del intelecto. Llama 'legitimo' y atestigua su fiabilidad para el juicio de la verdad; denomina 'bastardo' al que surge por mediación de los sentidos y le

[531] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 549 [Demócrito fr. 9, Sexto, *Adv. math.* VII 135], p. 529.
[532] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 550 [Demócrito fr. 8, Sexto, *Adv. math.* VII 136], p. 529.

niega la infalibilidad en la discriminación de lo que es verdadero"[533]. Sin embargo, lo más curioso de todo esto que Leucipo y Demócrito pudieran están de acuerdo a la hora de postular los mismos presupuestos *físicos* –los átomos y el vacío– si estaban tan en desacuerdo en si confiar o no en el testimonio de los *sentidos*. En cualquier caso, esto quiere decir necesariamente que no podemos extraer aquellos de estos (pues Leucipo y Demócrito no estarían de acuerdo sobre este punto), sino solo de aquello en lo que ambos pensadores *coinciden*: el uso del *intelecto*. Para evitar, así, el increíble anacronismo que supondría postular una especie de "epistemología empirista" en los primeros atomistas, una de las primeras tesis originales fuertes de esta sección es *la metodología de que se pueden derivar los dos principios físicos –los átomos y el vacío– de la inversión de dos argumentaciones eleáticas: contra la pluralidad, de Zenón, y contra el movimiento, de Meliso.*

c) Derivación de los dos principios –átomos y vacío– a partir de la inversión de dos argumentaciones eleáticas: contra la pluralidad (de Zenón), y contra el movimiento (de Meliso)

Para empezar, vamos a intentar guiarnos *solo* por el "intelecto" (que es el único punto en el que tanto Leucipo y Demócrito *coinciden*, a diferencia de la confianza en el testimonio de los sentidos), para ver cuán lejos podemos llegar en la reconstrucción del argumento atomista a partir de los presupuestos eleáticos. Empecemos, primero, con Zenón. Recordemos que cuando tratamos brevemente a este joven discípulo de Parménides al comienzo de III.6, ya anticipamos que su justificación contra la pluralidad de entes sería clave para la postulación de un nuevo principio como el de "vacío" por parte de los atomistas: "si hay muchas cosas (πολλά ἐστιν), los entes (τὰ ὄντα) son ilimitados (ἄπειρα); pues hay siempre otros (ἕτερα) entre (μεταξὺ) los que son y, de nuevo, otros entre éstos. Y así, los entes (τὰ ὄντα) son ilimitados (ἄπειρα)"[534]. El nexo causal entre este presupuesto eleático contra la pluralidad de Zenón y la introducción del "vacío" en los atomistas nos lo ofrece Hussey:

> Zeno had argued that two things that are can be distinguished into two units only by means of some third thing 'between' them, that must itself be; and thence arises an infinite progression. For this reason, Leucippus, according to Aristotle (*de Gen. et Corr.* 325a 23-9; *Metaphysics* 985b 4-10), took a drastic step: he proposed to introduce 'that which is not' (*to me on*) as a factor in the explanation of the world, and so to assert (it would seem) that it somehow *was*. As Aristotle puts it, the proposal of Leucippus is unintelligible because it is so blatantly self-contradictory; but there are good reasons for thinking that Aristotle is mistaken. For another remark, by Democritus, says, not that 'the non-existent exists just as much as the existent', but that 'the 'nothing' exists just as

[533] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 554 [Demócrito fr. 11, Sexto, *Adv. math.* VII 138 (según Barnes)], p. 531.
[534] Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, 315 [Fr. 3, Simplicio, *In Phys.* 140, 28], p. 350.

> much as the 'thing". Here the words translated by 'the 'nothing" are '*to meden*', 'that which is nothing', and the words translated by 'the 'thing" are '*to den*', where 'den' is a nonce-word, formed from '*meden*' by the removal of the negative prefix '*me-*'. The point of this linguistic joke must be that '*to meden*' is not to be taken, as Aristotle wrongly takes it, as equivalent to 'the non-existent', since what is not *to meden* not *to on* but *to den*. The point that Democritus seems to be indicating is that 'nothingness' is just as real as any 'thing', but differs in not being a 'thing'. How does this distinction help to answer Zeno? If 'things' are separated by 'the nothing', what separates or distinguishes 'the nothing' from any 'thing'? There are no reports on what the Atomists replied or would have replied to this question, but it seems that consistently with their position they had just one convincing answer. Qualitatively, 'the nothing' is distinguished from any 'thing' simply by lack of 'thingness', by not being an individual with all that that implies. Spatially, there is no further entity required to divide 'nothing' from any 'thing'. For though there must be a *boundary*, this can perfectly well be *part* of the 'thing'. This kind of question about the topology of space was later treated elaborately by Aristotle, but it must be admitted that he gives no hint that the Atomists had contributed anything to the debate. Once 'the nothing' was admitted, it could perform two functions: it separated 'things' from one another, and so made a plurality possible, and it allowed change of place by things, so making possible all change which could be reduced to rearrangements of unit 'things'. 'The nothing' therefore functioned as 'empty space', or 'void', and the sources usually call it 'the void' (*to kenon*). It was the first time that a well-thought-out concept of a purely passive and empty space had been propounded, though it may well be that the mysterious 'Pythagoreans', of whose opinions Aristotle tells had hit upon the idea of a unit-separating void before the Atomists did. Though condemned in ancient times by the high authority of Aristotle, and in modem times by many influential thinkers, the notion of a purely passive space has a way of persisting and of making itself indispensable to physics; so its introduction by the Atomists is a noteworthy landmark[535]

En este pasaje, Hussey nos brinda el salto argumentativo necesario para derivar principio del "vacío" en los atomistas a partir de la *inversión* del presupuesto eleático contra la pluralidad (de Zenón), que no se trata de un *salto fácil*, así que vamos a intentar desmenuzarlo en una serie de *pasos*. Primero, Zenón establece que no puede haber una pluralidad de entes porque entonces siempre tendría que haber un tercero entre uno y otro, y así en un *regressus ad infinitum*. No obstante, los atomistas Leucipo y Demócrito perciben una *segunda, otra posibilidad*, esto es: que no haya "nada" (*to me on*) entre un ente y otro. Pero esto les obliga a pensar, desafiando a Parménides, no solo que la "nada" (*to me on*) debe *"ser" de alguna manera*, sino que "algo (τὸ δὲν) no tiene más (μὴ μᾶλλον) existencia (εἶναι) que nada (τὸ μηδὲν)"[536]. Ahora bien, más tarde tendremos la oportunidad de exprimirle todo el jugo a este sugerente fragmento, pero es necesario que ya empecemos a percatarnos de que *to meden* es un vocablo que no existe en griego antiguo, sino que es más bien una *broma* o un *juego de palabras* resultante de añadir el prefijo negativo "no-" (*me*) al sufijo "algo/cosa" (*den*). La palabra castellana "nada" no permite que se aprecie el juego de palabras en ese fragmento en todo su esplendor, pero sí el inglés, que se podría traducir como: "*no*-thing is as

[535] Hussey, *The Presocratics*, p. 142-4.
[536] Bernabé, "Los primeros atomistas", *Fragmentos presocráticos*, XIV [Atom. 6, 68 B 156 DK], p. 439.

much as any *thing*" –o en alemán: "Das *N*-ichts existiert ebenso sehr wie das *Ichts*". No es necesario, por tanto, que Aristóteles entre en todas sus disquisiciones *serias* sobre como equivaler la "nada" (*to meden*) a "lo que no es" (*to me on*), y luego añadir que el hecho de que *sea* "tanto como alguna cosa", infringe el principio de no-contradicción; pues se trata de una *broma*. Una *broma muy seria*, sin duda, como veremos después, que pretende hacer vislumbrar que "the point that Democritus seems to be indicating is that 'nothingness' is just as real as any 'thing', but differs in not being a 'thing' (…) Qualitatively, 'the nothing' is distinguished from any 'thing' simply by lack of 'thingness', by not being an individual with all that that implies" –tal y como apunta Hussey. Al final, pues, del interminable bosque presocrático, con los atomistas, pasando a través de la mediación de las durísimas prohibiciones eleáticas, parecemos volver al principio, con la *definición del "vacío" como diferencia (o intervalo)* que ya encontramos en el mito pitagórico, pues, recordemos: *en tanto que el vacío di-vide a un ente de otro y los de-limita (les pone un limite), también los aparta y los aleja (pone un espacio* entre *ellos, los* espacia*) y por lo tanto los di-ferencia* (véase III.2). Kirk, Raven y Schofield añaden que "la asunción del propio Leucipo de una conexión entre vacío y pluralidad [también puede] inferirse del texto de Aristóteles, como lo hizo Filopono, *ad loc.* (DK 67 A 7)"[537]. Que se puede derivar el "vacío" de Zenón tanto a partir de la *pluralidad* como de la infinita *divisibilidad*, se puede apreciar en este fragmento de Simplicio: "éstos (sc. Leucipo, Demócrito, Epicuro) decían que los primeros principios eran infinitos en número y creían que eran átomos indivisibles e impasibles debido a su naturaleza compacta y su carencia de vacío; afirmaban que su divisibilidad les venía del vacío existente en los cuerpos compuestos..."[538]. Así pues, Ribas resume el paso de la pluralidad (o la infinita divisibilidad) al vacío de la siguiente manera:

> El vacío es, por una parte, la conclusión lógica y complementaria del postulado de los átomos –o sea del límite impuesto a la divisibilidad de las cosas, de la imposibilidad de una división llevada al infinito–, y por otra parte, constituye el necesario intervalo entre los átomos, es la condición de su movilidad. En este punto los atomistas retoman el argumento de Meliso sobre la mutua implicación entre movimiento y vacío: de la evidente constatación de la existencia del movimiento se concluye la necesaria existencia del vacío[539].

En la primera parte de este pasaje Ribas no menciona explícitamente a Zenón, así como sí hace a Meliso en la segunda, pero queda suficientemente clara nuestra tesis fuerte en este apartado de que los atomistas llegan al mismo concepto de "vacío" por dos derroteros en realidad distintos:

---

[537] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 526, n. 295.
[538] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 557 [Simplicio*, De Caelo* 242, 18 (DK 67 A 14)], p. 534.
[539] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 4.

mediante la inversión del argumento contra la pluralidad (y la divisibilidad infinita) de Zenón, y *pace* la inversión del argumento contra la pluralidad de Meliso. Pasemos, ahora, a este segundo argumento eleático. En III.6 ya concluimos que le debemos a Meliso de Samos el haber descubierto una *correlación necesaria* de carácter *bicondicional*, esto es: *hay movimiento si, y solo si, hay vacío* (V ↔ M). O, lo que es lo mismo: *no hay movimiento sin vacío* (~V ↔ ~M). Como señala Cherniss, "Leucippus and his followers accepted this implied challenge. Since there could be no motion without a void, they asserted the existence of a void, a physical non-being"[540]. Y también Nef: "les atomistes renversent Melissos et conservant le lien entre le mouvement et le vide: il y a du vide et ce vide est la condition du mouvement"[541]. La formulación de Nef es particularmente afortunada, pues permite vislumbrar que en todo este proceso se *mantiene el vínculo* (M ↔ V), pero los atomistas afirman en antecedente (M: "*pero* hay movimiento), en vez de negarlo, como Meliso (~M). Así es como, según Kirk, Raven y Schofield, se llega a la conclusión de que "Leucipo postuló la existencia del no-ser, al que (siguiendo a Meliso) identificó con el vacío"[542]. Según Bernabé, el "vacío" pasa a ser definido desde un *no-ser absoluto* (como en Parménides) a un *no-ser relativo* (a partir de Meliso), caracterizado por la "ausencia de corporeidad" (que no por eso deja de "haberla") y que separa a la "unidades mínimas" (los átomos)[543]. En efecto, *todos los caminos parecen acabar conduciendo a Roma* (el concepto de "vacío" en los atomistas), ya sea por el camino de la pluralidad esgrimido por Zenón, o por el del movimiento advenido por Meliso. En este sentido, Sedley se atreve, incluso, a derivar los dos principios –los átomos y el vacío– a partir del tercer eleático que aun no hemos mencionado, el mismísimo Parménides.

> In the second half of his poem he went on to demonstrate that the minimum condition for the rehabilitation of cosmology was an unacceptable one, the introduction of a second element, homogeneous in itself but distinct from the first element. At least one reader, Aristotle, got the impression that there was some correspondence between these two elements and what Parmenides had in the Way of Truth called respectively 'being' (*to eon*) and 'not-being' (*to me eon*). That

[540] Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (June), p. 342.
[541] Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, p. 90.
[542] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 526.
[543] "Como no es posible el movimiento sin vacío –recuérdense las argumentaciones de Meliso sobre el tema–, era preciso elaborar una teoría que admitiera el ser y el vacío, sin hacerlos incompatibles, si se quería dar cabida al movimiento en los presupuestos eleáticos de la teoría del ser. En efecto, Leucipo y Demócrito desarrollan una explicación de la realidad basada en una nueva forma de concebir el ser y el vacío. (…) El problema consiste en determinar qué separa este ser distribuido en unidades mínimas, y a ello responden los atomistas considerando que es el vacío. El vacío no es porque no tiene corporeidad, pero no por ello deja de haberlo. No se trata de un no-ser absoluto, como el de Parménides, sino de un no-ser relativo al ser que son los átomos. Este postulado obedece a la exigencia lógica de explicar el movimiento. En tanto que lo hay, el vacío es, con el mismo derecho que lo pleno. Sobre esta base, las diferencias cualitativas entre los seres obedecen, de un lado, a las diversas proporciones de átomos y vacío que hay en cada cuerpo" (Bernabé, "Los primeros atomistas", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, XIV, p. 276-7)

> supposition would, if nothing else, make good sense of Parmenides' rejection of cosmology as conceptually muddled, because not- being, he observed, does not exist. The atomists decided that they could work with a dualistic scheme such as Parmenides had hypothesised and rejected, by holding that not-being was not, after all, a self-refuting concept. Thus the atomistic universe consists, with enviable simplicity, of being and not-being. Of these, being, or 'the existent', is equated with body, not-being, or 'the non-existent', with void. If there is any truth in this derivation of atomistic dualism from the dualism dismissively sketched by Parmenides in his Way of Seeming, its significance for present purposes is as follows[544]

En cualquier caso, fuera a partir de Parménides, Zenón o Meliso, queda suficientemente demostrado que los atomistas no derivaron sus dos principios –los átomos y el vacío– *única y exclusivamente a partir de la afirmación del testimonio de los sentidos, en completa contraposición y haciendo caso omiso a los presupuestos eleáticos*, sino, justamente, gracias a su *inversión* mediante el *intelecto*. Así, por ejemplo, resume Bailey en su *locus classicus* el increíble avance atomista respecto del desafío eleático: "the great difficulty of Monism and even of the theory of Anaxagoras was how to derive from the original static mass of matter the phenomena of senseperception, separated things and motion. The Atomists by the introduction of the conception of the void felt that they had solved both these problems: empty space not merely separates pieces of matter, but it enables them to move[545].

d) ¿En qué sentido son los atomistas Demócrito y Leucipo "empiristas"? Primer intento

Nuestra explicación de la génesis del concepto de "vacío" a partir de la inversión de los dos argumentos eleáticos –contra la pluralidad, de Zenón, y contra el movimiento, de Meliso– nos permite ahora ofrecer una primera respuesta a la cuestión de la relación entre "racionalismo" y "empirismo", que ya dijimos en III.7.b que era más compleja de lo que podía parecer a simple vista. Ahora hemos visto que los atomistas Leucipo y Demócrito no se dedican a *afirmar única y exclusivamente el testimonio de los sentidos, en completa contraposición y haciendo caso omiso de los principios eleáticos, sino que pasan a través de ellos, y los integran, aunque invirtiéndolos mediante el "intelecto"*. Quizás valga la pena, llegados a este punto, formalizar esta lógica mediante el cálculo proposicional para poder apreciar esta sutil diferencia, que nos brindará la clave después también para dirimir la diferencia entre "materialismo" e "idealismo" en el mundo antiguo.

Sea:

S: debemos confiar en el testimonio de los sentidos

U: hay un único ser

[544] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 177.
[545] Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 134.

P: hay pluralidad

M: hay movimiento

V: hay vacío

Argumento "racionalista" de Zenón contra la pluralidad	Inversión "empirista" por parte de los atomistas
Axiomas: P ↔ V S ↔ P P ↔ ~U	Axiomas: P ↔ V S ↔ P P ↔ ~U
Premisa: U	Premisa: S
Corolarios: ~S, ~P, ~V,	Corolarios: M, V, ~U

Argumento "racionalista" de Meliso contra el movimiento	Inversión "empirista" por parte de los atomistas
Axiomas: M ↔ V S ↔ M M ↔ ~U	Axiomas: M ↔ V S ↔ M M ↔ ~U
Premisa: U	Premisa: S
Corolarios: ~S, ~M, ~V,	Corolarios: M, V, ~U

Esta simple tabla comparando las distintas formas de argumentar entre eleáticos y atomistas nos permite aislar y vislumbrar claramente que la diferencia del empirismo con el

racionalismo no reside tanto en *negar* determinados axiomas racionales –cosa que ambas escuelas de pensamiento, de hecho, *comparten* (P ↔ V, P ↔ V, P ↔ ~U, etc.)– sino antes bien en que, en caso de disputa entre afirmar una premisa racional o el testimonio de los sentidos, los unos deciden afirmar el primero, mientras que lo otros hacen lo propio con el segundo. El supuesto "empirismo" de los atomistas, por tanto, no es ni mucho menos *ir-racionalista*, sino que sigue unos preceptos tan "racionales" como los de los eleáticos, solo que *PARTE* de una premisa distinta. Extraemos esta precisa formulación, que nos será clave para redefinir este primer empirismo en el mundo antiguo (no como método, que sigue siendo "racional", sino como *punto de partida*), de Nietzsche: "el punto de partida de Demócrito y Leucipo son las afirmaciones de los eleatas. Sólo que Demócrito *parte* de la realidad del movimiento"[546]. Habiendo visto, aunque sea en un primer intento, de qué manera los atomistas Leucipo y Demócrito pueden ser catalogados como "empiristas" –y, por tanto, también, después como "materialistas"– ya que *parten* de la confianza en el testimonio de los sentidos, pasemos a ver ahora mediante la creación de qué nuevos principios serán capaces de reconciliarlos con los preceptos eleáticos. Esto es: con el dualismo de átomos y vacío.

e) Dualismo ontológico: átomos y vacío. Del *est* al *et*

El primer prejuicio del que debemos despojarnos para poder enfrentarnos a estos dos nuevos principios que promulgarán los atomistas Leucipo y Demócrito –los átomos y el vacío– es la suspicacia, desde antaño muy arraigada en la historia de la metafísica, de que el *monismo* tendría una mayor *capacidad explicativa* que cualquier *pluralismo* ontológico, incluido su versión más mínima, el *dualismo*. En tanto que pensar significa, en gran medida, *reducir* (la diferencia a lo mismo; lo múltiple a lo uno), a la metafísica le acaba costando incluso a veces contar hasta *dos*. Si esto no fuera así, sería difícil de explicar por qué el pensamiento predemocríteo tardó tanto en contemplar la mera posibilidad de que "todo está en todo" (Anaxágoras) que hay al menos "cuatro raíces" (Empédocles), en vez de reducirlas todas a una sola: el agua en Tales, lo indeterminado en Anaximandro, el aire en Anaxímenes, el fuego en Heráclito, o el ser en Parménides. En este sentido, al ojo de Cíclope del monismo (ya sea el *material* milesio o el *ontológico* eleático) le puede sorprender que Cicerón recoja que "Leucipo postuló lo pleno (*plenum*) y lo vacío (*inane*); Demócrito se le pareció a este respecto, aunque en lo demás fue más productivo"[547]. En efecto, ¿por qué debería haber solo dos principios-dominadores, y no cuatro (como en Empédocles), o infinitos (como en Anaxágoras)? El pluralismo siempre tiene que acabar respondiendo a este desafío, parecido al que

[546] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 145 (la cursiva es mía).
[547] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 541 [Cicerón, *Academica pr.* 11 37, 118], p. 520.

Aristóteles y Kant tuvieron que hacer frente cuando intentaron deducir que las categorías eran diez o doce. ¿Por qué detenerse allí? El desafío se complica teniendo en cuenta que el particular dualismo que propondrán Leucipo y Demócrito contempla, en uno de sus lados, al escurridizo y controvertido *no-ser*. Tal y como recoge Aristóteles: "algunos sostuvieron ambas teorías –la de que todo (πάντα) es uno (ἕν), si lo que es significa una cosa, mediante la afirmación de que existe lo que no es (ἔστι τὸ μὴ ὄν) – y la procedente de la dicotomía, mediante la postulación de magnitudes (μεγέθη) atómicas (ἄτομα)"[548]. ¿Cómo responder al reto monista de justificar el hecho de que los atomistas introduzcan una dicotomía o un dualismo en el Todo? Para empezar, a nosotros nos gustaría proponer desacomplejadamente por una vez que son los monistas los que tienen la pelota en su tejado y deberían explicar que Todo es reducible al Uno. Pues tal y como argumenta Deleuze, no hay ninguna razón para pensar que la naturaleza no se mueva por el *et* ("y") antes que por el *est* ("es"):

> La thèse épicurienne est tout autre : la Nature comme production du divers ne peut être qu'une somme infinie, c'est-à-dire une somme qui ne totalise pas ses propres éléments. Il n'y a pas de combinaison capable d'embrasser tous les éléments de la Nature à la fois, pas de monde unique ou d'univers total. *Phusis* n'est pas une détermination de l'Un, de l'Être ou du Tout. La Nature n'est pas collective, mais distributive ; les lois de la Nature distribuent des parts qui ne se totalisent pas. La Nature n'est pas attributive, mais conjonctive : elle s'exprime dans 'et', non pas dans 'est'. *Ceci et cela* : des alternances et des entrelacements, des ressemblances et des différences, des attractions et des distractions, des nuances et des brusqueries. La Nature est manteau d'Arlequin tout fait de pleins et de vides ; des pleins et du vide, des êtres et du non-être, chacun des deux se posant comme illimité tout en limitant l'autre. Addition d'indivibles tantôt semblables et tantôt différents, la Nature est bien une somme, mais non pas un tout. Avec Épicure et Lucrèce commencent les vrais actes de noblesse du pluralisme en philosophie[549]

Esto que argumenta Deleuze aquí sobre Epicuro y Lucrecio es aun más aplicable, en primera instancia, a Leucipo y Demócrito, tal y como ya indicamos en el epígrafe también deleuziano a esta sección, en el cual se apuntaba, además, que en los filósofos antinutaralistas, por no querer hacer un espacio al "vacío", el vacío se apodera de Todo. Como prefieren decir que "el ser *es* la nada" antes que aceptar la hipótesis mucho más plausible y menos contradictoria de que "hay el ser *y* la nada", su Ser o Uno es siempre frágil y se resquebraja por sí solo. En este apartado, así pues, vamos a partir del presupuesto deleuziano, mucho más pertinente para comprender los atomistas en particular y deseable para la metafísica en general, de que la naturaleza, como producción de diferencia, es antes conjuntiva que colectiva: una suma que no es totalizable,

[548] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 546 [Aristóteles, *Fís.* A 3, 187 a 1 (DK 29 A 22)], p. 526.
[549] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 308.

compuesta justamente de átomos y de vacío. Utilicemos ahora este marco hermenéutico para volver a los antiguos, ya sin pedir perdón ni permiso por su dualismo ontológico, y pensar a la manera griega el texto griego en la que es quizás la noticia más extensa acerca de los atomistas que albergamos, y que pertenece, como no podría ser de otra manera, de Aristóteles:

> Pues algunos de los antiguos pensaron que lo que es (τὸ ὂν) debe ser necesariamente (ἀνάγκης) uno (ἓν) e inmóvil (ἀκίνητον), ya que el vacío (κενὸν) no existe (οὐκ ὄν) y no podría haber movimiento (κινηθῆναι) sin un vacío (κενοῦ) existente separadamente (κεχωρισμένου) y, asimismo, no podría haber una pluralidad (πολλὰ) sin algo que separe los entes plurales (διαφέρειν). Y si alguien cree que el universo (πᾶν) no es continuo (συνεχὲς), sino que se compone de trozos divididos (διῃρημένον) en contacto mutuo (ἅπτεσθαι), esta opinión no difiere, sostuvieron, de la afirmación de que es plural (πολλὰ), no uno (μὴ ἓν) y está vacío (κενόν). Pues, si es divisible (διαιρετόν) en alguna de sus partes, no hay unidad (ἕν), y, por tanto, tampoco pluralidad (πολλά), sino que todo (ὅλον) es vacío (κενὸν). Si, por otro lado, es divisible en una parte y en otra no (πεπλασμένῳ), esta situación se parece a una ficción (ἐοικέναι). Porque ¿en cuanta cantidad es divisible, y por qué una parte del todo es así –plena (πλῆρές)– y otra parte está dividida (διῃρημένον)? Una vez más es igualmente necesario (ἀναγκαῖον) que no haya movimiento (κίνησιν)... Pero Leucipo creyó tener argumentos (λόγους) concordantes (ὁμολογούμενα) con la percepción sensorial (αἴσθησιν) y que no hacen desaparecer (οὐκ ἀναιρήσουσιν) el nacimiento (γένεσιν), la destrucción (φθορὰν), el movimiento (κίνησιν) o la pluralidad (πλήθος) de los entes (ὄντων). Concuerda (ὁμολογσας) con las apariencias (φαινομένοις) en este aspecto, pero a los que sostienen la Unidad (ἓν) les concede que no habría movimiento (κίνησιν) sin vacío (κενοῦ) y afirma que el vacío (κενὸν) es no-ser (μὴ ὄν) y que ninguna parte de lo que es es no-ser (μὴ ὄν) –porque lo que es en sentido estricto (κυρίως ὄν) está completamente lleno (παμπλῆρες ὄν). Pero un ser así, dice, no es uno (οὐχ ἕν); hay un número (πλῆθος) infinito (ἄπειρα) y son invisibles (ἀόρατα) a causa de la pequeñez (σμικρότητα) de sus partículas (ὄγκων). Se mueven (φέρεσθαι) en el vacío (κενῷ) (pues el vacío (κενὸν) existe (εἶναι) y cuando se juntan (συνιστάμενα), originan la llegada al ser (γένεσιν) y, cuando se separan (διαλυόμενα), causan la destrucción (φθοράν). Son operativas (ποιεῖν) y pasivas (πάσχειν) según el contacto que les acontezca tener (τυγχάνουσιν ἁπτόμενα) (el contacto no las hace unas (οὐχ ἓν εἶναι)) pero, cuando se componen (συντιθέμενα) y entremezclan (περιπλεκόμενα), generan algo (γεννᾶν). De lo que es verdaderamente (αλήθειαν) uno (ἑνὸς) no podría llegar a ser (γενέσθαι) la pluralidad (πλήθος), ni una unidad (ἕν) de lo que es verdaderamente (ἀληθῶς) una pluralidad (πολλῶν) –es imposible (ἀδύναντον)–. Pero, como Empédocles y algunos otros filósofos dicen que la acción se recibe a través de los poros (πόρων), de la misma manera, en su opinión, tiene lugar (γίνεσθαι) toda alteración (ἀλλοίωσιν) y toda pasión (πάσχειν): la disolución (διαλύσεως) y la destrucción (φθορᾶς) y, de manera similar, el crecimiento (αὐξήσεως), acontecen (γινομένης) cuando objetos sólidos se introducen (ὑπεισδυομένων στερεῶν) a través del vacío (κενοῦ)[550]

Vale la pena citar este largo pasaje *in extenso*, pues en él podemos ver confirmada por el propio Aristóteles nuestra hipótesis de que Leucipo derivó su dualismo ontológico de los átomos

[550] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 545 [Aristóteles, *De gen. et corr.* A 8, 325 a 2 (DK 67 A 7)], p. 525.

y el vacío *al invertirlos a partir* del testimonio de los sentidos. Así pues, el argumento que se desprende de esta larga cita se encuentra dividido en dos partes. En la primera, nos encontramos con un resumen archiconocido ya de los "signos" del ser para la "escuela eleática": "lo que es (τὸ ὂν) debe ser necesariamente (ἀνάγκης) uno (ἓν) e inmóvil (ἀκίνητον)" (Parménides); "el vacío (κενὸν) no existe (οὐκ ὄν) y no podría haber movimiento (κινηθῆναι) sin un vacío (κενοῦ)" (Meliso); tampoco "podría haber una pluralidad (πολλὰ) sin algo que separe los entes plurales (διαφέρειν) o fuera divisible (διαιρετόν) en alguna de sus partes o estuviera compuesto de trozos divididos (διῃρημένον) en contacto mutuo (ἅπτεσθαι)" (Zenón). El "universo" (πᾶν) tiene que ser, por tanto, "continuo" (συνεχὲς), pues sino: "¿por qué una parte del todo estaría plena (πλῆρές) y otra dividida (διῃρημένον)" (Empédocles)? Al final de este resumen de los principios eleáticos vemos, de nuevo, como *la pluralidad* (πολλὰ), *el movimiento* (κίνησιν) *y el vacío* (κενόν) *forman un todo lógicamente indisoluble*. Y es en este preciso instante que se acomete la inversión atomista. En la segunda parte del resumen aristotélico, pues, el estagirita intentará desarrollar el dualismo ontológico de Leucipo –átomos y vacío– tomando aquellos presupuestos eleáticos (y desechando otros) que le permitan reconciliar el testimonio de los sentidos (la pluralidad y el movimiento). "Tanto racionalismo como sea posible, tanto empirismo como sea necesario" podría rezar el lema de los atomistas. En este sentido, es importante que sea el propio Aristóteles quien señale que "Leucipo creyó tener argumentos (λόγους) concordantes (ὁμολογούμενα) con la percepción sensorial (αἴσθησιν)". En lo que sigue, por tanto, la argumentación aristotélica se *desdobla en dos subsecciones*. Por una parte, *lo que Leucipo adopta del testimonio de los sentidos*, y es que "concuerda (ὁμολογσας) con las apariencias (φαινομένοις) el nacimiento (γένεσιν), la destrucción (φθορὰν), el movimiento (κίνησιν) o la pluralidad (πλήθος) de los entes (ὄντων)". Por otra parte, *es también crucial señalar que "a los que sostienen la Unidad* (ἓν) *les concede* que no habría movimiento (κίνησιν) sin vacío (κενοῦ) y que el vacío (κενὸν) es no-ser (μὴ ὄν) y que ninguna parte de lo que es es no-ser (μὴ ὄν) –porque lo que es en sentido estricto (κυρίως ὄν) está completamente lleno (παμπλῆρες ὄν)". Detengámonos por un momento ahora en esta fundamental reformulación del concepto de "vacío" acometida por Leucipo. Uno podría pensar que si los atomistas pretenden postular el "vacío" como principio-dominador (cosa que necesitan para salvaguardar la pluralidad y el movimiento en la percepción sensible), les bastaría con afirmar, como vimos en los pitagóricos, que el "vacío" (κενὸν) "existe" (εἶναι)). Y así lo hacen, pero también añaden una segunda formulación sobre el concepto de "vacío" que parece, prima facie, en directa contradicción con la primera, y es que el "vacío" (κενὸν) *es* "no-ser" (μὴ ὄν). A partir de ahora vamos a llamar a esta aparente transgresión del principio de no-contradicción *la aparente paradoja sobre el no-ser del vacío* en los atomistas: puesto que "existe" (εἶναι) pero es "no-ser" (μὴ ὄν). Y para

dilucidarla necesitaremos pasar a los dos fragmentos más importantes respecto al dualismo ontológico de átomos y vacío en los atomistas, que vuelven a ser, de nuevo, de Arsitóteles.

f) Las tres oposiciones fundamentales: ser/no ser, algo/nada, lleno/vacío. "El vacío no es menos que el cuerpo, y el ser no es más que es el no ser"

> Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos (στοιχεῖα) son lo lleno (πλῆρες) y lo vacío (κενὸν), a los cuales llamaron ser (ὂν) y no ser (μὴ ὄν), respectivamente. El ser (ὄν) es lleno (πλῆρες) y sólido (στερεόν); el no ser (μὴ ὄν) es vacío (κενόν) y sutil (μανόν). Como el vacío (κενὸν) existe no menos que el cuerpo (σώματος), se sigue que el no ser (μὴ ὄντος) existe (εἶναι) no menos que el ser (ὂν). Juntos los dos, constituyen las causas (αἴτια) materiales (ὕλην) de las cosas existentes (ὄντων). Y así como quienes hacen una (ἓν) sola la sustancia (οὐσίαν) fundamental (ὑποκειμένην), derivan (γεννῶσι) las otras cosas de las modificaciones sufridas (πάθεσιν) por aquélla, y postulan la rarefacción (μανὸν) y la condensación (πυκνὸν) como origen (ἀρχὰς) de tales modificaciones, así también estos hombres decían que las diferencias (διαφορὰς) entre los átomos son las causas (αἰτιας) que producen las otras cosas. Según ellos, dichas diferencias son tres: forma (σχῆμά), orden (τάξιν) y posición (θέσιν); el ser (ὂν), dicen, sólo difiere (διαφέρειν) en 'ritmo (ῥυσμῷ), contacto (διαθιγῇ) y revolución (τροπῇ)'; 'ritmo' corresponde a la forma, 'contacto' al orden y 'revolución' a la posición: porque A difiere de N en la forma, como AN de NA en el orden, y Z de N en la posición [551]

Es importante leer esta última cita de la *Metafísica* de Aristóteles en conjunción con otra de un tratado perdido del mismo autor –*Sobre Demócrito*–, pero que es resucitada por Simplicio y desarrolla la anterior en la misma línea:

> Demócrito... denomina al espacio τόπον con los siguientes nombres: 'el vacío' (κενῷ), 'nada' (οὐδενὶ) y 'lo infinito' (ἀπείῳ), mientras que a cada sustancia (οὐσιῶν) individual (ἑκάστην) la llama 'algo' (δενὶ), 'lo compacto' (ναστῷ) y 'lo ente' (ὄντι). Cree que las substancias (οὐσίας) son tan pequeñas (μικρὰς) que son capaces de eludir nuestros sentidos (αἰσθήσεις), aunque poseen toda clase de formas (μορφὰς), figuras (σχήματα) y diferencias (διαφορά́ς) de tamaño (μέγεθος). De este modo, puede él, partiendo de ellas como si fueran elementos (στοιχείων), producir por agregación tamaños perceptibles a nuestros ojos y a los demás sentidos[552]

En estas dos importantes noticias de los peripatéticos, fundamentales para la historia de nuestro tema, se desprenden una serie de oposiciones que quizás se vislumbrarán más nítidamente mediante una tabla:

---

[551] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 555 [Aristóteles, *Met.* A 4, 985 b 4 (DK 67 A 6)], p. 533.
[552] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 556 [Aristóteles, *Sobre Demócrito, ap. Simplicium, De Caelo* 295, 1 (DK 68 A 37)], pp. 533-4.

ser (ὂν)	no ser (μή ὄν)
algo (δεν)	nada (οὐδεν/μηδέν)
lleno (πλῆρες) cuerpo (σώματος)	vacío (κενόν)
denso/condensación (πυκνὸν) sólido (στερεόν)	sutil/rarefacción (μανόν)
compacto (ναστον)	infinito (ἄπειρον)

Antes de entrar en el *contenido* de las oposiciones de la tabla, atengámonos por un momento a la *forma* que se desprende de las dos noticias anteriores. Desechemos para empezar los particulares términos peripatéticos con los que Aristóteles y Simplicio ya pretenden prefigurar un marco hermenéutico para pre-comprender de qué están hablando los atomistas Leucipo y Demócrito. Me refiero, por ejemplo, a términos cargados de metafísica como: "elementos" (στοιχεῖα), "causas" (αἴτια) "materiales" (ὕλην) y "sustancia" (οὐσιῶν) "individual" (ἑκάστην). Una vez *vaciados* de todos estos *pre-juicios* metafísicos, vemos que hay fundamentalmente dos *formas* de postular y razonar para dos dualistas ontológicos, proto- "empiristas" y "materialistas", como Leucipo y Demócrito. La primera es la *enunciación de una serie de oposiciones*, tal y como se puede ver en la tabla. Este particular *estilo* no nos puede sorprender ya, gracias al marco hermenéutico que nos ha proporcionado antes Deleuze en 7.f de sustituir el *est* por el *et*. "Hay esto *y* aquello" es la manera particular de proceder para todos aquellos pensadores que vean en la naturaleza una "conjunción antes que un colectivo", o una "suma no totalizable". Sin embargo, en las primeras líneas de la primera noticia de Aristóteles también aparece la que representa *la segunda forma* de proceder para los atomistas Leucipo y Demócrito, a la cual vamos a llamar como "*no ser más que*" (οὐθὲν μᾶλλον τοῦ εἶναι) o "*no ser menos que*" (οὐδὲ ἔλαττον τοῦ εἶναι). Esta particular forma de pensar se puede ver en las dos sentencias que recuperamos ahora y que, como van a determinar en gran medida nuestra *propia* forma de pensar en todo lo que sigue a todos los niveles (no solo *ontológicos*, sino también *éticos*, *si es que no son lo mismo*), vale la pena traducir las frases enteras, en vez de palabra por palabra, como estamos acostumbrados, pues nos interesa en este caso sus *formulaciones*: "el ser no existe más que el no ser" (οὐθὲν μᾶλλον τό ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν) y, también, "el vacío existe no menos que el cuerpo" (οὐδὲ τὸ κενὸν [ἔλαττον] τοῦ σώματος). A estas dos formulaciones hay que añadir una tercera, que quizás representa el fragmento más famoso por lo que respecta a la filosofía de los atomistas, aunque no se encuentra exactamente de la misma manera en las dos noticias anteriores: "algo no existe más que nada" (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν

εἶναι)[553]. Como acabamos de anticipar, esta particular forma de pensar –*no ser ni más ni menos que algo, el ser*– no solo representa el corazón del modo de pensar atomista, sino también una *deconstrucción* de la renegación fundacional de la nada en Parménides y, como tal, un principio no solo *ontológico*, sino también *ético* y *materialista* que nos va a guiar en lo que sigue a nuestra propia forma de pensar. En efecto, creemos que el uso del término "deconstrucción" no es aquí baladí, ni un anacronismo del todo, y tiene que caer con todo su peso, pues al señalar que "la nada *no es menos* que el ser" podemos ver claramente aquello que dice Derrida de que, *cuando se deconstruye algo* (en este caso, la renegación de la *nada* por parte de los eleáticos), se hacer por algún tipo de sentimiento de *justicia*. "Deconstrucción *es* justicia" –dice él[554].

La filosofía no puede en sí y por sí misma, *sola*, cambiar el mundo o *hacer justicia*. Creer lo opuesto no solo ha conducido las más de las veces –y por desgracia sigue conduciendo– a las más fatuas inflaciones del pensamiento y del idealismo, sino más fundamentalmente a la creencia psicótica y narcisista de que "la palabra *es* la cosa". La forma más sencilla de distinguir a un psicótico de un neurótico es que el primero delira con que la palabra *hace* efectivamente a la cosa, mientras que el segundo sabe demasiado bien que hay una brecha insalvable entre comerse un trozo de papel donde pone "hamburguesa" y una hamburguesa efectivamente real. En su psicogénesis de los "Estadios de desarrollo del principio de realidad", el muy injustamente olvidado e infravalorado psicoanalista Ferenczi descubre la etiología de esa creencia psicótica en el "período de omnipotencia mediante palabras mágicas". Esto no ocurre sin fundamento sino porque "cuando el niño realmente formula sus deseos en palabras, quienes lo rodean se apresuran a realizarlos. El niño entonces piensa que realmente mantiene sus capacidades mágicas"[555] de que *la palabra hace efectivamente a la cosa*. El niño dice "mamá", "agua", "comida" y la cosa-en-sí se le aparece sin que él haya movido un solo músculo. La filosofía, en sí misma enemiga de cualquier forma de mistificación, no puede caer en este tipo de regresiones infantiles megalómanas y creer que puede cambiar el mundo o hacer justicia idealistamente solo mediante conceptos. Esto quiere decir que el objetivo de la filosofía tiene que ser *más humilde*, pero no que no sea importante o fundamental. En este sentido, la formulación de Heidegger es quizás la más afortunada en este caso: la filosofía *abre caminos* (en el pensamiento). Pero en tanto que la filosofía piensa el ser (efectivamente real),

---

553 Bernabé, "Los primeros atomistas", *Fragmentos presocráticos*, XIV [Atom. 6, 68 B 156 DK], p. 439 (traducción modificada).

554 Derrida, "Force of law: The "mystical foundation of authority"", Cornell, Rosenfeld y Carlson (eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*, p. 15.

555 Ferenczi, "Estadios de desarrollo del principio de realidad", *Sexo y psicoanálisis*, p. 147. Y añade: "es este estadio del sentido de realidad al que parecen regresar los pacientes obsesivos cuando no pueden ser disuadidos del sentimiento de omnipotencia de sus pensamientos o de sus fórmulas verbales, y colocan, como lo demostró Freud, al pensamiento en lugar de a acción. En la superstición, en la magia y en los cultos religiosos, esta creencia en el poder irresistible de ciertas plegarias, insultos o fórmulas mágicas, que con sólo pensarlas interiormente o bien expresándolas en alta voz es suficiente para que actúen, desempeña un enorme papel" (ibid.)

depende de este, en última instancia, y de la relación con su "pastor" (el *Dasein* humano), el que esos caminos *se recorran efectivamente*[556]. Sin Marx, por ejemplo, el "comunismo" no podría haber sido pensado como una *posibilidad real* para los pueblos e individuos, pero entre pensarlo y realizarlo plenamente hay un trecho. La filosofía, entonces, no hace justicia *directamente* en el mundo, sino solo *mediatamente*, a través de los conceptos. En tanto en cuanto los conceptos no tienen un *peso igual* en la historia del pensamiento, sino que algunos son vilipendiados, menospreciados o excluidos en pos de otros (que se convierten entonces en jerárquicamente dominantes), la deconstrucción se basa en la creencia de que, haciendo justicia a aquellos conceptos, se abre un camino para empezar a ejecutarla también en todos aquellos sujetos y prácticas que son representados por aquellos. Es en este preciso sentido que tiene valor la formulación desarrollada por los atomistas de que la nada o el vacío "*no son más que*" (οὐθὲν μᾶλλον τοῦ εἶναι) o "*no son menos que*" (οὐδὲ ἔλαττον τοῦ εἶναι) el ser y el ente.

Para reforzar este argumento, tomemos a eso que llamamos como "*historia* de la filosofía" según el fragmento de Heráclito que dice: "*el tiempo* es un niño que juega a los dados" (αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων)[557]. Imaginemos ahora a toda esa maraña de conceptos que representa la "historia de la filosofía" como un *patio de colegio donde los niños juegan*. Entonces podría parecer, como en la cita de Critchley (que no podemos parar de repetir), que "from Parmenides to Heidegger, philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"[558]. En efecto, cuando desde Elea hasta Freiburg no se deja de repetir que "el ser es lo más *digno* de ser preguntado", lo más "general" y a la vez lo más "fundamental", etc., se encumbra a *uno* de estos niños, al que se pone como *dominante*, frente a los *otros* (ἕτερος: el "gordito", el "marica", el "gafotas", etc.), que son engullidos o excluidos por este Uno (ἓν). Por el contrario, cuando los atomistas se atreven a plantear que la nada o el vacío "no son ni más ni menos que" el ser, no solo abren la posibilidad de que pueda haber otros niños jugando en la "historia de la filosofía", sino que los ponen al *mismo nivel*. Al deconstruir la renegación fundacional de la "nada" por parte de Parménides, no se hace justicia *directamente* en el mundo, pero sí *mediatamente* a través de todos aquellos sujetos y prácticas que han sido *asociados* con el "vacío", seguramente el concepto más despreciado y excluido de la historia de la filosofía occidental[559]. En este sentido, la formulación "no ser ni más ni menos que", empleada por los atomistas Leucipo y Demócrito, nos ofrece no

[556] Heidegger, *Caminos de bosque*.
[557] Bernabé, "Heráclito de Éfeso", *Fragmentos presocráticos*, VII [Her. 96, fr. 93 Marc. (B 52 DK)], p. 212-3.
[558] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.
[559] En otro lugar he justificado que estos sujetos que han sido históricamente asociados a la "nada" a partir de la renegación fundacional de Parménides, son tres: lo femenino, lo popular y lo bárbaro: Porta Caballé, "El vacío del populismo latinoamericano frente a la ontología política europea", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), pp. 63-74.

solo un principio *ontológico* pluralista, sino también *ético*, que nos va a guiar durante el resto de este trabajo. Esta formulación tiene, además, una ventaja añadida, y es que, en busca de la "justicia", no parte de la "igualdad" o de la "identidad" (como vimos antes en el caso de Empédocles). Le basta con que algo "no sea más ni menos que" otra cosa, permitiendo y garantizando así, la *diferencia*.

Sin embargo, hasta ahora solo hemos visto que esta formulación "no ser más ni menos que" empleada por los atomistas Leucipo y Demócrito es *más justa* que el monismo de los eleáticos, pero aun carecemos del argumento que justifique *por qué* el dualismo debería ser "más justo" no solo *éticamente*, sino también *ontológicamente*. Y es en este preciso instante que tenemos que volver al juego de palabras al que hicimos alusión antes en 7.c sobre el fragmento "algo no tiene más existencia que nada" (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι). Voelke (como Dumont) aceptan el desafío de leer este fragmento al pie de la letra. A partir de la lectura de algunos versos de Alceo y de Filopón, Voelke parece convencida de que δὲν es un arcaísmo que significa "alguna cosa"[560]. Pero ya dijimos entonces que δὲν es un vocablo que no existe en griego antiguo, sino que se trata más bien de una *broma* o un *juego de palabras* resultante de sustraer el prefijo negativo "no-" (μη-) a la palabra "nada" (μηδὲν). Marzoa recomienda que esta "tesis característica de Demócrito" debería traducirse literalmente como "'no más es la ada que la nada' (como si en castellano dijésemos 'la ada', frente a 'la nada')[561]. Como ya señalamos, esta broma no tiene tanto sentido como en inglés ("*no*-thing is as much as any *thing*") o en alemán ("Das *N*-ichts existiert ebenso sehr wie das *Ichts*"). También dijimos que Aristóteles se toma muy en serio la supuesta transgresión del principio de no-contradicción al equivaler la "nada" (μηδὲν) a "lo que no es" (μή ὄν), y luego añadir que es "tanto como alguna cosa" (δὲν), pero que en realidad se trata más bien de un juego de palabras. Ahora, sin embargo, estamos en disposición de ver que se trata de una *broma muy seria* pues su contenido es la *inversión de la negación en afirmación*, que pone en tela de juicio el "principio" de cualquier "dialéctica". Y es que, con esta sencilla frase, Demócrito subvierte toda futura "dialéctica" idealista (por descontado la de Platón, pero muy especialmente la de Hegel) y sienta las bases de cualquier "materialismo" por venir que sea digno de ese nombre.

g) Crítica materialista al "principio" de la dialéctica hegeliana: "la nada no es menos que algo"

En un momento veremos por qué en la segunda mitad del s. XX *coincide* la recuperación del atomismo antiguo –como ya hemos ido viendo, a partir de Althusser, Derrida, Deleuze, etc.– junto a una crítica furibunda a la "dialéctica" hegeliana (por parte de estos mismos autores). En

[560] Voelke, "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3) pp. 345-6.
[561] Marzoa, *Historia de la filosofía (Vol. 1)*, p. 59.

efecto, la oposición entre atomismo y el hegelianismo, así como entre el "materialismo aleatorio" y la dialéctica idealista, representa una de las repulsiones más fervorosas en la historia de la filosofía occidental, hasta el punto de que el ensalzamiento de uno suele conducir casi irrevocablemente a la degradación del otro, y viceversa. En efecto, como recuerda Diógenes Laercio a propósito de los epicúreos: "desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados alas cosas"[562]. En un momento veremos cómo una de las razones principales de este juego de suma cero entre agua y aceite se debe a que el atomismo es, fundamentalmente, una filosofía *a-teleológica,* pero ahora queremos explorar lo que esta también tiene de *an-árquica*, en contraposición a Hegel. Por nuestra parte, consideramos acertado en su mayor parte el *espíritu filosófico* de la crítica posfundacional francesa a la "dialéctica" mencionada más arriba, aunque no siempre a su *letra*. En efecto, al otro lado del Atlántico, la filosofía anglosajona ha ido desarrollando, a finales del s. XX y principios del XXI, una nueva concepción, mucho más rigurosa, compleja y sofisticada, de la filosofía de Hegel. El colapso de lo que se había llamado hasta entonces, no por casualidad, *atomismo* lógico (Russell, Wittgenstein y el "círculo de Viena": Carnap, Ayer, etc.) provocó, a partir de la crítica al "mito de lo dado" de Sellars, que la filosofía ahora llamada *post*-analítica regresara a donde todo había comenzado, revisitando su crítica (ahora considerada quizás demasiado excesiva o injustificada) a Hegel. Si Russell abre su *The Philosophy of Logical Atomism* proponiendo que "the logic which I shall advocate is atomistic, as opposed to the monistic logic of the people who more or less follow Hegel"[563], este arco argumental se cerrará cuando Sellars, en contra del *atomismo* lógico, redescubra a Hegel como ese "gran enemigo de lo inmediato"[564]. (Como seguimos viendo, el atomismo y el hegelianismo son vasos comunicantes, de tal forma que uno sube cuando el otro baja, y viceversa, también en el caso de la lógica y la filosofía analítica anglosajonas). A partir de Sellars, entonces, y todo lo que se conoce como la "escuela de Pittsburgh" (McDowell, Brandom, etc.) empieza una nueva ola de *neo-hegelianismo* (Pippin, Pinkard, etc.) que pone el listón más alto a la hora de comprender (y criticar, si se quiere) a Hegel, alejándolo de la concepción tradicional que lo ha visto siempre como un mero planlogicista, racionalista, determinista, idealista, inmanentista y reaccionario autoritario, defensor del Estado prusiano. Esto ha hecho que, de rebote, se vea a veces ahora a la crítica posfundacional francesa a Hegel como la simplificación de un "muñeco de paja" y que, para subvertirlo, no sea

562 Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.31, p. 524.
563 Russell, *The Philosophy of Logical Atomism*, p. 59.
564 En realidad, la posición de Sellars respecto de Hegel es un poco más matizada: "[the framework of givenness] has been so pervasive that few, if any, philosophers have been altogether free of it; certianly not Kant, and, I would argue, note ven Hegel, that great foe of 'immediacy'" (Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, p. 14). Y después añade: "I have arrived at a stage in my argument which is, at least prima facie, out of step with the basic presuppositions of logical atomism" (ibid. p. 44).

tan fácil como meramente substituir la identidad por la diferencia, la necesidad por la contingencia, y desechar nociones como la de *telos* o "síntesis" (*Aufhebung*). En este sentido, el espíritu de esas críticas a Hegel es el acertado, pero la crítica a este "nuevo Hegel" *aun queda por hacer*, y es lo que nosotros ahora humildemente nos propondremos a partir de Demócrito en lo que sigue. Para resumir nuestra intención en una sola frase, las *intuiciones* posfundacionales francesas son las *acertadas* (hay, efectivamente, *un problema* en la "dialéctica" de Hegel, y el atomismo representa la clave de bóveda o la palanca arquímedea para subvertirlo) pero hay que *justificarlo correctamente*, integrando los nuevos hallazgos para que la crítica sea realmente *justa* y dé una estocada efectivamente a su objetivo. Si los neo-hegelianos post-analíticos han elevado el listón, por tanto, en su defensa a Hegel, esto quiere decir que los anti-hegelianos post-fundacionales debemos hacer lo propio en nuestra crítica a la "dialéctica". Y, como siempre que toca hacer algo realmente *nuevo*, hay que dar algunos *pasos atrás*, de forma cada vez más originaria y fundamental. El punto de partida insoslayable de nuestra "nueva" crítica a Hegel es, por tanto, regresar a la disputa con su antaño amigo de juventud (Schelling) –que representa, a su vez, la condición de posibilidad de todas las críticas posfundacionales francesas a la "dialéctica", aunque siempre de manera oculta, olvidada, (casi) nunca explícitamente mencionada. Para explicarla correctamente, tomemos ahora como ejemplo la serie de "negaciones determinadas" que tienen lugar tanto en la *Fenomenología del espíritu* como en la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

Fenomenología del espíritu[565]:

> Conciencia: certeza-sensorial, percepción, fuerza y entendimiento;
> Autoconciencia: dominación y servidumbre; estoicismo, escepticismo y conciencia desdichada;
> Razón: la razón que observa, la realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma, la individualidad que es real en y para sí misma;
> Espíritu: el espíritu verdadero (la eticidad), el espíritu extrañado de sí (la cultura); el espíritu cierto de sí mismo (la moralidad)
> Religión: religión natural, religión-arte, religión manifiesta
> Saber absoluto

Ciencia de la lógica (Vol. I: La lógica objetiva; Libro I: La doctrina del ser)[566]:

> Determinidad (cualidad)
> Ser: ser, nada, devenir
> Estar: estar en cuanto a tal, determinidad, infinitud (cualitativa)
> Ser-para-sí: ser para sí en cuanto a tal, el uno, atracción

[565] Para resumir, tomo como esquema el índice del libro: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 49-53.
[566] Lo mismo: Hegel, *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, pp. 5-9.

Magnitud (cantidad)

Cantidad: pura, magnitud continua y discreta, delimitación de la cantidad
Cuanto: número, cuanto extensivo e intensivo, infinitud cuantitativa
La relación enantitativa: relación directa, inversa, de potencias

Medida

La cantidad específica: el cuanto específico, la regla, relación de cualidades
Relación de medidas subsistentes de suyo: relación de medidas subsistentes de suyo, línea nodal de relaciones de medida, lo carente de medida
El devenir de la esencia: la indiferencia, lo subsistente de suyo, el brotar de la esencia (…)

Con este breve resumen esquemático de los índices de los dos monumentales trabajos de Hegel no pretendemos hacer una crítica, que se suele encontrar en la mayoría de los escritores franceses antes mencionados, a la "lógica dialéctica". Sabemos perfectamente que el esquema "tesis – antítesis – síntesis" es una simplificación hecha por los manuales de filosofía que ni tan siquiera es una invención genuina de Hegel (sino de Fichte), y no muy utilizada especialmente por aquel. Los tiros tampoco van dirigidos hacia la "trinidad", ni al hecho de que el "tercer término" represente siempre en cada caso una simultánea "cancelación y superación" (*Aufhebung*) de los dos anteriores –tal y como desarrolla Adorno en su *Dialéctica negativa*, una "contradicción sin reconciliación", así como la define él[567]. Tampoco nos centraremos, por último, en el hecho de que cada movimiento dialéctico, cada *negación* se encuentre *determinada* por las precedentes, pues también sabemos que la "necesidad", en Hegel, no es la propia de ningún determinismo mecánico, sino un "producto retroactivo de la contingencia"[568]. No, nuestra crítica será distinta en naturaleza. Apuntada por primera vez explícitamente en las lecciones de Berlín de Schelling (especialmente el invierno de 1841/2), nos llevará a encontrar como precursor el fragmento de Demócrito, donde ya había sido rematada. En dichas lecciones, cuyas transcripciones estudiantiles durante largo tiempo pasaron inadvertidas debido a sus precios excesivos, se han recuperado ahora pues contienen el germen de apuntar al verdadero talón de Aquiles del "sistema" hegeliano: su noción de "principio".

Hegel es plenamente consciente de que se lo juega todo en este primer momento, tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica*, pues si todo el "sistema" tiene que ser derivado *lógicamente* en adelante, de tal forma que a cada negación determinada le siga *necesariamente* la siguiente (tal y como se puede ver en los dos índices representados más arriba), todo depende de que el "principio" de este proceso esté completamente justificado. Si, por el contrario, no lo está, todo el edificio se derrumbaría. Seguramente por esta razón, Hegel introduce, antes de empezar con todos los

[567] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 142.
[568] Zizek, *The Most Sublime Hysteric*, pp. 21 y ss.

movimientos reflexivos ("Ser – Nada – Devenir…" etc.), una primera sección titulada "¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?". Allí Hegel pretende buscar el "inicio absoluto" del "saber puro": un "fundamento" "sin presuposiciones", una "inmediatez simple", que solo puede encontrar, por tanto, en el "ser puro"[569]. La *Fenomenología del espíritu* empieza de la misma manera: con la *inmediatez*, esta vez, de la "conciencia". ¿Cómo empieza este otro libro de Hegel? Señalando con el dedo: "esto", "aquello", "ahora", etc. Al buscar la "inmediatez pura" mediante "indexicales", la "certeza-sensorial" –la que representa la *primera* "forma de la conciencia"– se enreda consigo misma al darse cuenta de que necesita la *mediación* del concepto para referirse a la cosa que "íntimamente quiere decir"[570]. Heidegger cuenta la anécdota de un conserje que entra a limpiar una clase en la universidad por la noche, y ve escrita en la pizarra: "*Ahora* es de día"; la borra y escribe en su lugar: ¡*Ahora* ya no!". Esta anécdota representa a la perfección el problema de tomar a la *inmediatez* como "principio", para Hegel, y la razón por la cual esa tiene que necesariamente "sublarse" (*Aufhebung*) en la *mediación* del concepto. Sin embargo, incluso partiendo de la premisa de que el "inicio absoluto" de la filosofía lo represente el "ser puro", ya podemos hacer una primera crítica al hecho de que este sea tomado como una "inmediatez simple". En efecto, en el seno de la palabra "ser" ya se encuentra la disputa, por ejemplo, entre Hegel y Heidegger, por su sentido: mientras que para el primero el "ser" representa la "inmediatez indeterminada", para el segundo significa una "mediación determinada"[571]. Así ya vemos que, incluso asumiendo el "puro ser" como "inicio absoluto" de la filosofía, estaría aun por ver y es una cuestión por lo menos disputable que este represente la "inmediatez simple". No solo esto, sino que Schelling añade una segunda crítica al supuesto "principio" de la *Ciencia de la lógica*: el ser (entendido justamente como *identidad* entre sujeto y objeto) es pre-conceptual, pre-consciente y pre-reflexivo, y no puede, por tanto, ser desplegado en una serie de movimiento reflexivos, tal y como pretende Hegel. De esta manera resume Houlgate –el máximo exponente de la interpretación "metafísica" de Hegel actualmente– la disputa con Schelling sobre el "ser" como "principio":

> From Schelling's point of view, Hegel thus perpetrates a double deception at the beginning of his *Logic*. He pretends that the concept of pure being is something that moves itself, when it would in fact lie completely immobile if it were not for the thinking subject; and he pretends that the *Logic* is driven forward by a necessity immanent within the concept of pure being alone, although it obviously has a goal that it is striving toward, namely real being[572]

[569] Hegel, *Ciencia de la lógica (Vol. 1)*, p. 215.
[570] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 163.
[571] Heidegger, "Seminar in Le Thor 1969 [6 September]", *Four Seminars*, p. 49.
[572] Houlgate, "Schelling's Critique of Hegel's 'Science of Logic'", *The Review of Metaphysics*, 53(1), p. 115.

Recientemente, estudiosos de Schelling tales como Frank han puesto en valor la largamente olvidada crítica a Hegel, y sustituyendo el idealismo (*Idealgrund*) del segundo por el materialismo (*Realgrund*) del primero, la Razón (*Vernuft*) por la voluntad (*Wille*), y el pensamiento (*Denken*) por la *praxis*, han resucitado el fundamento oculto de la particular síntesis que acometió Marx con el "materialismo dialéctico". La ligazón de Schelling en particular, y de cualquier crítica a la dialéctica idealista de Hegel en general, con el *materialismo*, queda por lo tanto clara más allá de cualquier duda. Pues tal y como dice el propio Schelling:

> "There is nothing in the *Logic* that could change the world. The transition must proceed from thinking, but requires a practical impulse. In thinking, however, there is nothing practical; the concept is purely contemplative and relevant only to the realm of necessity. But we are concerned here with something that lies outside necessity, with something willed"[573]

Sin embargo, sean tan interesantes como fueren las dos críticas anteriores a la dialéctica hegeliana –una, por parte de Heidegger, y la otra, por parte de Schelling– y que sirven para problematizar, disputar y abrir el supuesto "principio" de la *Ciencia de la lógica*, nosotros ahora vamos a ensayar una tercera (justamente a partir de la sentencia de Demócrito), que creemos mucho más radical y fundamental. Y es que ahora nos damos cuenta de que, en realidad, las dos críticas anteriores guardarían de hecho un *pacto tácito* con la posición que dicen criticar. Y es que ambas mantienen al "ser" como "principio" de la filosofía, aunque Hegel lo entienda como *inmediato* y *determinado*, Heidegger como *mediado* e *indeterminado*, y Schelling, como *pre-reflexivo*. La sentencia de Demócrito, por el contrario, nos dice otra cosa bien distinta, y es que no habría Un Único "principio" (el ser), sino, por lo menos, *dos* (el ser y el no ser). (Un "doble principio", valga la pena decir, que casa justamente con la forma en la que hemos empezado este capítulo sobre el "vacío" en la Edad Antigua, planteando la cuestión del inicio como *in-decidible* entre el "principio mitológico" (de los pitagóricos) y el "origen racional" (a partir de Anaxímenes). Recordemos lo que nos decía Demócrito: "algo no existe más que nada" (μὴ μᾶλλον τὸ ἢ τὸ μηδὲν εἶναι). Y quien mejor ha visto recientemente esta vinculación entre la sentencia de Demócrito y la crítica a toda dialéctica idealista (no solo a la de Platón, sino especialmente a la de Hegel) es Zizek, quien hace del δὲν atomista justamente el hilo conductor de su *magnum opus*: *Less Than Nothing*.

> Obscurantist idealists like to vary the motif of 'almost nothing': a minimum of being which nonetheless bears witness to divinity ('God is also present in the tiniest speck of dust...'). The materialist answer to this is the *less than nothing*. The first to propose this answer was Democritus,

[573] Citado en: Frank, "Schelling's Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics", *Idealistic Studies*, 19(3) [Schelling, *Sämmtliche Werke,* Vol. 10, p. 153; Vol. 11, p. 565], pp. 255-6.

the father of Ancient Greek materialism (and also, incidentally, one of the first to formulate the principle of equality –'Equality is everywhere noble', as he put it). To express this 'less than nothing', Democritus took recourse to a wonderful neologism *den* (first coined by the sixth-century-BC poet Alcaeus), so the basic axiom of his ontology is: 'Nothing is no less than Othing': or, as the German translation goes, 'Das Nichts existiert ebenso sehr wie das Ichts'. [This translation probably relies on Meister Eckhart, who had already coined 'Ichts' as a positive version of 'Nichts'; i.e., the void in its positive/generating dimension –the *nihil* out of which every creation proceeds. What Eckhart saw was the link between the subject and negativity]. It is crucial to note how, contrary to the late Wittgensteinian thrust towards ordinary language, towards language as part of a life world, materialism begins by violating the rules of ordinary language, by thinking against language. (Since *med'hen* does not literally mean 'nothing'; but rather 'not-one', a more adequate transposition of *den* into English would have been something like 'otone' or even 'tone').

The Ancient Greeks had two words for nothing, *meden* and *ouden*, which stand for two types of negation: *ouden* is a factual negation, something that is not but could have been; *meden* is, on the contrary, something that in principle cannot be. From *meden* we get to *den* not simply by negating the negation in *meden*, but by displacing negation, or, rather, by supplementing negation with a subtraction. That is to say, we arrive at *den* when we take away from *meden* not the whole negating prefix, but only its first two letters: *meden* is *med'hen*, the negation of *hen* (one): not-one. Democritus arrives at *den* by leaving out only *me* and thus creating a totally artificial word *den*. *Den* is thus not nothing without 'no'; not a thing, but an *othing*, a something but *still within the domain of nothing*, like an ontological living dead, a spectral nothing-appearing-as-something. Or, as Lacan put it: 'Nothing, perhaps? No –perhaps nothing, but not nothing'; to which Cassin adds: 'I would love to make him say: *Pas rien, mais moins que rien* (*Not nothing, but less than nothing*)' –*den* is a 'blind passenger' of every ontology. As such, it is 'the radical real'; and Democritus is a true materialist: 'No more materialist in this matter than anyone with his senses, than me or than Marx, for example. But I cannot swear that this also holds for Freud' –Lacan suspects Freud's link to kabbala obscurantism.

In characterizing *den* as the result of 'subtraction after negation' (*something–nothing–othing*), Cassin, of course, cannot resist the temptation to have a stab at Hegel: 'It cannot be dialecticized precisely insofar as it is not an assumed and sublated negation of negation, but a subtraction after negation'. The rise of *den* is thus strictly homologous to that of *objet a* which, according to Lacan, emerges when the two lacks (of the subject and of the Other) coincide, that is, when alienation is followed by separation: *den* is the 'indivisible remainder' of the signifying process of double negation – something like Sygne de Coûfountaine's tic, this minimal *eppur si muove* which survives her utter *Versagung* (renunciation). The later reception of Democritus, of course, immediately 'renormalized' *den* by way of ontologizing it: *den* becomes a positive One, atoms are now entities in the empty space, no longer spectral 'othings' (less-than-nothings).

The neologism *den* evokes density and thus points towards the primordial, pre-ontological, contraction: *den* is, arguably, the first name for Lacan's *Y a d'l'Un* –there are ones, minimal points of contraction, of *ens* which is not yet the ontologically constituted One. Perhaps, an anachronistic reference to Kant can nonetheless be of some help here: *meden* follows the logic of negative judgment, it negates being as a predicate, while *den* asserts non-being as a (positive) predicate –*den* is nothingness (the void) which somehow 'is' in itself, not only as a negation of (another) being. In other words, *den* is the space of indistinction between being and non-being, 'a thing of nothing': as the 'undead' are the living dead. (The well-known '*Panta rei, ouden menei*' of Heraclitus can thus be read as: 'everything flows, nothing remains' –'nothing' as the very space of indistinction of things and no-thing)[574].

[574] Zizek, *Less Than Nothing*, pp. 58-60.

En esta extensa cita del *magnum opus* de Zizek, *Less Than Nothing*, encontramos –como es el caso muchas veces en este autor– una reflexión tan *sugerente filosóficamente* como *equivocada filológicamente*. Tenemos que ir con cuidado, así pues, de permanecer fieles al *espíritu de lo que se dice*, descartando lo que pueda ser erróneo en *la letra de lo dicho*. Y es que esta reconceptualización del δὲν de Demócrito como un "menos que nada" representa el corazón y el hilo conductor del *magnum opus* de Zizek –*Less Than Nothing*– que hay que presumir, a juzgar por la primera línea de este pasaje, que pretende presentar una alternativa "materialista" a otro libro homólogo de Critchley, *Very Little… Almost Nothing* ("Muy poco… Casi nada"), que ensaya una respuesta levinasiana al nihilismo[575]. Empecemos por lo que es *falso* en el pasaje anteriormente citado. Ni, por un lado, la palabra griega antigua μη-δὲν ("nada") puede ser reconceptualizada como *med'hen* (no-uno) ni, por el otro, está justificada la creación del *hápax legómenon* "othing" como un "menos que nada". Por una parte, ya hemos indicado que la traducción correcta al inglés del fragmento de Demócrito sería: "*no*-thing is no less than *thing*" (y no "*othing*", que no viene a cuento de nada). Por otra parte, también hemos enfatizado suficientemente que todo el punto de la formulación de Demócrito es que la nada o el vacío *no son ni más* (οὐθὲν μᾶλλον τοῦ εἶναι) *ni menos* (οὐδὲ ἔλαττον τοῦ εἶναι) *que* el ser o algo, no justamente lo opuesto: que habría un "algo" (δὲν) que es *menos que nada*. Zizek acomete una violencia en el texto porque quiere forzar el δὲν democríteo hacia el *Y a d'l'Un*, de Lacan, cuando esta operación no acaba de casar porque no tiene tanto que ver con la henología del "uno" como con la ontología del "ser". Sin embargo, un hegeliano-lacaniano como Zizek sería el primero en venir a decir que hay siempre un "momento de verdad" en cualquier falsedad, así como una cierta *reconnaissance* en toda *méconnaissance*. Así pues, el texto de Zizek acierta en apuntar una serie de intuiciones sobre la crítica atomista/materialista a la dialéctica idealista, y que tiene el interés añadido de ser alguien de la propia tradición hegeliana quien lo haga –como reza el subtítulo de *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. Primero, la idea de que "el materialismo empieza pensando en contra del lenguaje" confirma nuestra hipótesis anteriormente desarrollada en 7.d de que lo que caracteriza el proto-"empirismo" de los atomistas Leucipo y Demócrito no es el repudio absoluto de cualquier principio racional impuesto por los eleáticos sino la tesis mucho más matizada de que, *en caso de disputa, se parte del testimonio de los sentidos. Los idealistas obvian la materia para mantener la coherencia del lenguaje; los materialistas tuercen el lenguaje para hacer*

[575] "It is with this minimal resistance of the imagination to the pressure of reality, born out of a deep sense of the ungraspability of finitude, that I would like to fashion a response to nihilism in terms of an affirmation of the ordinary, an extraordinary ordinary, what Wallace Stevens calls a return to the plain sense of things. Of course, this conclusion is disappointing. Moreover, it must be disappointing for this is where I began and to offer anything more would be to exacerbate the very nihilism I am seeking to confront. This is very little…almost nothing. Yet, the entirety of the effort here must be directed towards keeping open this 'almost'" (Critchley, *Very Little… Almost Nothing*, p. 28).

justicia a la materia. En segundo lugar, la nota al pie sobre Eckhart, "la dimensión positiva del vacío" y el "vínculo entre negatividad y subjetividad" demuestra que, como veremos en el siguiente capítulo acerca de la "mística medieval cristiana" (IV), esta no representará una recaída en el oscurantismo religioso, sino la continuación más fidedigna del espíritu materialista representado por los atomistas antiguos. En tercer lugar, el punto que más nos importa ahora mismo es el hecho de que Zizek, apoyándose en Cassin, se percate de que el δὲν democríteo *no es "dialectizable"*. En hegeliano, esto es así porque el δὲν no representa realmente una "negación de la negación" sino una "*substracción* después de la negación". El δὲν, entonces, pasa a representar justamente el "resto indivisible" –que, no por casualidad, es el título del libro de Zizek dedicado a Schelling– de todo el proceso de movimientos reflexivos. Sin embargo, hay una segunda razón por la cual el δὲν atomista representa el mayor desafío que se haya lanzado jamás a la dialéctica, una razón que es mucho más evidente, y a la vez mucho más fundamental, y que no obstante le permanece oculta a Zizek salvo cuando dice que el δὲν "afirma el no-ser como un predicado positivo". Y es que el punto fundamental de la broma o juego de palabras de Demócrito no es solo la "igualdad" que implica que "algo *no existe más que* nada" (μὴ μᾶλλον τὸ ἢ τὸ μηδὲν εἶναι), que también, como ya hemos señalado. El punto fundamental, según la traducción de Marzoa antes citada –"no más es la ada que la nada"– es *la conversión de la negación en afirmación (y viceversa)*. Esto es: en el lenguaje ontológico corriente vemos al "*no* ser" como un concepto faltante, deficiente y defectuoso –hasta el punto de excluirlo de toda la historia de la filosofía occidental mediante la renegación fundacional de Parménides, por ejemplo– solo porque (mediante el lenguaje) ya lo hemos construido como *la negación ("no") de algo positivamente afirmado antes ("ser")*. No obstante, cuando Demócrito hace la simple broma de que "no más es la ada que la nada" revela con esto que esa forma de verlo es una *decisión arbitraria* o un *truco del lenguaje* fruto de verlo todo *desde la perspectiva del ser*. En realidad, si lo pensamos hasta *el fondo*, no hay ninguna razón por la cual la "oscuridad" tenga que ser la *ausencia* de "luz", el "frío", la *ausencia* de "calor", y la "noche", la *ausencia* de "día". *El signo de los opuestos (entre afirmación y negación) es siempre, en cada caso, perfectamente reversible*. Bien podríamos verlos, de hecho, completamente al revés: la "luz" como *ausencia* de "oscuridad", el "calor" como *ausencia* de "frío", y el "día" como *ausencia* de "noche". Que es lo que sea en cada caso conste como afirmación (primera) y negación (segunda) es una decisión contingente, histórica, y sobre todo lingüística, que hemos tomado nosotros, los seres humanos, pero que por esto es perfectamente *reversible*. Al *jugar* con que "no más es la ada que la nada", Demócrito nos obliga a ver las cosas desde una perspectiva distinta e incluso opuesta a como normalmente las vemos, en la cual ni que sea por un momento es la "nada" el único concepto que parece plenamente coherente, y el "ada" el que resulta faltante, deficiente o defectuoso.

Sedley, como veremos en la sección siguiente, da en el clavo: "this latter formulation could be thought to have a rhetorical force: 'You deny that *tò medén* exists, but actually its contradictory, *tò dén*, sounds if anything more problematic'. On this interpretation *dén* would be a humorous coinage like 'couth' or 'ept', invented to embarrass an opponent"[576]. Voelke va un paso más allá y cree, como nosotros, que ver las cosas desde la perspectiva del "nada" debería preparar una nueva concepción del ser: "formulation, qui équivaut à poser l'être en abolissant la négation enveloppée dans le terme exprimant le non-être, suggère qu'il n'est pas possible d'atteindre l'être indépendamment du non- être. Elle confère donc au non-être une présence aussi forte que celle de l'être, et dépouille ce dernier de toute priorité par rapport à son opposé"[577]. Ahora estamos preparados para dar una primera respuesta a la pregunta que nos habíamos formulado al principio de este capítulo sobre los atomistas: ¿de qué se ríe Demócrito? Pues, en primera instancia, se ríe de que, frente a los prejuicios ontológicos de Elea*, es el "ente" y no más bien la "nada" el que representa el verdadero concepto problemático*. La fina *ironía* de Demócrito en la sentencia "algo no existe más que nada" ofrece un contrapunto, análogo y a la vez contradictorio (por materialista), a la ironía socrática. Demócrito se ríe de que estamos a tan solo un paso de la cita del *Sofista* de Platón que va a abrir *Ser y tiempo* de Heidegger y que representa, por tanto, el mayor dolor de cabeza de la filosofía occidental desde Elea hasta Freiburg: "porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión '*ente*'; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía"[578]. Es el ente, y no más bien la nada, el verdadero concepto problemático. Si lo pensamos por un momento sin prejuicios ontológicos, la "nada" es un concepto mucho más simple que cualquier "ente" (aunque no tanto, como iremos viendo): significa, simplemente, que *no hay ninguna cosa*. "Cosa", sin embargo, es un concepto mucho más complejo con el cual empieza una serie de preguntas. ¿Qué significa "ser"? ¿Qué es? ¿Cómo és? Y un largo etcétera. Ahora es la primera vez que ya empezamos a percibir que la pregunta de Leibniz, encumbrada por Heidegger como la "pregunta fundamental de la metafísica" –¿por qué es el ente y no más bien la nada?– es, en el fondo, *una pregunta sesgada ya formulada desde el punto de vista del ser*. Otras formulaciones de la misma pregunta que podrían ser igualmente "fundamentales" para la metafísica bien podrían ser: ¿por qué es el ente *y* la nada? ¿Por qué hay vacío *no menos que* ser? Al desplazar el foco de la "nada" al "ada", Demócrito des-centra la historia de la filosofía como onto-logía y la abre a toda una serie de preguntas que no deberían *ser menos* "fundamentales" para la metafísica que la *Seinsfrage*.

[576] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 181.
[577] Voelke, "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3), p. 347.
[578] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 21. Véase también: Platón, "Sofista", *Diálogos V*, 244a, p. 396.

Si ahora leyésemos, de hecho, el poema de Parménides desde la perspectiva de la "nada", esta se nos aparecería como la "única vía de investigación pensable", mientras que, de rebote, el "ada" (normalmente llamado el "ser" o el "ente") se nos aparecería ahora como totalmente *indiscernible, incognoscible e inexpresable*. Nosotros creemos que este breve, simple y gracioso fragmento de Demócrito no solo representa la más subversiva deconstrucción de la renegación fundacional de la "nada" en el poema de Parménides, sino también la más fundamental crítica a toda dialéctica (no solo a la de Platón, sino especialmente a la de Hegel). Pues si "algo *no existe más que* nada" no solo sucede que habría dos "principios" ontológicos desde los que empezar la dialéctica y toda la serie de movimientos reflexivos que la acompaña –un "doble principio" (dualista) en vez de Un Único "principio" (monista), el "ser", que rápidamente se convierte en su *opuesto*. De manera aun más radical, si "no más es la ada que la nada" no queda tampoco claro por qué la *Ciencia de la lógica* debería empezar con "Ser – Nada – Devenir…", y no con "Nada – Ada – Devenir…". Incluso intentando mantener el resto de las variables (tales como el *Aufhebung* en el "Devenir") intactas, *es difícil de pensar que el orden de los factores no acabe alternado en este caso el resultado final del "sistema"*. Por fin, gracias a esta fundamental subversión de la dialéctica que nos ha proporcionado la sentencia de Demócrito, ahora también podemos ver esta misma tesis bajo una nueva luz. Y es que esta tesis mantiene justamente como uno de sus objetivos expresos seguir el segundo derrotero justo ahora mencionado: "Nada – Ada – Devenir…". Es decir, mediante la adopción del estilo formal de la "mimesis irónica" de Irigaray como metodología, intentar copiar y mantener la dialéctica de la "historia de la filosofía" como hace Hegel, pero invirtiendo sus valores, y poniendo a la "nada" y no al "ser" como "principio", a ver qué cambia. En este sentido, la historia de la filosofía podría haber sido distinta si hubiera adoptado como dominante la subversión definitiva de la renegación fundacional de la nada en Parménides mediante la broma de Demócrito. Pero, por desgracia, esta corriente seguirá subterránea…

h) La insoportable paradoja (de la existencia) del vacío. El "hay" de Frege como solución y el regalo de la me-ontología

Después de este largo pero necesario *ex cursus* sobre las *formulaciones* igualitarias de las tres principales sentencias atomistas –"el ser no existe más que el no ser" (οὐθὲν μᾶλλον τό ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν), "el vacío existe no menos que el cuerpo" (οὐδὲ τὸ κενὸν [ἔλαττον] τοῦ σώματος), "algo no existe más que nada" (μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι)– volvamos ahora al *contenido* de la tabla que creíamos olvidada en III.7.f, y a la serie de oposiciones que allí despiertan. Ya hemos hablado suficientemente sobre como el "ser" (ὂν) se opone al "no ser" (μή ὄν), y el "algo" (δεν) a

la "nada" (μηδέν). Tampoco nos puede sorprender del todo que se oponga el "vacío" (κενόν) a lo "lleno" (πλῆρες), pues ya lo vimos en Meliso, ni tampoco el par "denso" (πυκνὸν) y "raro" (μανόν), que encontramos en Anaxímenes. Incluso la oposición del vacío "infinito" (ἄπειρον) respecto de lo "sólido" (στερεόν) y "compacto" (ναστον) tiene una leve reminiscencia a los pitagóricos y Anaximandro. Sin embargo, en toda esta serie de oposiciones que sirve de compendio del pensamiento predemocríteo sobre el "vacío", aparece un término que es radicalmente nuevo: el "cuerpo" (σώματος). De rebote, por *via negativa*, esto nos ofrecerá una de las definiciones más iluminadoras y permanentes del "vacío" en el mundo antiguo, y más allá: *vacío es la ausencia de cuerpo*. Por lo pronto, notamos que el término σώματος se presta al doble sentido entre el micro-cosmos y el macro-cosmos al que estaban tan avezados estos pensadores arcaicos: el "cuerpo" se refiere, por una parte al cuerpo *humano* y, por otra, al cuerpo *físico* (en este caso, el átomo). ¿Qué hacer con este dualismo entre el "cuerpo" (σώματος) y el "vacío" (κενόν)? Después de tantos derroteros y excursos, nos toca ahora *pensar esta oposición misma*.

Por lo pronto, Marx, en su tesis doctoral precisamente sobre la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* propone entender esta oposición, como no podría ser de otra manera, de forma hegeliano-dialéctica: "si el vacío se representa como vacío espacial, el *átomo* es la *negación inmediata del espacio abstracto*"[579]. Pero no solo hemos mostrado ya en el apartado anterior como el dualismo atomista repele de suyo cualquier forma de pensar *dialéctica*, y en particular la inmanentista *hegeliana*, sino que también veremos en el apartado siguiente como es un craso error percibir el "vacío" democríteo como "espacio". Para continuar, Heidegger, quien rara vez se atreve a mencionar a Leucipo y Demócrito, propone entender la oposición, en cambio, como una diferencia entre *sustrato* y *dimensión*: "atomismo: ὑποκείμενον. Conjunto ordenado de lugares posibles, lo vacío. Este orden de lugares es también ente, es lo vacío, en lo que esto o aquello puede trasladarse. ὑποκείμενον y κενόν, el "sustrato" y la "dimensión", pertenecen a la necesaria permanencia del cambio y del movimiento. También el κενόν tiene una ὑπόστασις y una φύσις"[580]. Tememos que con estos dos términos –"sustrato" (ὑποκείμενον) y "dimensión"– se proyecten retrospectivamente categorías metafísicas aristotélicas (¡e incluso cartesianas!) sobre el sentido original atomista. Sin embargo, es interesante la última frase: aunque el "vacío" sea entendido como la *ausencia* de cuerpo, esto no significa para los atomistas que no tenga una ὑπόστασις o que tenga que ser excluido de la "naturaleza" (φύσις). Al contrario, esta *ausencia* forma parte del "cosmos" tal y como ya vimos con la diferencia ontológica del "todo". Más aun:

[579] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 75.
[580] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 102.

> Demócrito y Leucipo. Se pregunta por los presupuestos de la totalidad de los movimientos mismos. Lo que se presupone es un todo ordenado en cuyo interior es posible el movimiento. Κενόν, lo 'vacío', un espacio de juego en cuyo interior el cuerpo puede recaer en todo momento. Pero entonces también lo vacío debe ser. Lo vacío es una determinación positiva, dimensiones del espacio. Lo κενόν tiene su propia φύσις. Frag. 156: 'el ente no es en un grado más alto que el no-ente'. La tesis de Platón: también el no-ente, lo vacío, es. Demócrito no pregunta aún cómo es posible esto; solo pretende fundamentar al no-ente sobre condiciones ontológicas positivas, como las condiciones de la naturaleza en general en Kant. Pregunta: ¿qué debe ser para que la naturaleza pueda ser? Parménides tiene en vista el ser en su totalidad, que, para él, es el ser indiferenciado en su mismidad. Demócrito busca una articulación estructural interna, y descubre así los elementos constitutivos del movimiento[581]

Como ya hemos insistido varias de veces, en nuestra inversión de la revisión heideggeriana del pensamiento "presocrático", es tan importante lo que Heidegger explícitamente *dice* como aquello que deliberadamente *omite*. Así, el énfasis puesto en Anaximandro, Heráclito y Parménides como *verdadero* "principio" de la filosofía occidental también pretende *ocultar* a una serie de autores que no acaban de encajar en la supuesta "historia del ser" –Anaxímenes, los pitagóricos y los atomistas, por ejemplo. Siendo este uno de los poquísimos casos en los que Heidegger se atreve a mencionar a Leucipo y Demócrito directamente, vale la pena fijarse por un momento en cómo piensa la diferencia entre átomos y vacío. En este sentido, no por casualidad nosotros ya empezamos esta sección sobre los atomistas con un alegato del pensamiento "hacia atrás", que sería propio no solo de Platón, Kant y Heidegger (aquí mencionados), sino que también parece adecuarse perfectamente al modo de pensar característico de Leucipo y Demócrito. El camino que les conduce a postular el "vacío" como uno de los principios-dominadores necesarios de la naturaleza puede ser formulado con la siguiente pregunta: dada la naturaleza como un *juego* de los átomos (un azaroso tiro de los dados donde chocan, rebotan y se entrelazan: de esto *se ríe* Demócrito), ¿cuál sería su "condición de posibilidad"? Si se permite por un momento este imperdonable anacronismo kantiano únicamente con fines pedagógicos, es cierto que su necesaria *dimensión* representa un "espacio de juego". Si Heidegger hubiera seguido por esta senda en su discurso oficial y principal no hubiera acabado en un lugar muy distinto que la cita de Deleuze que antes trajimos a colación, pues ya aquí se habla de una "articulación estructural interna" de la naturaleza frente al "ser indiferenciado en su mismidad" de Parménides. De nuevo nos topamos con *the road not taken*, que hubiera conducido sin duda a afirmar que "el vacío tiene su propia φύσις". Por último, Heidegger también señala un punto que será crucial después, y es la increíble similitud de la aparente paradoja atomista de que "el vacío existe" con el parricidio de Platón en *El Sofista* cuando afirma que "el no-ente también es", *de alguna manera*. Curiosamente, Nietzsche, en su curso

[581] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 277.

sobre *Los filósofos preplatónicos*, cuya lectura quizás está excesivamente marcada por una línea de demarcación demasiado rígida entre amigos y enemigos sobre el único criterio del "devenir", acaba por encontrar en los atomistas unos aliados. Esto es así porque, como dice él, "reaparece aquí su antiguo sistema, según el cual el mundo se compone de ser y no ser"[582], y quizás valga ahora la pena citar este pasaje *in extenso* del cual antes solo empezamos a vislumbrar las primeras líneas:

> El punto de partida de Demócrito y Leucipo son las afirmaciones de los eleatas. Sólo que Demócrito parte de la realidad del movimiento, porque el pensamiento es movimiento. Este es en realidad el punto de ataque: 'Hay movimiento, pues yo pienso; y el pensamiento tiene realidad'. Pero si hay movimiento, también debe haber un espacio vacío; es decir, 'el no ser es tan real como el ser', el οὐδέν [la nada] no es nada menor que el δέν [algo]. En un espacio absolutamente lleno es imposible el movimiento. Razones: 1) El movimiento espacial sólo puede tener lugar en el vacío, puesto que lo lleno no podría contener dentro de sí a otro. Si dos cuerpos pudieran estar en el mismo espacio, entonces podrían estar dentro de infinitos cuerpos sin dificultad, y el cuerpo menor podría contener dentro de él el cuerpo mayor. 2) La rarefacción y la condensación sólo pueden explicarse por el espacio vacío. 3) El crecimiento sólo puede explicarse por el hecho de que el alimento entra en los intersticios vacíos del cuerpo. 4) Un recipiente lleno de ceniza contiene tanta agua como si estuviera vacío, de manera que la ceniza desaparece en los intersticios vacíos del agua. Por tanto, el no ser es –lo lleno, ναστὸν [firme] (de νάσσω, 'rellenar') = στερεόν [sólido]. Lo lleno debe caracterizarse de manera que no contenga en sí nada κενόν [vacío]. Si algo fuera divisible hasta el infinito, entonces ya no habría este algo, ya no existiría. Si debe haber algo lleno en general, es decir, que es, la división no debe ser infinita. Pero el movimiento muestra tanto el ser como el no ser. Si sólo hubiera no ser, no habría movimiento. De este modo, restan los ἄτομα [átomos]. El ente es la unidad indivisible. –Pero si estos entes deben actuar entre sí por choques, deben ser completamente similares: Demócrito sostiene, pues, lo que dice Parménides, que el ὀν absoluto debe ser igual en todos sus puntos. El ser no corresponde a un punto más que a otro. Si un átomo fuera algo que otro no es, sería un no ser, es decir, algo contradictorio. Sólo nuestros sentidos nos muestran las cosas con diferencias cualitativamente determinadas[583]

Dejando a un lado el hecho de que Nietzsche vea en este extenso pasaje el "vacío" como equiparable al "espacio", cosa que problematizaremos en el apartado siguiente, es interesante que se haga la analogía con que para Demócrito también "el pensamiento es movimiento". En cualquier caso, este extenso pasaje de Nietzsche sirve sobre todo para apuntar en una dirección, y es que el corazón del asunto por el cual los atomistas pueden ser considerados como amigos del "devenir" frente a la ontología monista de Parménides es la *existencia* del "no ser" (μὴ ὄν). Así, por ejemplo, lo resume Morel: "il est tentant d'en déduire que, pour les Abdéritains, le non-être a une sorte de priorité conceptuelle par rapport à l'être et que le vide jouit ainsi d'une sorte de privilège ontologique par rapport aux atomes. (…) Cela ne signifie pas exactement que le vide a, par lui-

[582] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 148.
[583] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 145-6.

même, une fonction causale, mais qu'il est nécessairement au principe du devenir"[584]. Es por esta razón que en este preciso instante ya no podemos retrasar más el evidente problema, que hemos ido arrastrando y aplazando hasta ahora, de la aparente paradoja y contradicción lógica que supone afirmar que "el no ser *existe*". Tenemos que agarrar ahora el toro por los cuernos, y encarar este difícil problema, pues todo lo que sigue depende de que al menos se pueda *decir* que "el vacío *existe*" *de alguna manera*, ya que sino todo se derrumbaría. Sin embargo, antes de empezar, no está de más volver a recordar que aun estamos dos pasos por detrás de la instauración de la "Lógica" aristotélica, y por tanto de formulaciones como el Principio de No-Contradicción o el Principio del Tercer Excluido. No obstante, también es cierto que se puede argumentar que ya Parménides había lanzado esta clase de desafíos, si bien con un lenguaje que aun no había desligado formalmente la lógica de la ontología: o es, o no es; si es, no puede no ser; si no es; no puede ser. Por esta razón es difícil pensar que los atomistas se limitaran a afirmar ingenuamente la *existencia* del no ser y el vacío sin ser del todo conscientes de los problemas que acarreaba para la enunciación del *logos*. En este sentido, lo primero que hay que asegurar es que los dos principios de Leucipo y Demócrito hacen un gran esfuerzo por no entrar del todo en plena contradicción con el proto-Principio del Tercer Excluido que se puede destilar de Parménides. Así lo explica Morel:

> Affirmer la plénitude de l'être revient en principe à exclure qu'il y ait du non-être, ce qui peut s'entendre en deux sens : a) l'être ne contient pas de non-être ; b) il n'y a rien d'autre en dehors de l'être. Si l'on soutient à la fois a) et b), il n'y a aucune place pour le non-être. (…) [Les atomistes] souscrivent en effet au principe de la plénitude de l'être, mais ils soutiennent qu'il y a du non-être, provoquant ainsi la première crise postéléatique de l'histoire de l'être. Leur position consiste à maintenir a) –l'être ne contient pas de non-être –mais à refuser b); il y a donc du non-être en dehors de l'être et, plus encore, un non-être tout aussi fondamental que l'être[585]

En efecto, el "átomo" (ἄ-τομος) de Leuicpo y Demócrito, que literalmente significa "in-divisible" no solo no entra en contradicción directa, sino que en realidad coincide, con todos los "signos" del ser atribuidos por Parménides: ingénito, imperecedero, entero, homogéneo, imperturbable, completo y perfecto. Lo único que añaden los atomistas es, como ya hemos visto, la pluralidad y el movimiento para afirmar el testimonio de los sentidos. En este sentido, el dualismo ontológico de Leucipo y Demócrito es perfectamente consecuente con el proto-Principio del Tercer Excluido insinuado por Parménides: o es, o no es; o hay algo, o no hay nada; o está lleno de cuerpo (el átomo), o está vacío, *pero no cabe pensar ningún término medio entre los dos*.

[584] Morel, "Leucippe et Démocrite". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 44.
[585] Morel, "Leucippe et Démocrite". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 31.

Como señala Morel más arriba, los atomistas afirman que a) el ser no contiene el no ser, a la vez que rechazan b) no hay nada fuera del ser. Mediante la doble negación de esta última afirmación que ya hemos insinuado antes, los atomistas encuentran que sí que hay algo fuera del ser: la nada, el vacío. Pero esto sigue sin quitar que el ser, en tanto que ser, el "átomo", es el del todo *im-penetrable*, y no contiene ninguna parte vacía en su interior. Así lo pone, por ejemplo, el *locus classicus* de Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, el cual no se cansa de repetir una vez tras otra que el átomo, en tanto que in-divisible, excluye dentro de sí el vacío: "the atom, *ex hypothesi* contains no void[586]. Así también parece pensar Furley en sus otros dos grandes estudios sobre los atomistas: "there is no void, or not-being, in an atom; hence nothing can penetrate it, so as to divide it"[587]. Siendo el átomo, por lo tanto, *in-expugnable*, lo que único que tuvieron que asegurar los atomistas, es una *pura penetrabilidad externa* mediante el concepto de "vacío". Sin embargo, si el dualismo ontológico de Leucipo y Demócrito consigue superar la prueba del Principio del Tercer Excluido, ¿qué pasa con el Principio de No-Contradicción? Allí siguen apareciendo las contradicciones lógicas fruto de la paradoja de afirmar que el no ser o el vacío *existen*, que Voelke resume así:

> C'est ainsi que H. H. Joachim commente le passage en disant que Leucippe ne voyait aucune difficulté à postuler le vide, 'pourvu qu'il ne fût pas regardé comme réel au sens propre, c'est-à-dire dans le même sens que le corps'. A. Graeser paraît être d'un autre avis, puisqu'il estime que les atomistes ont difficilement pu soutenir l'existence du vide 'sans un certain malaise'. Mais il ne met pas en doute le bien-fondé du témoignage d'Aristote, qui exprime clairement, selon lui, leurs réserves à l'égard de cette affirmation. De son côté M. Migliori explique ce témoignage en déclarant: 'Le vide existe, pour les atomistes, même s'il n'est pas réel comme l'être, mais est une privation'. Cette explication s'inspire manifestement d'un passage de la *Physique* où Aristote, dans sa réfutation des philosophes qui admettent l'existence d'un vide séparé, affirme que 'le vide semble être un certain non-être et une privation'[588].

Ha llegado, por tanto, la hora de coger el toro por los cuernos y dar una primera solución, aunque sea provisional, a este "certain malaise" aristotélico que ocurre cuando pronunciamos el *logos* de "el no-ser o el vacío *existen*". Y aunque se trata de una idea original nuestra que vamos a desarrollar hasta sus últimas consecuencias en la sección sobre Aristóteles, tenemos que reconocer que ya viene apuntada por Barnes en su capítulo sobre los atomistas. Antes dijimos que el inglés permitía una traducción de la sentencia de Demócrito –"*no*-thing is as much as any *thing*"– que parecía forzada en español –"no más es la ada que la nada". Esto es comprensible desde una visión wittgensteiniana del lenguaje como un *juego* (con sus respectivas normas y libertades) que configura

[586] Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 130. Véase, también, por ejemplo: "but the indivisible atoms themselves which have no mixture of void can neither be changed or change one another" (ibid. p. 125), etcétera.
[587] Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, p. 99.
[588] Voelke, "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3) p. 343.

un determinado mundo con sus posibilidades y límites. Pues bien, existe en este caso una formulación en inglés ("there is") que no es del todo accesible como en otras lenguas romances (en español: "hay"; en francés: "il y a"; en alemán: "es gibt"). La gracia, para nosotros, de estas otras formulaciones romances es que *no contienen el verbo "*ser*" en su seno y, por lo tanto, se sitúan un paso por detrás de cualquier* onto-*logía*. De esta manera, Barnes trae a colación una argumentación de Frege en su discusión sobre la insoportable paradoja de los atomistas:

> Frege has familiarized us with the distinction between *Esgibtexistenz* and *Wirklichkeit*. In English, the normal phrase for expressing *Esgibtexistenz* is 'there is (are)', and a standard way of expressing *Wirklichkeit* is by means of the predicate 'real'. But both notions can be put across by the verb 'exist'; and similarly in Greek both notions are customarily expressed by the one verb 'einai'. There are horses, and horses are real (they exist, whereas unicorns do not exist –they are fictional, not real); there are numbers, but numbers (in my book at least) are not real –they do not exist. When 'exist' signifies reality it is a predicate, and the formula 'a exists' is well-formed; when 'exist' signifies *Esgibtexistenz* then it is not a (first-order) predicate and 'a exists' is not well-formed. Let us distinguish the reality sense of 'exist' as 'exist1' and the *Esgibtexistenz* sense as 'exist2'. Then I suggest that the proper sense of 'the non-existent exists' is given by 'the non-existent1 exists2'; i.e., by 'There are things which are not real'. Atoms and void exist; i.e., atoms and void exist2, there are atoms and empty spaces. The void does not exist; i.e., the void does not exist1, the void is unreal. Now to exist1 or to be real is to be a space-filler; and it is therefore a necessary truth that atoms exist1: atoms are bodies, and bodies exist1. On the other hand, 'void exists1' is necessarily false; for only bodiless places are void. Thus 'the void is non-existent1' is necessarily true, even though it is an axiom of physics that there are empty spaces or that the void exists2. The Atomists can be given a consistent thesis; moreover, their thesis has, to my mind, a considerable plausibility: if we agree with Locke, and several of the ancients, that 'to be (i.e. to exist1) is to be somewhere (i.e. to occupy a space)', then bodies and atoms do necessarily possess a being that empty space necessarily lacks. To pursue that hare further would lead to some of the more horrid thickets of philosophical logic: I shall assume that I have given the Atomists' slogan at least a prima facie plausibility, and proceed to the existence2 of the void[589]

El argumento, aquí, es de Frege[590], y nos sirve especialmente para encontrar una primera solución *lógica* a la paradoja atomista a la hora de afirmar que "el vacío *existe*". Ahora vemos que tiene que ser leída, entendida y reformulada como "*hay* vacío", en el sentido de exist2 (*Esgibtexistenz*), y no de exist1 ("realidad": *Wirklichkeit*). Pero en el fondo, el énfasis puesto en el "hay", *il y a* o *es gibt* como una etapa previa de cualquier *onto*-logía del ser es un elemento común también en gran parte de la filosofía continental (Heidegger, Levinas, Mauss, Derrida, etc.). En el caso de Heidegger, para empezar, justamente aquí es donde comienza (*Da*-sein) y termina (*es gibt*)

[589] Barnes, *The Presocratic Philosophers*, p. 317.

[590] Como veremos después, Dumont también lo ve de la misma manera: "La formule: 'le vide existe' se réduit à: 'il y a du vide', parce qu'il faut que bien que les atomes se meuvent quelque part. Il doit exister un pur et simple quelque part, sans autre propiété que d'accueillir les mouvements des atomes" ("Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 42)

su particular camino del bosque. *Es gibt* en alemán tiene el doble sentido además de "dar(se)", "donar" e incluso "regalar", por lo cual la sentencia "*hay* vacío" podría ser leída como "*se da* el vacío", el vacío es un *don* o uno de los *regalos* que nos ofrece el cosmos –cómo lo abramos y desembalemos depende enteramente de *nosotros*, como *Dasein socio-histórico*, y es precisamente esto que estamos intentando hacer en esta tesis: *desenvolver el regalo que ofrece el vacío*. Levinas, por su parte, también empieza su primer ensayo crítico con su antaño maestro Heidegger, *De l'existence a l'existent*, postulando un *il y a* anterior y más originario a cualquier *onto*-logía de lo Mismo. Por último, Derrida cruza estas dos últimas referencias filosóficas con la antropología de Mauss sobre *Le don*, para enfatizar el aspecto de *don* del *darse*, y que por tanto escapa a cualquier lógica del "intercambio" o de la "igualdad". Cuando se me regala algo, se hace más allá de que yo lo quiera o no, sin requerir una respuesta *igual* de mi parte que me ponga en *deuda*. Así es como, por ejemplo, Parménides puede desechar el *regalo* que se *ofrece* en la "nada" o en el "vacío", mientras que nosotros, siguiendo a los atomistas, pretendemos abrirlo y desembalarlo, para ver que es lo que *se da* en su interior. Ya hemos visto algunos de los sentidos que se ofrecen –el intervalo, la ligereza, el desierto o la cesión– y estamos a punto de descubrir uno nuevo y radical.

En este sentido, el primer regalo que nos ofrecen los atomistas es el de toda una disciplina nueva y virgen por explorar: la *me*-ontología. Si la *onto*-logía es la ciencia, fundada por Parménides, que tendría que estudiar, a partir de Aristóteles, "el ser en tanto que ser" –fruto de juntar el prefijo ὄν- (ente) y el sufijo λόγος (conocimiento); cuando los atomistas afirman que "la nada *no existe menos que* algo" y que por lo tanto "*hay* vacío" se puede decir que abren por primera vez una nueva ciencia, que tendría que estar encargada de estudiar la "nada": la *me*-onto-logía –fruto de juntar el prefijo μή ὄν- (no-ente) y el sufijo λόγος (conocimiento). Es una de las tesis fuertes de esta sección que esta disciplina no nace con Plotino y los neoplatónicos, como se suele decir, sino mucho antes con los atomistas Leucipo y Demócrito, como se desprende de las sentencias que acabamos de escudriñar. Esta idea está también respaldada por Morel, quien afirma que: "leur thèse sur le non-être (*me on*), la première 'méontologie' positive, est donc, avant tout, une thèse physique. (…) Il est peu vraisemblable qu'ils se soient directement interrogés sur ce mode paradoxal d'existence qu'ils attribuent au non-être dès lors qu'ils soutiennent qu'il y a du non-être. Ce il y a n'a d'ailleurs pas besoin d'être justifié sur un plan proprement ontologique"[591]. Sin embargo, llegados al final de este camino que, a partir de Frege (pero no solo), nos ha conducido a admitir definitivamente que "*hay* vacío" y a desembalar el "regalo de la meontología", hemos tenido que pagar un pequeño precio, y es el de aceptar que el "vacío" *no tiene* "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*). No obstante, ¿es esto

[591] Morel, "Leucippe et Démocrite". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, pp. 42-3.

cierto? ¿No es *real* acaso el vacío? Para dilucidar esta segunda cuestión tendremos que adentrarnos ahora en la literatura especializada reciente sobre el "vacío" en los atomistas, lo cual nos permitirá a su vez desenvolver un nuevo regalo o sentido del vacío.

i) El vacío como principio (me)ontológico o sustancia negativa, y no como espacio: la disputa de Sedley

Hasta ahora la literatura secundaria y la bibliografía especializada no han tenido un papel tan decisivo o fundamental para nuestra investigación. Esto seguramente se debe a que, al situarnos varios pasos por detrás de donde la mayoría de "historias del vacío" comienzan (esto es, con los atomistas), solo podíamos encontrar notas dispersas que apuntaran aquí o allá en diversos momentos específicos. Sin embargo, al adentrarnos por fin en Leucipo y Demócrito, y entroncar así con la corriente principal de análisis sobre el "vacío", también nos encontramos con los primeros estudios expertos que tematizan y discuten nuestro tema específicamente. No obstante, el concepto de "vacío" como un objeto de investigación relativamente independiente y separado dentro de los estudios atomistas tardó en alcanzar la atención que merecía. A pesar de que representa uno de los conceptos más *enigmáticos* que se precien, los *locus classicus* sobre los atomistas no demostraron demasiado interés o curiosidad por este concepto que es más escurridizo de lo que podría parecer a simple vista. Recientemente, en las últimas décadas, las cosas han cambiado, por suerte. En especial, sobresale sobre un artículo que ha tenido el poder de cambiar y reformular distintas preconcepciones que parecían asentadas sobre la noción de "vacío" en el mundo antiguo en general y en el atomismo en particular. Me estoy refiriendo, claro está, a "Two Conceptions of Vacuum", de Sedley –*Phronesis*, (27(2)), pp. 175-93. Sedley es el primero en rebelarse contra la inmensa mayoría literatura secundaria y la bibliografía especializada que ha tomado al concepto de "vacío" en los atomistas como algo dado por sentado, tan simple como sencillo. En sus propias palabras:

> Writers on ancient philosophy have always been impressed by the early atomists' conceptual breakthrough in introducing vacuum, or void, as an intelligible notion. But discussion of the concept itself has been rare and, on the whole, disappointing. It is as if the doctrine were so obviously correct and sensible that no one had paused to ask whether it really is quite so straightforward. My contention is that it raises considerable conceptual difficulties of its own, and that these gradually emerged, and were tackled, over a long period[592]

[592] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 175.

Nosotros no podríamos estar más de acuerdo con la apreciación de Sedley de que la discusión sobre el concepto de "vacío" en los estudios atomistas antes de él ha sido, *grosso modo*, rara y decepcionante[593]. Sin lugar a duda, el hecho de que la introducción del "vacío" por parte de Leucipo y Demócrito pareciera tan evidentemente acertada, razonable y sensata ha ido en detrimento de su propia discusión dentro de los estudios atomistas. Sin embargo, el concepto de "vacío" no es tan fácil de aprehender como podría parecer a simple vista. En particular, el propósito de Sedley es distinguir dos sentidos en realidad distintos del vacío en los atomistas: por un lado, como "espacio vacío" y, por el otro, como "sustancia negativa". Después de criticar la equiparación del "vacío" con el "espacio" en el monográfico de Bailey, por ejemplo, Sedley saca a la luz otro sentido, en el fondo antitético, de este:

> But there is, as a matter of Greek usage, at least one other thing that τὸ κενόν could mean, and that is 'emptiness'. Viewed as emptiness, void would not be a kind of space or place. Rather, a portion of void would be the emptiness in such and such a place. And as an occupier of place, it might even be considered capable of locomotion. There should be nothing intuitively abhorrent about the idea of something with a purely negative characterisation occupying places and moving –a gap in the traffic, for example. When you carry your thermos flask to work, you would do well to think of the vacuum in it as moving from place to place with it. If you insist instead that the vacuum in it is empty space and therefore incapable of moving in space, you may have to conclude that throughout your journey the vacuum in your flask is being replaced in a constant stream[594]

Los ejemplos no podrían ser más afortunados. Todo está en juego en la preposición "en". Efectivamente, si pensamos en la distancia *vacía* entre dos coches *en* una carretera con tráfico, o en el espacio *vacío en* un termo de café que movemos de aquí para allá, haríamos bien en no equiparar el "vacío" con el "espacio" (que cambia con cada nuevo movimiento, de los coches o del termo),

---

[593] Si una de las ideas principales de esta tesis, a favor de los atomistas y contra Aristóteles es que el concepto de "vacío" está más emparejado con el de la "nada" que con el de "lugar", esta tesis también tiene que alinearse por tanto más con Sedley que con Grant. Compárese, por ejemplo, el primer párrafo del libro de este último, donde se resume el tratamiento atomista del "vacío", hermanado con el de "nada", en contra del grueso del tratado, que se fija en su emparejamiento con el "espacio" acometido por la escolástica, tomando como punto de partida a Aristóteles: "the central role of vacuum in the history of spatial theories was firmly established in the fifth century B.C., when Greek atomists designated void as a "nonbeing" that was as real as the hard, impenetrable, and eternal atoms that randomly moved and collided through its infinite extent. The atomist identification of real, albeit empty, space with 'nothing' guaranteed that the history of spatial concepts would, from its inception, be rooted in paradox and enigma. Described and defined as nothing by the terms that came to represent it –*kenon* in Greek; *inane*, *vacuum* and *nihil* in Latin– the void was from the outset, and almost inevitably, subjected to a double entendre. Was it an unintelligible, total privation incapable of existence –a true 'nothing'? Or was it a nothing conceived of as a something, a something with definite properties that could range from a pure dimensionless emptiness to a three-dimensional magnitude, and even be conceived of as God's infinite and omnipresent immensity? Such a nothing was capable of evoking powerful imagery, as it did in the seventeenth century, when Otto von Guericke described it as something that 'contains all things' and is 'more precious than gold,… more joyous than the perception of bountiful light' and 'comparable to the heavens' (Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 3). Nosotros, por nuestra parte, al rebobinar mucho antes que Aristóteles en esta tesis, con los atomistas, nos permitirá comparar la "nada" con el "lugar" en la línea de las preguntas que Grant aquí anuncia, pero luego no recorre.

[594] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 175.

sino en entender el "vacío" que se encuentra *dentro del* espacio. Como señalan también Casati y Varzi en su magnífico libro sobre *Holes*, los "agujeros" no solo están "espacio-temporalmente localizados", sino que también *se mueven*: "holes are not just regions of space; holes can move, as happens anytime you move a piece of Emmenthal cheese, where-as regions of space cannot"[595]. Ya vimos en III.2 como los pitagóricos confundían, de hecho, el "vacío" (κενόν) con el "espacio" (χώρα) –e incluso con el "aliento" (πνοή)– dentro de lo "ilimitado" (ἄπειρον), pero hay que presumir que estas palabras, en realidad distintas en griego antiguo, se distinguieron a partir del *coup de foudre* eleático por parte de Parménides y, en cualquier caso fueron separadas conceptualmente a partir de Empédocles, Anaxágoras y Meliso. Nos referimos, de nuevo, al segundo capítulo del monográfico de Algra sobre *Concepts of Space in Greek Thought*, en el cual reconstruye la historia sobre como los sentidos de χώρα, τοπος y κενόν fueron progresivamente deshilvanados desde una originaria in-diferenciación[596]. En una historia mucho más breve del "vacío" que la de Algra, Sedley parece igualmente consciente de que el nuevo concepto radical de "absolute vacuum" introducido por los atomistas entra en directa contradicción con la noción que tenían de él los pitagóricos, para los cuales "it was assimilated to an insubstantial-seeming occupant of space, air"[597]. Sedley, por tanto, pretende distinguir con un bisturí el concepto de "vacío" que permanece en la confusión indiferenciada con el "espacio/aire" propia de los pitagóricos, de la nueva concepción introducida radicalmente por los atomistas entendida como una "negative substance". Sedley llama a esta nueva lectura la "space-ocuppier interpretation of the void", caracterizada por un "entirely negative character" y prosigue profundizando en la cesura entre las dos interpretaciones del "vacío":

> If he considers void an element, capable of being part of a compound body and of moving around with it, he is more likely to think of it as a negative substance occupying space; whereas if he introduces it only in order to provide room for bodies to move, he may be satisfied with the conception of it as empty space. My contention will be that the former view is characteristic of early Greek thought, but that a transition to the latter can be discerned in the fourth and third centuries, B.C[598]

Ya hemos anunciado un par de veces lo problemático de entender el dualismo atomista de átomos y vacío proyectando retrospectivamente las categorías metafísicas de Aristóteles tales como

---

[595] Casati y Varzi, *Holes and Other Superficialities*, p. 2.
[596] "The second chapter ('*Topos, Chôra, Kenon*: Some Case Studies') will show how terminological problems-especially the absence of a one-word equivalent of 'space', and the different possible applications of the term to *kenon,* to a large extent determined the outlines of the philosophical debate about space in the period we are dealing with" (Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 4).
[597] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 176.
[598] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), pp. 175-6.

"elemento" (στοιχεῖα), "sustancia" (οὐσιας) o "causa" (αἴτια); pero incluso si tomamos como nomenclatura las "raíces" (ῥιξώματα) de Empédocles o las "semillas" (σπέρματα), está claro que en el pensamiento arcaico está en juego y en disputa cuales son los "principios-dominadores" (ἀρχή) del cosmos. Como dice Voelke, "plusieurs de ces témoignages supposent l'équivalence plein et du vide, et les qualifient conjointement d'éléments (*stoicheion*), principe (*arche*), cause (*aitia*)"[599]. El atomismo, entonces, como hemos visto en la sección anterior, tiene que ser "understood as a dualism of two elements. Hence anyone equating void with one of these elements should be predisposed to treat it as a movable entity capable of occupying whatever places are occupied by the compound objects of which it is part"[600]. Para rematarlo, Sedley considera que "void is a space-filler"[601]: no el espacio *dentro y a través* del cual se mueven los átomos (un error común), sino una especie de substancia negativa o principio (me)ontológico que puede *ocupar* ese mismo espacio. Ahora percibimos también la importancia de haber traído ya a colación la interpretación de Sedley en la discusión sobre Meliso en III.6.b: el υποχωρώ (ceder, retroceder, retirarse, apartarse, ceder el paso, dar espacio) del "vacío" no debe ser entendido como un "simple verbo de locomoción" sino como la rareza de una esponja que permite la absorción. El "vacío" y lo "lleno", pues, son los dos "elementos" o "sustancias" que ocupan el espacio del *cosmos*.

> The first two pairs of terms –'the thing and the nothing', and 'the existent and the non-existent'– can only be understood as designations of that which occupies space. To call empty space itself 'nothing' or 'non-existent' would indeed be to deny that there is such a thing. But to call the occupant of a pocket of space 'nothing' or 'non-existent' would be to assert on the contrary that there is such a thing as empty space; and that is what the atomists wanted to assert. And the symmetrical looking pairing of *to pleres* and *to kenon* suggests that if *to kenon* is empty space the *to pleres* is filled space; but *to pleres* is in fact identified with atoms, and if an atom is a filled space it will become extremely hard to see how it can move. So there is every reason to expect *to kenon* too to designate not empty space but the negative substance which occupies empty space[602]

La última frase de este pasaje es absolutamente clave, y ahora nos damos cuenta de que gracias a la digresión de Sedley hemos llegado a una nueva definición del "vacío" en el mundo antiguo: *el "vacío" para los atomistas* no es*, pues, coextensivo con el* espacio *vacío, sino una especie de "sustancia negativa" –entendida como "principio (me-)ontológico"– que* ocupa *ese mismo espacio vacío*. Poco a poco, vamos viendo como a partir de nuestra historia del "vacío" a través de los distintos autores en el mundo antiguo vamos arrancando definiciones singulares y diversas de este concepto que no es para nada tan simple como podría haber parecido a simple vista. Así, con el mito pitagórico

[599] Voelke, "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3), p. 348.
[600] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 177.
[601] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 182.
[602] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 179.

descubrimos el "vacío" como diferencia (o intervalo), a partir de Anaxímenes, como repetición (o ligereza), en Empédocles se le dio el sentido del "desierto", y en Meliso, el de "cesión". Sin embargo, todas las definiciones anteriores palidecen en frente de esta nueva, encontrada por Sedley, a la que vamos a llamar a partir de ahora como *la definición del "vacío" en tanto que principio (me)ontológico o (sustancia negativa)*. Esta definición tiene un estatus distinto y sobresale por encima de todas las anteriores porque recoge un elemento común denominador a todas ellas, y es que permite vislumbrar que el "vacío" que estaba en juego en los pensadores predemocríteos no era aun un "ente" equivalente al "espacio" como lo será enseguida a partir de Aristóteles y Epicuro – y más tarde para nosotros, "modernos". Sino algo de un estatus diferente, "(me)ontológico", un "principio-dominador" de la *physis*, en lo más fundamental y en lo más general, en sí y en su totalidad. ¿Podríamos empezar a hablar, entonces, de un "ocultamiento" posterior del "vacío" en tanto que se "olivida" como "principio ontológico" para convertirse en un "ente" sin más entre otros? En cualquier caso, Sedley prosigue detallando las "enormes ventajas" de esta forma arcaica de comprenderlo:

> By making both of their primary elements occupants of space they were able to make them into formal contradictories. It seems clear enough that the three pairs of terms were chosen with this object in mind. Every point in space is either occupied or unoccupied. If it is occupied, it is occupied by something, *dén*; if it is unoccupied, it is occupied by nothing, *medén*. If it is occupied by something, that thing is existent, and can be called 'fullness' (*to pleres*) if it is occupied by nothing, its occupant is non-existent, and can be called 'emptiness' (*to kenón*). So by relying on the plausible and widespread assumption that to exist is to occupy a place, the atomists could comfortably sit back and allow any existing thing, i.e. any occupant of place, to sort itself out into one or other of their pair of contradictory elements or into a complex of the two. The Law of the Excluded Middle would ensure that nothing escaped classification under the scheme. By selecting as elements a pair of formal contradictories they came up with an ontological scheme of the utmost elegance and economy. All that would have been jeopardized if only one of the elements had been an occupant of place while the other had been a species of place itself. (…) The body-void dualism was their answer to the question 'What is there in the universe?', and any candidate for this role would be assumed to exist in a place[603]

El precio a pagar de esta cosmovisión tan "elegante" como "económica" es, como ya hemos visto en el apartado anterior, la insoportable paradoja de tener que pronunciar que "la nada *existe*". Sin embargo, ya vimos en ese mismo momento también, a través de Frege y Barnes, que el "hay" puede representar una primera solución a esa autocontradicción performativa. ¿Cuándo empiezan los problemas, entonces? O, dicho de otro modo, ¿cuándo se ejecuta el "ocultamiento" u "olvido" del vacío como "principio (me-)ontológico" y se convierte en un "ente" sin más entre

[603] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 180.

otros? Sedley se basa levemente en la intuición ya anticipada por Inwood de que es primero Aristóteles, y luego definitivamente Epicuro quienes acaban por equiparar el "vacío" al "lugar" (τόπος): "interprets the Democritean not-being in terms of his own conception of place. This is not a fair representation of the atomists' notion of void. (…) There is, then, no independent testimony for Democritus' alleged identification of void and place. Aristotle has thrust his own concept of place on Democritus for the purpose of attacking the existence of void. (…) It was Aristotle, not Democritus, who claimed that void was place; and in doing so, Aristotle thrust on Democritus a conception of void as empty place"[604]. Nietzsche mismo, por ejemplo, sería partícipe de este error cuando dice que "Demócrito deriva todo el movimiento a partir del espacio vacío y la gravedad". Y en una nota al pie añade: "Crítica: ¿qué significa el peso en de un espacio infinitamente vacío?"[605]. Creo que este ejemplo que he encontrado de Nietzsche representa bien el error común que, según Sedley e Inwood, suelen incurrir los estudios atomistas, respecto del "vacío", esto es: su equiparación con el "espacio" que es, de hecho, culpa de Aristóteles, primero, y de Epicuro, después. Este es el gran hallazgo de Sedley, que quizás valga la pena repasar por última vez, acompañado con las palabras de Kirk, Raven y Schofield.

> Se le otorga existencia al vacío, a pesar de que se le identifica con lo que no es y es difícil comprender cómo justificaron esta paradoja los atomistas. Tal vez su idea nuclear fuera: cuando un lugar no está ocupado por nada, en la medida en que el ocupante –'el vacío'– no es nada, no existe, pero, en la medida en que ocupa un lugar, existe. Según esta interpretación, el vacío no es 'espacio' o 'lugar', sino una entidad más misteriosa, la negación de substancia (…) D. N. Sedley, 'Two conceptions of vacuum', *Phronesis* 27 (1982), 179-83, nos adelanta la interpretación. Según la opinión más corriente, el vacío no es el espacio newtoniano absoluto, sino el espacio vacío que existe sólo cuando no hay átomos, constituyendo así un hiato entre ellos. Sedley argumenta que los atomistas no tienen razón alguna en llamar a esto no-existente y hace notar que, por paridad de tratamiento, 'lo pleno' tendría que ser espacio lleno –mientras que sabemos que es lo que llena el

[604] Inwood "The Origin of Epicurus' Concept of Void", *Classical Philology*, 76(4), pp. 273, 275 (n. 5), 284. Según la "disputa de Sedley" se equivoca sobre este punto, por tanto, Johnson, en el que por otra parte es su magnífico libro, *The Deleuze-Lucretius Encounter*, al no distinguir entre atomismo democríteo y epicúreo. De alguna suerte, lo que nosotros estamos intentando escribir en esta sección es un libro complementario que llevara por título *The Deluezе-Democritus Encounter*. Aunque equivocadas en su referencia a Lucrecio, vale la pena reproducir sus reflexiones siempre que se tenga en cuenta que *deberían referirse a Demócrito*, pues se hace el argumento interesante de que, justamente debido a la *afirmación* del "no-ser", el primer atomismo es tan *afirmativo* como Deleuze: This fragmentation recasts the separation between being and nothing: being is split into infinitely many beings and nothingness becomes the void. Being and nothing are no longer self-enclosed entities but are now conjoined. (…) For the atomists, even non-being is affirmed: non-being or nothingness is void (DRN 1.334–90, EH 40). From the domains of ontology and physics to epistemology and ethics, both atomism and Deleuzeanism are utterly affirmative. As we know from our adequate outline, one of the first principles of atomism is the affirmation of being, including the being of non-being. In fact, the very act of affirmation is a metaphysical act: the affirmation of being itself takes part in being, in so far as thought itself emerges out of a particular assemblage of atoms and void. (…) In response to the Eleatic argument that being simply is, atomism conjoins being(s) and void, thereby introducing plurality into being and setting beings in motion. Given this movement and the atomic encounters that follow from it, being is constantly becoming. From the conjunction of atoms and void, being and becoming are also conjoined. The affirmation of beings and void is thus also the affirmation of atomic motion (Johnson, *The Deleuze-Lucretius Encounter*, pp. 80-1, 101-2).

[605] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 149.

> espacio, los átomos en movimiento. Su interpretación del uso atomista de 'nada' evoca precisamente su uso paradójico en Parménides, cuando éste se refiere a la clase de predicativos negativos a los que aludirían, si se refiriesen a algo y 'hueco' o 'vacío' son precisamente otra designación de ello[606]

j) La "física negativa" de la recepción francesa: el vacío como causa eficiente o condición de posibilidad del movimiento

Si la recepción especializada reciente en el mundo anglosajón, con Inwood y Sedley, se ha centrado en desligar el "vacío" atomista del "espacio" aristotélico recuperando su definición originaria como "principio (me)ontológico" o "sustancia negativa", en Francia, dicha recepción ha tenido un cariz distinto. El equivalente a Sedley en cuanto a impacto y a cambiar la conversación dentro de la literatura especializada sobre los atomistas en Francia (que siempre tiene un circuito editorial relativamente independiente, para bien o para mal) es la conferencia pronunciada por Dumont, titulada "Les Abdéritains et le non-être" en (el *Bulletin de) la Société Française de Philosophie* –séance du 22 janvier 1983, 77(2), pp. 37-76. Así como hemos visto ya hemos visto antes, con Morel, que el "vacío" en los atomistas ofrecía por primera vez la posibilidad de desembalar el regalo de una nueva disciplina inexplorada –la meontología–, Dumont pretenderá abrir un espacio igualmente virgen para lo que él llama "física negativa". Esta idea se probará particularmente útil y sugerente en el siguiente capítulo, dedicado a la mística medieval cristiana (IV), pues ya muestra que existe un cierto paralelismo entre la física negativa de los atomistas griegos y la teología negativa de los religiosos apofáticos: "si tel est le cas, il faut mettre en parallèle avec l'expression de théologie négative l'idée d'une physique négative: la nécessité abdéritaine est le produit du non-être, le monde une pure apparence, une répresentation, un théâtre, mis en scène par le néant"[607]. ¿Es quizás aun demasiado temprano para insinuar que entre la física y la teología negativas, entre atomistas y místicos, antiguos y medievales, se va a conformar toda una *onto-teo-logía del vacío*? Pero no avanecemos acontecimientos y retomemos el hilo de la reflexión de Dumont:

> A l'époque même où Platon, au libre VI de la *République* en même temps que dans la première hypothèse du *Parménide*, assigne au-delà de l'essence ou de l'existence, et au non-être, la responsabilité providentielle de la mise en ordre du monde (aujourd'hui les travaux de L. Brandwood confirment scientifiquement cette hypothèse chronologique jadis formulée par Plutarque d'Athenès, le 'propatôr' de Proclus), les abdéritains Leucippe et Démocrite réduisent l'être à la multiplicité des atomes et ramènent a la causalité, dite ensuite par Aristote formelle et

[606] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 536, n. 303.
[607] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 38.

finale, à la seule causalité motrice ou eficiente dont le responsable est le non-être, le video ou encore le lieu[608].

Aunque las fechas que maneja Dumont a partir de Brandwood son, por lo menos, discutibles, *se non è vero, è ben trovato* la analogía con Platón, que ya hemos insinuado alguna vez y que veremos después con más detenimiento, especialmente en el caso de *El Sofista* en nuestro caso. Para empezar, Dumont ya avisa que va a hablar antes bien como historiador que como filósofo, y en este sentido lanza la propuesta, quizás un poco demasiado atrevida, de sustituir el rótulo de los "atomistas" por el de "abderitanos". Se trata de una propuesta un tanto arriesgada ya que ya hemos dicho que es más probable que Leucipo fuera oriundo de Mileto que de Abdera[609]. Dumont también se rebela contra el rótulo filosófico del "atomismo" porque, de forma aun más radical que Deleuze, considera a la "física" toda como secuestrada por el *monismo*, mientras que Leucipo y Demócrito serían *dualistas* –es decir, postulan también el "vacío" como uno de los "primeros principios" de la *physis*, y no solo el "átomo", de donde derivarían su nombre[610]. Esto es sin duda inexacto, pues hay otros pensadores "físicos" predemocríteos, tales como Empédocles y Anaxágoras, que son también *pluralistas*. En efecto, la disciplina "física" en este momento primigenio permanece neutral y agnóstica respecto de las posiciones monistas, dualistas y pluralistas, y ya hemos visto antes como queda claro fuera de toda duda que para los atomistas en particular (más allá del nombre), el "vacío" como segundo principio necesario tiene su propia *physis*[611]. En cualquier caso, la hipótesis que Dumont se propone dilucidar es "de quoi exactement le non-être leucipéen et démocritéen peut être dit la cause"[612].

Para esto, Dumont parece estar de acuerdo con Sedley en que el "vacío" no debe ser entendido meramente como un "espacio *vacío*", "une sorte de milieu sans qualité, une scène vide, pour le ballet des existants"[613]. A partir de más de trece testimonios distintos, Dumont reseña las expresiones gramaticales que se dedican a introducir el "vacío": la más corriente de todas, efectivamente, es ἐν τῷ κενῷ (y la preposición "en" da la impresión de que el vacío es un "espacio" *dentro del cual, en medio del cual, o a través del cual* se mueven los átomos), pero también existe la expresión εἰς τὸ κενόν (que tiene la "función" de crear los mundos), κατὰ τὸ κενόν ("según" con respecto la división de los átomos), ἄνευ κενοῦ ("sin" el vacío, expresando que este es condición necesaria del movimiento) y, por último, pero no por eso menos importante para Dumont, διὰ

608 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 37.
609 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 40.
610 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 41.
611 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 42.
612 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 38.
613 Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 41.

τοῦ κενοῦ (que él traduce como "a causa del" vacío)[614]. En realidad, en este preciso instante ya vemos redimida nuestra hipótesis inicial, expresada en la Introducción §39, de que la historia de cualquier concepto filosófico, visto desde el punto de vista *sincrónico*, representa una "gramática" de este. Así pues, las distintas posiciones que se pueden albergar respecto del sentido de "vacío" se distinguen por cual es en cada caso la preposición que sirve de representante privilegiado. Así, la posición de "sentido común" y dominante asocia el "vacío" con el *espacio* porque enfatiza la preposición "en", la visión de Sedley del vacío como una *sustancia* quedaría representada por el duplo εἰς/κατὰ, Merleau-Ponty –como veremos enseguida en una posición que también será la nuestra– entiende el "vacío" como una *condición de posibilidad* a partir de la preposición "sin" (ἄνευ), y Dumont, por su parte, ve el "vacío" como una *causa eficiente* porque traduce διὰ por "a causa de". *Cada preposición se corresponde con un sentido diferente del "vacío"*, y no se trata de afirmar uno para negar el resto –aunque sin duda uno debe dominar en cada caso– sino de recogerlos todas para darles a cada una su espacio, su lugar, como hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. El "vacío" es, efectivamente: espacio *y* sustancia negativa *y* principio (me)ontológico *y* condición de posibilidad *y* causa eficiente *y*… Todos estos sentidos coexisten a la vez, dependiendo de cual sea la preposición que preceda, y configuran una verdadera "gramática del vacío", que es la que estamos intentando sacar a la luz en esta tesis.

Pero detengámonos sobre uno solo de estos sentidos, el que nos ocupa ahora con Dumont, para ver si tiene razón del todo en derivar el "vacío" como *causa eficiente* a partir de la preposición διὰ. Si antes conseguimos sortear la aparente paradoja de decir que el "vacío existe" mediante la formulación "hay" (*es gibt, il y a*… etc.) pero tuvimos que pagar el alto precio a su vez de desproveer al "vacío" de toda realidad efectiva (*Wirklichkeit*), el propósito expreso de Dumont es el completamente contrario o complementario: "vais-je m'efforcer de rendre au vide toute sa réalité, celle d'un non-être actif remplissant dans le système une fonction causale et ayant par là-mème un valeur de principe"[615]. En este sentido, el "vacío" no es solo una especie de "sustancia" *real* (aunque *negativa*), como para Sedley, sino que se predica también de ella uno de los atributos necesarios propios de cualquier "sustancia", a saber: la capacidad de ser una de las "cuatro causas" de Aristóteles, y en particular, la *eficiente*. Así pues, la tesis de Dumont, resumida con sus propias palabras, es que "le vide esta la cause nécessaire et suffisante du mouvement c'est-à-dire que le vide répresente le non-être, et pour parler la langue d'Aristote, la seule cause propremenet eficiente ou motrice. (…) Le non-être ou le vide son-ils la cause motrice ou eficiente, c'est-à-dire la raison

[614] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), pp. 43-5.
[615] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), pp. 42-3.

nécessaire et suffisante du mouvement"[616]. El argumento de Dumont para demostrar esta tesis es doble. Por un lado, hace ver que si, con la noción de "átomo" de Leucipo y Demócrito deben coincidir todos los "signos" del ser de Parménides, es de presumir que también tuviera que ser "inmóvil". Pero si el átomo es en sí inmóvil, la causa de su movimiento solo puede provenir del exterior –esto es: del vacío. Por otro lado, Dumont pone encima de la mesa la gran crítica de Aristóteles al atomismo, de la cual nos encargaremos con más detenimiento en la sección siguiente, pero que ya podemos anunciar que ataca el hecho de que Leuicpo y Demócrito no den ninguna explicación explícita al "movimiento original de los átomos". Entonces Dumont descarta que este movimiento pudiera ser resultado de la "pesadez", como argumenta Zeller, ya que, como veremos nosotros más adelante, se trata de una incorporación de Epicuro. Tampoco los átomos pueden moverse *internamente*, pues carecen de "alma", así que la razón de su movimiento solo puede ser una causa *externa*, el vacío, que funciona además como *causa eficiente*. QED:

> Si les atomes pouvaient se mouvoir eux-mêmes, cela signifierait, pour parler la langue d'Aristote, soit qu'ils ont une âme, comme par exemple les corps célestes, soit qu'ils se meuvent d'eux-mêmes par un mouvement natural vers un lieu propre, comme par exemple le bas pour les graves. Comme nous allons le voir, il est difficile de dire que c'est la pesanteur qui meut l'atome, ei il est exclu que les atomes ont une âme. Par conséquent, le mouvement éternel de l'atome ne peut plus être provoqué que par une cause extérieure. Selon moi, c'est le vide qui est cette cause, selon d'autres, c'est la contrainte ou le choc[617]

A pesar de lo pulida de esta demostración, no se percata Dumont de un problema bastante obvio y simple a toda su teoría. Los átomos tienen que ser perfectamente "redondos", pues con ellos tienen que coincidir todos los "signos" del ser de Parménides. Ahora bien, si esto es así, cuando están "sueltos", deben estar rodeados de vacío por todas partes: ¿qué es lo que va a hacer, en este caso, que se muevan a derecha o a izquierda, hacia arriba o hacia abajo? Si el "vacío" es causa eficiente del movimiento *tout court*, debería determinar el movimiento no solo como "potencia" sino "en acto", esto es, efectivamente, en una particular dirección. Aristóteles puede decir que el artesano es la causa eficiente de la mesa o de la silla, porque este artesano la producirá efectivamente de esta forma, y aquel de esa otra. Sin embargo, esto no ocurre, ni puede ocurrir, con el vacío. Tomemos como ejemplos y comparemos, inspirados por Empédocles y Heidegger, un desierto y un camino del bosque. En el desierto me puedo efectivamente mover en todas direcciones porque está *vacío* a todo mi alrededor; sin embargo, si imaginamos un bosque frondoso, lleno de árboles y arbustos que me barran el paso en todas las direcciones salvo en una, donde se

[616] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 46.
[617] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 49.

vislumbra un delgado camino, allí sí que el relativo vacío de este sendero podría representar la causa eficiente de mi movimiento, pues no solo determinaría la fuerza del vector, sino también su dirección. Pero incluso en este caso, la formulación "causa eficiente" es engañosa, pues no es el relativo "vacío" del sendero el que me *atrae*, *tira* o *impulsa*, sino yo mismo el que me pongo en movimiento hacia allí; el vacío solo ofrece una posibilidad de movimiento, pero yo bien podría quedarme quieto. La problematicidad de la propuesta de Dumont se puede ver cuando utiliza expresiones como "propulsés initialment par le néant"[618]. ¿Qué quiere decir exactamente que el no ser "propulse" el movimiento? ¿*Hacia dónde* podría hacerlo? Para nosotros, este punto flaco en la posición de Dumont, que podríamos llamar la "crítica a la *fuerza* y *dirección* del movimiento", es una demostración definitiva de que es incorrecto llamar al vacío como la "causa eficiente" del movimiento de los átomos. Sin embargo, este problema filosófico-conceptual de la posición de Dumont es solo resultado de un problema filológico-histórico más hondo, y es que no podríamos haber repetido más veces a lo largo de esta tesis que hay que extremar la precaución a la hora proyectar retroactivamente categorías metafísicas de procedencia aristotélica sobre autores predemocríteos. Sin duda, uno de los términos más peripatéticos donde los haya es "causa", y no solo esto, sino que Dumont incluso se atreve a utilizar la cuadripartita distinción entre "material, formal, eficiente y final". Pero no solo se trata de un caso flagrante de anacronismo cronológico, sino que también plantea un enorme problema utilizar los términos y conceptos que Aristóteles emplea para describir la "sustancia", siendo justamente él quien le niega este carácter al "vacío". Como veremos en la sección dedicada al estagirita, es posible entonces que se necesiten otras categorías para describir el "vacío" que las que se suelen emplear apara la "sustancia".

Sea como fuere, lo que es indudable es que el artículo y conferencia de Dumont sobre "Les Abdéritains et le non-être" causó un cierto revuelo y discusión dentro de la literatura especializada sobre los atomistas en Francia, hasta el punto de que incluso quienes no estuvieron del todo de acuerdo con su posición tuvieron que hacerse eco de esta original tesis. Así, por ejemplo, Voelke, empieza su artículo "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite" reconociendo que fue influenciado y motivado por el texto de Dumont, solo para acabar diciendo: "on relèvera en opère une distinction fonctionnelle entre le vide et le mouvement par le vide, et ce mouvement est un transport dans vide a une fonction causale, tandis que le lieu n'est que le mobile"[619]. Tampoco a Morel le queda más remedio que citar a Dumont en su reseña de los atomistas en la antología sobre *Le néant*, como hemos visto antes, aunque no esté nada de acuerdo con su tesis: "cela ne signifie pas exactement que le vide a, par lui-même, une fonction causale, mais qu'il est

[618] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 55.
[619] Voelke, "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3), p. 350.

nécessairement au principe du devenir"[620]. Sin embargo, la discusión más sugerente acerca del artículo de Dumont no tuvo lugar en el exterior después de su publicación, sino internamente en el momento de su presentación. Y es que quizás el hecho más interesante de este texto es que se trata de la transcripción de una conferencia pronunciada en la Sociéte Française de Philosophie el 22 de enero 1983, y por tanto también de las preguntas y respuestas posteriores. Es un enorme privilegio poder mirar, ni que sea por un momento por la cerradura de la puerta de una discusión del más alto nivel, como no podría ser de otra manera, y ver reflejados una serie de puntos fundamentales sobre el concepto de "vacío" que iremos encontrando a lo largo de esta tesis. Para empezar, Edgar Wolff señala que la "física negativa" de Dumont le parece completamente opuesta a la de Spinoza o Bergson, para los cuales el no ser no tiene ningún sentido, como veremos más adelante. Maria da Penha Villela-Petit hace un discurso tan largo como brillante en el que relaciona el "vacío" en los atomistas con la rueda del *Tao Te King* y la jarra del artículo sobre "La cosa" de Heidegger, de forma sorprendentemente parecida a como nosotros procedimos en el capítulo II. A continuación, Sylvain Zac pregunta por la relación entre la "física negativa" atomista y la "teología negativa" de la mística medieval cristiana. También hacen preguntas interesantes: Maurice Caveing, Michel Serres, Jacques Brunschwig, Denis O'Brien, Pierre Trotignon, y Jacques Nadal. No obstante, la intervención que sobresale y nos interesa especialmente ahora es la de Merleau-Ponty, pues, efectivamente, no por casualidad el autor de *Le visible et l'invisible* estuvo presente en esta reunión. Se puede ver la enorme talla de este filósofo en que es capaz, con tan solo unas pocas frases, de criticar el corazón de la ponencia de Dumont hasta derrumbar todo su edificio. Se pregunta Merleau-Ponty: "je me demande si, finalement, il ne serait pas plus simple de dire, plutôt que le mouvement primordial a pour cause le néant, que le mouvement primordial pour les Abdéritains n'a pas de cause. Autrement dit, est-ce que vous ne restez pas trop fidèle au príncipe aristotélicien enoncé au début du Livre VII, je crois: 'Απαν τὸ κινούμενον ὑπο τινος ἀνάγκη κινεῖσθαι'. (…) Les atomes, plus le vide, on veut dire les atomes, plus la condition nécessaire du mouvement"[621]. La intervención de Merleau-Ponty causa un cierto revuelo en la sala, y es de presumir que todo el mundo percibe que la argumentación de Dumont ha quedado tocada de muerte, y él mismo no sabe como responder. Enseguida se suma Geneviève Rodis Lewis, quien también ataca "l'utilisation abusive, parce qu'aristotélicienne, du terme de *cause*. Je crois que Jacques Merleau-Ponty a fait la différence entre cause et condition"[622]. Por último Philippe Casadebaig remata señalando que el acusativo de διὰ debería traducirse antes bien por "razón" o "fundamento"

[620] Morel, "Leucippe et Démocrite". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 44.
[621] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 59.
[622] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 66.

que por "a causa de"[623]. Con todas estas críticas, supongo que el edificio aristotélico de la "causa eficiente" de Dumont se derrumba definitivamente. Y sin embargo, *si non è vero è ben trovato*, y este breve excurso por el polémico escrito de "Les Abdéritains et le non-être" nos ha servido para clarificar, *via negativa* y *pace* el contraargumento de Merleau-Ponty que el vacío es más bien una *"condición necesaria" y no una "causa eficiente" del movimiento* en los atomistas, de forma parecida a cuando Heidegger antes hablaba de una "disposición", robando el lenguaje de Kant. Más tarde volveremos sobre esta inesperada similitud entre el atomismo y Kant, el vacío y la condición de posibilidad.

k) El Gran Vacío y la formación de innumerables mundos contra el "principio de razón suficiente" de Leibniz

Hasta ahora hemos hablado mucho acerca del movimiento, y del vacío como "condición necesaria" de él. Aunque al final nos hayamos visto obligados a descartar la tesis de Dumont de que el vacío representa la "causa eficiente" (aristotélica) del movimiento para los atomistas, esto no quita que siga siendo una especie de "condición de posibilidad" (kantiana) de este. Sin embargo, si el vacío es una suerte de "disposición", no lo es solo del movimiento, sino también del segundo presupuesto que los atomistas afirmaron en contra de los eleáticos al *partir* del testimonio de los sentidos, como ya dijimos al principio en III.7.d: la pluralidad. Y ahora veremos como el vacío funciona y ejerce como "condición de posibilidad" de la pluralidad, no solo por la divisibilidad de los átomos entre sí en el *microcosmos*, como vimos al invertir el argumento de Meliso en III.7.c., sino también de la "formación de múltiples mundos" en el *macrocosmos*. Como ya hemos ido viendo una vez tras otra, lo más *grande* del universo siempre replica lo más *pequeño* en los pensadores predemocríteos. Por su parte, Nef vincula el carácter modal del "vacío" que hemos estado viendo hasta ahora con el *movimiento*, también el caso de la *pluralidad* de mundos (sin duda una de las invenciones más originales y polémicas de los atomistas):

> Le vide en général a un caractère modal, lié à son caractère normatif. Le vide en effet représente dans l'histoire de la physique la possibilité d'être plein. Le vide est la possibilité d'être ocupé par un corps, ce qui peut recevoir le corps. Le vide relatif est la possibilité d'un plein (…). Personnellement, je verrais un lien entre l'aspect modal du vide et la connexion maintes fois attestée entre deux problématiques : celle du vide et celle de la pluralité des mondes. Le fait que le vide puisse être rempli, mais ne le soit pas nécessairement, que cela reste à l'état d'une puissance latente, ouvre sur l'existence envisageable de mondes possibles[624]

[623] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 69.
[624] Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, pp. 92-3.

No es de extrañar, como veremos en el siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana", que la visión oficial y ortodoxa de la Iglesia católica acabara por condenar a la vez el "vacío" y la hipótesis atomista de los mundos innumerables: "dans les condemnations de 1277 les deux thèses cosmologiques hétérodoxes de la pluralité des mondes et de l'existence du vide sont également condamnés"[625]. Efectivamente, y es que, como iremos viendo, hay un cierto *air de famille* entre el "vacío", el atomismo y la mística en el hecho de que todos ellos compartirán como mínimo común denominador el ser tildados de "blasfemia" por parte de su adversario común: la Iglesia católica y escolástica (es decir, *plenista*). Mas, ¿por qué, en este caso en particular, como veremos en este apartado, el carácter *modal* del vacío que señala Nef funciona además como "condición de posibilidad" de la hipótesis de la *pluralidad* de mundos? Sin duda esto se debe a que el "Gran Vacío", como lo llamaremos ahora, representa la más ferviente alternativa *avant la lettre*, no solo a la dialéctica hegeliana, sino también al "principio de razón suficiente" de Leibniz. Como señala Morfino, el "materialismo aleatorio" del atomismo es anatema para el "principio de razón suficiente": "Althusser suggests a materialism of the rain, of contingency, of the aleatory –a materialismo not dominated by the Leibnizian principle *nihil est sine ratione*"[626]. En efecto, el *principium reddendae rationis* –que se puede argüir, con Heidegger, que tiene un "período de incubación de 2.300 años"[627]– solo alcanza su más alta expresión, perfectamente resumida, en el s. XVII, y dice así: *nihil est sine ratione* ("nada es sin razón, fundamento o causa")[628]. En la *Monadología*, Leibniz se sirve de este principio para derivar la tesis de que *vivimos en el mejor de los mundos posibles*: "como hay una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y como no puede existir más que uno sólo, es necesario que haya una razón suficiente de la elección de Dios que lo determina por uno más bien que por otro"[629]. Lo que nos interesa a nosotros especialmente ahora es que Leibniz llama a una de las razones de la perfección de nuestro mundo el *Principio de Plenitud*: "todo está lleno en la naturaleza (…) y como a causa de la plenitud del mundo todo está en él entrelazado y cada cuerpo obra sobre otro en proporción a la distancia"[630]. En efecto, si Dios es una especie de "arquitecto" del universo, y es infinitamente perfecto por naturaleza, se sigue de esto que va a crear el cosmos desplegando toda su potencia, llenándolo de la más infinita riqueza de entes. Por esto, frente a este *plenismo inmejorable*, Givone se puede preguntar: "–¿en qué sentido el programa de la metafísica es la anulación de la nada? –Lo indica la pregunta fundamental. Tomemos la

[625] Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, p. 94.
[626] Morfino, "Foreword: Encounter and Translation". En: Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, p. vii.
[627] Heidegger, *La proposición del fundamento*, pp. 23-4.
[628] Leibniz, "Monadología", *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, §32-9, pp. 72-4.
[629] Leibniz, "Monadología", *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, §53, p. 77.
[630] Leibniz, "Principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en la razón", *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*, §3, p. 90.

formulación leibniziana. Para Leibniz, la respuesta está ya en el planteamiento de la pregunta. Si hay algo, es porque tiene su razón de ser, por lo tanto el ser está anclado a la razón, al fundamento, y la nada en cambio está desligada, está abandonada a sí misma, está anulada. (…) La nada, a pesar de todo, permanece en el fondo, aunque sea como posibilidad superada y vencida"[631]. Uno bien podría decir lo mismo, y de hecho lo haremos ahora mismo, del "vacío" en los atomistas, que permanece en el fondo de la hipótesis de innumerables mundos. Así, ya podemos empezar a entrever que, por un lado, la plenitud está ligada a la necesidad y a la teodicea en Leibniz, mientras que, por el otro, el Gran Vacío estará vinculada a la aleatoriedad y la pluralidad de mundos en los atomistas Demócrito y Leucipo. En este sentido, tiene razón Givone cuando arguye que una *Historia de la nada* (o del vacío, en nuestro caso) tiene que llegar al punto en que una "ontología de la libertad inevitablemente se contrapone a la ontología de la necesidad y del ser necesario", si "la contingencia del mundo no está salvaguardada por Dios, como pretendía Leibniz, sino por su negación, o mejor, por su sustitución por la nada" (o el vacío, en nuestro caso)[632]. En este apartado, pues, vamos a entretener la hipótesis de que *la condición de posibilidad de la formación (contingente) de innumerables mundos reside, de nuevo, en el vacío*. Pero dejemos de prometer, y vayamos directamente al texto griego antiguo:

> Leucipo defiende que el todo (πᾶν) es infinito (ἄπειρον)... y que parte de él está lleno (πλῆρες) y parte vacío (κενόν)... y que, por esto, surgen innumerables (ἀπείρους) mundos (κόσμους) que se resuelven nuevamente en dichos elementos (διαλύεσθαι). Los mundos (κόσμους) surgen (γίνεσθαι) de la siguiente manera: numerosos (πολλὰ) cuerpos (σώματα) de toda clase de figuras (σχήμασιν) se mueven (φέρεσθαι) 'por abscisión (ἀποτομὴν) de lo infinito (ἀπείρου)' hacia un gran (μέγα) vacío (κενόν); allí se juntan (ἀθροισθέντα) y originan (ἀπεργάζεσθαι) un único remolino (δίνην), en el que, al chocar (προσκρούοντα [ἀλλήλοις]) unos con otros y girar (κυκλούμενα) con toda clase de giros (παντοδαπῶς), comienza a separarse (διακρίνεσθαι χωρὶς) lo igual (ὅμοια) hacia lo igual (ὅμοια). Cuando su gran número (πλῆθος) les impide seguir rotando (δυναμένων περιφέρεσθαι) en equilibrio (ἰσορρόπων), las partes ligeras (λεπτὰ) se dirigen (χορεῖν) hacia el vacío (κενόν) exterior, como si fueran levantadas (διαττώμενα), mientras que las demás 'se quedan juntas (συμμένειν)' y, entremezclándose (περιπλεκόμενα), unen sus movimientos (συλκατατρέχειν ἀλλήλοις) y originan (ποιεῖν) una primera (πρῶτόν) estructura (σύσημα) esférica (σφαιρειδές)[633]

Mediante este pasaje damos por fin el salto de la parte estrictamente física del atomismo a la más bien cosmogónica. Aquí Diógenes Laercio atribuye a Leucipo la idea, que ya hemos visto sobradamente, de que una parte del "todo infinito" (πᾶν ἄπειρον) está lleno "lleno" (πλῆρες), y

631 Givone, *Historia de la nada*, p. 12.
632 Givone, *Historia de la nada*, p. 14, 16.
633 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 563 [Diógenes Laercio, IX 31 (DK 67 A 1)], p. 537.

otra "vacía" (κενόν), lo cual va en la línea de la hipótesis de Sedley de que el "vacío" no es el *espacio* cósmico *tout court*, sino una de las dos "sustancias" (la negativa) *habitando* ese mismo espacio. Pero, a parte de esta idea que ya hemos visto en sobradas ocasiones, este pasaje tiene la especificidad de avanzar mejor que ningún otro la hipótesis atomista de los "innumerables" (ἀπείρους) "mundos" (κόσμους). Estos "surgen" (γίνεσθαι) cuando "numerosos (πολλὰ) cuerpos (σώματα) de toda clase de figuras (σχήμασιν) se mueven (φέρεσθαι) 'por abscisión (ἀποτομὴν) de lo infinito (ἀπείρου)' hacia un gran (μέγα) vacío (κενόν)". Esta última expresión ya revela y añade un nuevo sentido al "vacío" que no habíamos visto antes: no solo se trata aquí del vacío *físico* en tanto que *intersticio* que sirve de precondición necesario para el movimiento, la pluralidad y la divisibilidad de los átomos, sino que existiría también un "Gran Vacío" (μέγα κενόν), de cariz más cosmológico, en el exterior del universo. En tanto en cuanto el "todo" (πᾶν) es "infinito" o "ilimitado" (ἄπειρον), no solo hay el vacío *microcósmico* que percibimos *entre* los átomos, sino también *grandes porciones* de vacío *macrocósmico*, parecidos a lo que hoy llamamos también como "Gran Vacío" o el "vacío de Bootes", por ejemplo, que ya antes trajimos a colación. Dicho lo cual, la explicación sobre el "surgimiento de innumerables mundos" sigue en este punto la descripción de Empédocles de un "remolino" (δίνην), que sirve para –mediante el "juntar" (ἀθροισθέντα), "chocar" (προσκρούοντα) y "girar" (κυκλούμενα) como movimientos característicos de los átomos– "separar" (διακρίνεσθαι) lo "igual" hacia lo "igual" (ὅμοια). Que el "vacío" está relacionado con la "rarefacción" ya lo sabemos, pero quizás vale la pena recordarlo una vez más, con Sorensen, para la explicación en este punto: "Anaximines addressed the gridlock by assuming that the cubes can be compressed. For Leucippus, this just raises the question of how matter can be compressed. A sponge can be compressed because it has internal spaces. It can expand because its parts can spread out so that the internal spaces become bigger"[634]. Tiene sentido, por tanto, que cuando la condensación de la *plethora* acaba por impedir el movimiento, lo más "ligero" (λεπτὰ) se dirija hacia el "vacío" (κενόν) exterior –como si fuera "levantado" (διαττώμενα)–, quedando como resultado abajo una "primera" (πρῶτόν) "estructura" (σύσημα) "esférica" (σφαιρειδές), que representa el surgimiento de un nuevo "mundo" (κόσμος). Como ya hemos dicho alguna vez, el atomismo representa una buena síntesis de todo el pensamiento predemocríteo, y aquí podemos ver como ideas cosmológicas anteriores –tales como el "remolino" de Empédocles o la "esfera" (σφαῖρος) de Parménides– son puestas al servicio de una nueva hipótesis: *que este, "nuestro" mundo, no es el único, que es* contingente*, que como este ha "surgido", pueden surgir otros*. Lo que introduce Leucipo en toda esta historia, y es lo que más nos interesa a nosotros, es que el "Gran Vacío" (μέγα κενόν) representa la *"condición de posibilidad", tanto de la*

[634] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 110.

contingencia de este mundo, como de la pluralidad de otros. Su razonamiento puede ser reconstruido así: si el vacío permite el movimiento aleatorio de los átomos en el microcosmos, a nivel macro, el "Gran Vacío" tiene que permitir la creación de innumerables mundos. O, como lo ponen Kirk, Raven y Schofield: "al haber innumerables átomos y un vacío infinito, no existe razón alguna para que se formara solamente un mundo único"[635]. En cualquier caso, esta "primera" (πρῶτόν) "estructura" (σύσημα) "esférica" (σφαιρειδές) que es un "mundo" (κόσμος) como la propia Tierra, se mantiene unida por una "membrana" (ὑμένα) y, según Kirk, Raven y Schofield, consta de un "primer estadio acontece cuando una gran colección de átomos llega a aislarse en un gran trozo de vacío y el segundo cuando forman un remolino o vórtice"[636].

Esta hipótesis original de Leucipo de la pluralidad de mundos, tan fascinante como polémica, tendrá un cierto predicamento en el pensamiento posterior, empezando por su primer compañero y discípulo atomista: "Demócrito sostuvo la misma teoría que Leucipo sobre los elementos (στοιχείων), [lo] pleno (πλήρους) y [lo] vacío (κενοῦ)..., hablaba como si las cosas existentes (ὄντων) estuvieran en constante movimiento (κινουμένων) en el vacío (κενῷ); hay mundos (κόσμους) innumerables (ἀπείρους) que difieren (διαφέροντας) en tamaño (μεγέθει)"[637]. Así, Aecio nos certifica que Demócrito replicó la teoría de su maestro sobre la pluralidad de mundos –y tiene que ser así, en nuestra opinión, pues es un corolario necesario del postulado del "vacío"–, pero no fue ni mucho menos el único atomista en continuar esta idea: "otro atomista, Metrodoro de Quíos, lo expresó de un modo muy gráfico (fr. A 6 D.K.): 'Es tan extraño que en una gran llanura crezca una sola espiga como en un vacío infinito un solo mundo'"[638]. De nuevo nos topamos con necesaria relación entre el "vacío", la contingencia de este mundo, y la pluralidad de otros, en contra de la necesidad, la teodicea y el "principio de razón suficiente" de Leibniz. Pero la celebridad y la influencia de la hipótesis de los "mundos innumerables" no se detiene aquí, sino

---

635 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 541.

636 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 538.

637 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 565 [Hipólito, *Ref.* I, 13, 2 (DK 68 A 40)], p. 538.

638 Bernabé, "Los primeros atomistas", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, XIV, p. 541. Este argumento se encuentra más desarrollado por Aristóteles en la *Física*: "Pero la razón principal y más ponderosa [por la que los antiguos consideran el infinito], que hace que la dificultad sea común a todos, es ésta: porque al no encontrar nunca término en nuestro pensamiento, se piensa que no sólo el número es infinito, sino también las magnitudes matemáticas y lo que está fuera del cielo; y al ser infinito lo que está fuera del cielo, se piensa que existe también un cuerpo infinito y un número infinito de mundos; pues, ¿por qué habría algo en una parte del vacío más bien que en otra? De ahí que se piense que si hay masa en alguna, parte tiene que haberla en todas partes. Y también, que si hay un vacío y un lugar infinitos, tendrá que haber también un cuerpo infinito, por que en las cosas eternas no hay ninguna diferencia entre poder ser y ser" (Aristóteles, *Física* (Gredos), III.4, 203b, pp. 192). Y en una nota al pie, R. de Echandía añade: "Argumento atribuido a Arquitas: si más allá del Universo hay un vacío infinito, éste tendría la posibilidad de contener un cuerpo infinito, pero como en lo que siempre es no hay diferencia entre posibilidad y realidad, tendría que existir un cuerpo infinito" (ibid., n. 47).

que incluso rebasó los estrechos límites de la tradición atomista. Pues Diógenes de Apolonia, el "más joven" de los filósofos usualmente llamados "presocráticos" también compró gran parte de los postulados de Leucipo y Demócrito sin acabar de ser él mismo del todo un "atomista", sino más bien una repetición actualizada de Anaxímenes: "el elemento (στοιχείων) es el aire (ἀέρα), existen mundos (κόσμους) innumerables (ἀπείρους) y un vacío (κενὸν) infinito (ἄπειρον). El aire (ἀέρα), mediante su condensación (πυκνούμενον) y rarefacción (ἀραιούμενον), es el generador (γεννητικὸν) de los mundos (κόσμων). Nada (οὐδὲν) llega a ser (γίνεσθαι) de lo que no es (μὴ ὄντος) ni nada se destruye (φθείρεσθαι) en lo que no es (μὴ ὂν)"[639]. El interés de esta cita de Plutarco sobre Diógenes de Apolonia (no confundir con Laercio o el de Sínope) para nuestra tesis reside en reiterar una vez más el íntimo vínculo que existe entre el "aire" y el "vacío". Al final del interminable bosque "presocrático", Diógenes de Apolonia vuelve al principio con el que empezamos este capítulo, Anaxímenes, pero pasando e incorporando las nuevas enseñanzas atomistas sobre el "vacío" y los "mundos innumerables".

> No hay más que una sola mención del vacío en conexión con Diógenes (DK 64 A 31) y podría resultar que su presencia, en este caso, se debiera a una conjetura doxográfica. No cabe duda, sin embargo, de que Teofrasto le atribuyó la creencia en mundos innumerables de tipo atomista (cf. 607, así como este mismo pasaje 600) y es posible que Diógenes, en efecto, asumiera su doctrina de Leucipo. De ser así, pudo también haberle seguido en la postulación del vacío —postulado que, en la concepción atomista, estaba en íntima conexión con el de los mundos innumerables[640]

l) Crítica aleatoria al "final" de la teleología hegeliana: el desafío de Aristóteles sobre el movimiento "original" de los átomos

Al final, vamos terminando esta sección sobre el "materialismo aleatorio" de los atomistas Leucipo y Demócrito. Hasta ahora hemos visto en qué sentido el "vacío" es una especie de "disposición", "condición necesaria" (aunque no suficiente), o "de posibilidad" tanto del *movimiento* como de la *pluralidad* de los átomos. Como apunta Nef, "sans vide, il y aurait peut-être des atomes, mais statiques, ce qui serait fort eloigné de la physique moderne et contemporaine"[641]. Sin embargo, aun no hemos dicho nada acerca de en qué consiste exactamente la pluralidad *efectiva* de lo átomos, o su movimiento *real*. Tenemos una vaga idea de que estos "están en disensión (στασιάζειν) y se mueven (φέρεσθαι) en el vacío (κενῷ) a causa de sus mutuas desemejanzas (ἀνομοιότητα) y las

639 Kirk, Raven y Schofield, "Diógenes de Apolonia", *Los filósofos presocráticos*, XVI 600, [Plutarco, *Strom.* 12] p. 566, n. 320.
640 Kirk, Raven y Schofield, "Diógenes de Apolonia", *Los filósofos presocráticos*, XVI, p. 566, n. 320.
641 Nef, *La forcé du vide. Éssai de métaphysique*, p. 90.

demás diferencias (διαφορά̃ς) ya mencionadas y, al moverse (φερομέ), colisionan (ἐμπίπτειν) y se entrelazan (περιπλέκεσθαι)"[642]. A partir del choque, rebote o entrelazamiento de lo igual con lo igual, se forman los cuerpos compuestos:

> ...estos átomos (ἀτόμους) se mueven (φέρεσθαι) en el vacío (κενῷ) infinito (ἀπείρῳ), separados (κεχωρισμένας) unos de otros y diferentes (διαφερούσας) entre sí en figuras (σχήμασί), tamaños (μεγέθεσι), posición (θέσει) y orden (τάξει); [en el vacío (κενῷ)] al encontrarse (ἐπικαταλαμβανούσας) unos con otros colisionan (συγκρούεσθαι) y algunos son expulsados (ἀποπάλλεσθαι) mediante sacudidas al azar en cualquier dirección, mientras que otros, entrelazándose (περιπλέκεσθαι) mutuamente en consonancia con la congruencia (συμμετρίαν) de sus figuras, tamaños, posiciones y ordenamientos, se mantienen unidos (συμμένειν) y así originan (ἀποτελεῖσθαι) el nacimiento (γένεσιν) de los cuerpos (οὕτως) compuestos (συνθέτον)[643]

Llamemos a esto el "movimiento secundario" de los átomos. No obstante, ¿en qué consistiría el movimiento *primario*, "original" de los átomos? Esta es una pregunta fundamental para un griego, como ya hemos dicho muchas veces, en tanto en cuanto el "movimiento" (κίνεσις) no es solo el *externo* cambio de posición, sino también el crecimiento *interno*. En efecto, tanto el movimiento del perro, como el crecimiento de la planta, parece que brote- o surja-de-sí-mismo, de su propia "naturaleza" (Φύσις). Pero, ¿y el de los átomos? Sabemos por el testimonio anterior de Simplicio que lo que determina que estos se junten o repelen (secundariamente) es la semejanza o no en tamaño (μεγέθεσι) y figura (σχήμασί). (Es curioso además que Demócrito a veces se refiera a las formas o figuras de los cuerpos compuestos como "imágenes" (ειδώλων), planteando una alternativa *materialista* a la "teoría de las Ideas" de Platón, una que quizás habría sido capaz de esquivar la crítica de Aristóteles por la "separación" (χωρισμός) del mundo en dos). En cualquier caso, nótese aquí que no se mencione el "peso" dentro de la lista de posibles causas del movimiento "originario" de los átomos, y por esta razón se equivoca más tarde Simplicio al atribuir a Leucipo y Demócrito una idea que en realidad es atribuible solo a partir de Epicuro, a saber que: "decían que, por moverse (κινούμενα) en virtud del peso (βαπύτητα) en ellos, se mueven (κινεῖσθαι) (sc. los átomos) a través del vacío (κενοῦ) que cede (εἴκοντος) y no les ofrece resistencia (ἀντιτοποῦντος); pues decían que estaban 'esparcidos en derredor' (περιπαλάσσεσθαι)"[644]. Es posible y probable (aunque sigue siendo una cuestión bastante discutible) que Demócrito asignara el "peso" (βαπύτητα) como una de las propiedades características de los átomos. Sin embargo, lo que sí que

---

642 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 578 [Aristóteles, *Sobre Demócrito, ap.* Simplicium, *De Caelo* 295, 9], p. 545.
643 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 584 [Simplicio, *De Caelo* 242, 21] p. 548.
644 Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 582 [Simplicio, *In Phys.* 1318, 35 (DK A 58)], p. 546.

es descartable es que le atribuyera a la "gravedad" el movimiento original de los átomos –lo cual representa, junto al problema de la "lluvia atómica" y la solución del *clinamen*, una problemática estrictamente epicúrea. Así podemos entender que Teforasto diga que "Demócrito distingue (διαιρεῖ) lo pesado (βαρὺ) y lo ligero (κοῦφον) por su tamaño (μεγέθει)... Sin embargo, en los cuerpos (κουφότερον) compuestos (μεικτοῖς), es más ligero (ἔλαττον) el que contiene mayor vacío (κενόν) y más pesado (βαπύτερον) el que contiene menos (πλέον). Así se expreso algunas veces; en otras partes en cambio, afirma simplemente que lo sutil es ligero (λεπτόν)"[645]. De nuevo nos encontramos al "vacío" como correlato necesario de lo raro, lo ligero y lo menos denso. Así lo corrobora también Bailey: "when once the compound is formed, the void in its composition is the determining factor in its fate" [646]. En cualquier caso, para Kirk, Raven y Schofield "es absolutamente claro que Aristóteles cree que para Demócrito los átomos tenían peso y que éste dependía de su tamaño; Teofrasto sostiene esta opinión y también Simplicio (en su primer punto)"[647]. Nosotros creemos que Demócrito debió extraer esto de Meliso. Aecio, sin embargo, cree que Demócrito solo menciona dos propiedades de los átomos: tamaño y figura. Y que el peso es añadido por Epicuro. Por tanto, si el peso, como también vimos en el escrito de Dumont, tiene que ser descartado como el movimiento primario de los átomos en Demócrito y Leucipo, ¿cuál es su movimiento "natural"? Es en este preciso instante que Aristóteles lanza el mayor desafío y crítica al atomismo que se haya podido escuchar, y que (casi) toca de muerte a esta tradición por los siglos de los siglos: "por este motivo es necesario que Leucipo y Demócrito, que dicen que los primeros (πρῶτα) cuerpos (σώματα) se mueven (κινεῖσθαι) constantemente en el vacío (κενῷ) infinito (ἀπείρῳ), especifiquen la clase de movimiento (κίνησιν), i. e., cuál es su movimiento (κίνησις) natural (φύσιν)"[648]. O, como resume la crítica Sorensen: "absence of reason (for motion) is reason for absence (of motion). This ban on arbitrary motion applies to any object in the void. After all, the void is completely homogenous. There is no more reason to move in one direction than another. So any object in a void would be at rest"[649]. Por su parte, Kirk Raven y Schofield parecen tener clara su suposición:

---

[645] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 574 [Teofrasto, *De sensu* 61 (DK 68 A 135)], p. 542.
[646] Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 88. Y también: "the contrast between the solid atoms, whose heaviness is exactly proportionate to their size, and compound bodies where the comparative weight of things of the same size varies according to the amount of void in their constitution: a piece of wool, for instance, is lighter than a piece of bronze of the same size, because it contains more void" (ibid. p. 145).
[647] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 543.
[648] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 577 [Aristóteles, *De Caelo* Γ 2, 300 b 8], p. 544.
[649] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 144.

> Si forzáramos, sin embargo, a los atomistas a definir un movimiento 'original', es de suponer que pudieran contestar que era un movimiento azaroso, sin tendencia alguna, dentro de cada átomo, a moverse en una dirección más que en otra. Resulta claro que las colisiones tendrían lugar pronto y que el movimiento original sería sustituido progresivamente por los movimientos secundarios resultantes de la colisión y el rebote. El movimiento regular de los átomos, el único que, tal vez, afrontaron plenamente Leucipo y Demócrito, se debe a sus rebotes después de la colisión. La naturaleza del movimiento resultante quedará determinada, sin duda, por el peso, la forma y los movimientos anteriores de los cuerpos en colisión. Las colisiones de átomos terminan en una 'mutua ligazón' (συμπλοκή), si los átomos tienen forma congruente o en una 'dispersión en derredor' (περιπάλαξις) en el caso contrario, i. e. en un rebote en una dirección o en otra[650]

En un ejercicio de doble negación dialéctica, Bollack nos emplaza a tomar la falta de una explicación del movimiento natural de los átomos al pie de la letra. La ausencia de una causa real del movimiento se convierte, entonces, por negación de la negación, en la ausencia como causa real de este mismo movimiento, esto es: el vacío[651]. Esto sirve a Dumont para cerrar su artículo y conferencia sobre un punto fundamental: fuera o no el "vacío" la "causa eficiente" del movimiento, lo que es seguro es que este no tiene, para lo atomistas, una "causa final". Es en este sentido que ya descubrimos que el atomismo es plenamente *a-* o incluso *anti-teleológico*: el movimiento de los átomos en el cosmos no tiene un fin ni un final, es "aleatorio". De esto justamente se ríe Demócrito, y ahora vemos que el "materialismo aleatorio" de los atomistas no solo plantea una crítica al "principio" (ἀρχή) de la dialéctica hegeliana, como ya vimos en su momento, sino también a su "fin" (τέλος). No solo es imposible encontrar un único "principio" a partir del cual derivar el todo a partir de una serie de movimientos reflexivos, sino que también, Leucipo y Demócrito argumentarían contra Hegel *avant la lettre*, el movimiento aleatorio de los átomos no tiende hacia ningún "fin" preestablecido. Como dice Dumont:

> C'est pourquoi il est nécessaire de fonder le concept de physique négative et de concevoir par là que la réalité, pour parler comme Simplicius, ou la présence du non-être, est ce à quoi nous renvoie, en dernière analyse, comme à un príncipe, la spéculation sur la nature. Ausi le 'silence' des Abdéritains sur la première cause du mouvement exprime en quelque sorte qu'il n'existe pas d'explication dernière du mouvement qui soit à proprement parler formulable. A l'origine de tout mouvement, de toute organisation, de toute structuration naturelle, et selon des formes qui peuvent être différentes selon les mondes, il faut placer cette sorte de nécessité aveugle qu'Aristote appellera aussi hasard (*automaton*), qui est l'envers de la finalité et l'expression du refus de donner un sens au monde. La physique négative apparaît alors comme le reflet ou l'image inversée de la théologie négative, dont on sait qu'elle est celle de Platon au momento du *Parménide* et qu'elle será développée par le néoplatonisme à partir de Plotin. Elle est au refus de la finalité ce que la théologie négative est à son affirmation. Elle devrait occuper dans la pensé grecque l'irrationnel une place prééminante.

[650] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 546.
[651] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 54.

> Elle exprime pour une pensé qui ne parviendrait pas à faire le vide en elle-même, c'est-à-dire à évacuer du concept de cause toute référance à la finalité, la causalité du néant et du vide, c'est à dir une causalité sans cause[652].

m) El "casamiento" entre necesidad y azar y el surgimiento de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio"

Al carecer de una explicación para el "movimiento" (κίνησις) "natural (φύσιν)", "originario" (ἀρχαῖος) o *primario* de los átomos, a Aristóteles no le queda más remedio que atribuirlo al "azar" (αὐτόματον). También Althusser hará de este uno de los dos aspectos fundamentales del "materialismo *aleatorio*". Sin embargo, precavidos como siempre estamos frente a las reformulaciones retroactivas del Estagirita, ¿es esta la única manera correcta de ver el movimiento atómico? Sin duda, para Aristóteles, "aleatorio" es cualquier movimiento que carece de una "causa" (αἰτία) "final" (τέλος), pero ¿es esta la única forma de verlo? Esto no casa muy bien con el único fragmento directo del que disponemos de Leucipo, a saber: "nada (οὐδὲν) sucede (γίνεται) por azar (μάτην), sino todo (πάντα) por una razón (λόγου) y por obra de la necesidad (ἀνάγκης)"[653]. Heidegger ve de pasada en esta "necesidad" (ἀνάγκης) de Leucipo una precursora de la "proposición del fundamento" o el "principio de razón suficiente" (*nihil est sine ratione*): "¿por qué es el ente y no más bien la nada?"[654]. Pero ya mostramos hace dos apartados hasta qué punto el atomismo es enemigo de la teodicea *necesaria* de Leibniz, y en el apartado anterior que, si el "vacío" es algo, es anti- o a-teleológico. Sobre este punto Derrida hila más fino en su único escrito sobre el atomismo antiguo, que se puede leer a la vez como un simultáneo agradecimiento y deconstrucción del último Althusser, amigo y maestro. Así pues, en "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", Derrida apunta a "un certain entrelacement de la nécessité et du hasard, du hasard signifiant et du hasard insignifiant : mariage, dirait-on en grec à *Anankè*, de *Tukhè* et de *Automatia*"[655]. ¿Cómo entender este "casamiento" entre la "necesidad", la "suerte" y el "azar" o la "aleatoriedad"?

Si imaginamos por un momento el movimiento de los átomos en el vacío como una fiesta de *baile*, el "azar" (αὐτόματον) primero, y la "declinación" (*clinamen*) después, representan los danzantes que se llevan todas las miradas. No en vano es esta la razón por la que Althusser cambia

[652] Dumont, "Les Abdéritains et le non-être", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), p. 55-6.
[653] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 569 [fr. 2, Aecio, I 25, 4], p. 539, n. 305.
[654] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 100.
[655] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 24.

el título de su "corriente subterránea" desde el "materialismo *aleatorio*", cuando privilegia a Demócrito y Leucipo, hasta el "materialismo *del encuentro*", cuando pasa a enfatizar a Epicuro y Lucrecio. Este particular "casamiento" entre el atomismo y el marxismo, tomando como raíz común el supuesto "materialismo" de ambos, empezó cuando Marx eligió la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841) como el tema de su tesis doctoral, dirigida por Bruno Bauer. En esta obra primigenia, aun demasiado joven, impaciente y dogmática comparada con sus escritos de madurez, ya se pueden entrever los dos aspectos fundamentales que caracterizarán su pensamiento posterior: la adopción del método "dialéctico" por parte de Hegel, así como su "inversión" *materialista*. En esta obra de juventud, aun demasiado imbuida de hegelianismo como para ser rigurosa a la letra, ya se puede ver que Marx se ve a sí mismo como una especie de reacción materialista epicúrea a Hegel, haciendo la analogía (quizás demasiado forzada) entre la "libertad de la autoconsciencia" y el *clinamen* del átomo, y la *ataraxia* con la "independencia del sabio". Como señala McLellan en su biografía de Marx: "la elección del tema [de la tesis] por parte de Marx tenía por objeto arrojar luz sobre la situación filosófica contemporánea poshegeliana mediante el examen de un período paralelo de la historia de la filosofía griega"[656]. Durante la segunda mitad del s. XX, sobre todo en Francia, distintos pensadores que ya hemos ido mencionando tales como Althusser, Deleuze o Derrida centrarán su mirada en el atomismo antiguo para intentar "revertir" o "superar" el platonismo y el hegelianismo, sin duda porque allí ya se encuentra una forma de pensar anti- o a-teleológica. Sin embargo, como ya dijimos al principio de este párrafo, si esta reapropiación del atomismo puede ser vista como un gran baile, el azar o el *clinamen* serían los danzantes que atraerían todas las miradas. Por el contrario, nuestra tesis va a ser distinta en naturaleza, y es que ya estamos preparados para ver que *todos los elementos atractivos para una crítica materialista del idealismo no dependen tanto del movimiento estocástico de los átomos (cosa que es tan solo secundaria y derivada), sino del mucho más fundamental y originario postulado del "vacío"*. Para terminar con esta sección, queremos defender la conclusión de que *tanto la pluralidad como el movimiento, el desdoblamiento del principio o la ausencia de* telos*, la formación de mundos innumerables, el azar, el clinamen e incluso la "libertad" encuentran en el concepto de "vacío" su condición de posibilidad.* Que el materialismo no se defina tanto por una concepción (que siempre sería *idealista*) de la "materia", sino antes bien por postular la nada y el vacío, precondición necesaria de la libertad de movimiento, es una hipótesis que puede parecer extraña y sorprendente. Y sin embargo, ya se encuentra avanzada de alguna manera por Nietzsche:

> De todos los sistemas antiguos, el de Demócrito es el más consecuente: implica la estricta necesidad en todas las cosas, sin lugar para saltos bruscos o extraños en la naturaleza. Es ahora cuando se supera completamente la concepción antropomórfica mítica del mundo, es ahora cuando se

[656] McLellan, *Karl Marx: su vida y sus ideas*, p. 46.

> dispone de una hipótesis utilizable de manera estrictamente científica; como tal, el materialismo ha sido siempre de la mayor utilidad. Es la concepción más serena, puesto que parte de las propiedades reales de la materia, sin saltarse a la ligera las fuerzas más simples, como ocurría en el νους [intelecto] o en las causas finales de Aristóteles. La reducción de ese mundo de orden y utilidad, de las innumerables cualidades, a las manifestaciones de una fuerza genérica elemental, es un gran pensamiento. Al moverse según leyes generales, la materia genera, mediante una ciega mecánica, unos efectos que parecen responder al proyecto de una sabiduría superior[657].

Nietzsche acaba citando la *Historia natural del cielo* de Kant: "admito una dispersión general de toda la materia del mundo y supongo en ella el caos absoluto. Contemplo la formación de la materia según las leyes establecidas de la atracción y su modificación según la repulsión de su movimiento. Tengo el placer de ver producirse una totalidad bien ordenada sin la ayuda de invenciones arbitrarias, bajo la disposición de leyes concretas del movimiento; una totalidad que es tan parecida a aquel sistema del mundo que tenemos ante nuestros ojos, que no puedo dejar de considerarlo como el mismo. —No intentaré justificar si la teoría de Lucrecio o la de sus predecesores Epicuro, Leucipo y Demócrito tienen gran similitud con la mía. Me parece que en esto podría decirse simplemente: '¡Dadme solo materia y os haré a partir de ella un mundo!'"[658]. Ya anunciamos en III.7.h que era mucho mejor trazar una analogía entre el "vacío" atomista de Leucipo y Demócrito con la "condición de posibilidad" de Kant que con la "causa eficiente" de Aristóteles, y nos volveremos a encontrar con el "vacío" atomista cuando acometamos nuestra "Reinterpretación política de la *Crítica de la razón pura*". Sin embargo, por ahora, vale la pena solo reconocer que *la precondición necesaria de que el átomo se incline hacia aquí o hacia allá, hacia arriba o hacia abajo, a derecha o izquierda, hacia adelante o hacia atrás, es el "vacío"*. Tal y como remata Nietzsche, "el 'ciego azar' dominaría entre los materialistas"[659]. Un dominio que, ya apuntamos ahora, no estaría ausente de sus "propios titubeos" y "primeras mentiras":

> Aparecen siempre aquí los titubeos propios del materialismo, porque intuye su propio πρώτον ψευδός [primera mentira].— Todo lo objetivo, lo extenso, lo activo, por tanto, todo lo material, que para el materialismo es el fundamento más sólido, consiste meramente en algo dado mediatamente, cuya existencia es enormemente relativa: está procesado por la maquinaria del cerebro e introducido en las formas del tiempo, espacio y causalidad, en virtud de las cuales es pensado como extenso en el espacio y efectivo en el tiempo. Ahora bien, a partir de este algo dado, el materialismo quiere derivar lo único dado inmediatamente: la idea. Es una gran petitio principii: de repente el último eslabón se aparece como el punto de partida del que ya dependía el primer eslabón de la cadena. Por ello, se ha comparado al materialista con el barón de Münchhausen, que, habiéndose sumergido con su caballo en el agua, tiraba de éste hacia arriba con sus piernas y estiraba su trenza hacia arriba. Lo absurdo está en el hecho de que adopta como punto de partida lo objetivo

[657] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 148.
[658] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 148.
[659] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 147.

> mientras que, en verdad, todo lo objetivo está condicionado por el sujeto cognoscente de múltiples maneras, desapareciendo completamente en consecuencia, si se prescinde del sujeto. En cambio, el materialismo es una hipótesis valiosa de relativa verdad, incluso después de descubierto el πρώτον ψευδὸς [primera mentira]: idea aliviadora para la ciencia natural cuyos resultados conservan, pues, para nosotros, la verdad, aunque no sea absoluta. Es precisamente nuestro mundo en cuya producción siempre estamos interviniendo[660]

n) ¿En qué sentido son "materialistas" los atomistas Leucipo y Demócrito? ¿En cuál no? Segundo intento

Llegados al punto final de esta sección, valdría la pena que nos preguntásemos en qué sentido (y en cuál no) estamos legitimados para referirnos a los atomistas como "*materialistas* aleatorios". Hasta ahora hemos ido empleando esta denominación acríticamente, de la mano de Althusser, pero al final no podemos dejar ninguna piedra sin remover. En III.7.d ya nos preguntamos en qué sentido (y en cuál no) estaba justificado llamar "empiristas" a Leucipo y Demócrito. Entonces llegamos a la conclusión de que este primer anacronismo tenía su parte de razón puesto que ambos *partían* del testimonio de los sentidos (la pluralidad y el movimiento), aunque por otra parte no era verdad porque lo acababan *reconciliando* con los principios racionalistas eleáticos. Ahora nos volvemos a encontrar con la misma ambivalencia por lo que atañe a este segundo anacronismo, el "materialismo": por un lado, es incuestionable que el "átomo" está efectivamente *lleno (de materia)*; pero, por el otro, el "atomismo" no deriva justamente su nombre de la *pura materia sin más (simpliciter)*, sino de uno de los "signos del ser" de Parménides: la "in-divisibilidad" (literalmente, ἄ-τομον, como vimos en III.4.h). Aunque aun nos situemos antes de la partición definitiva "materia/idea" por parte de Platón, según esta perspectiva, el "atomismo" podría ser tildado incluso de "idealista", pues *no parte de la materia en sí, sino de la idea* de "in-divisibilidad" –principio que, por cierto, la física moderna se ha visto obligada a levantar, pues *todo es infinitamente divisible en la materia* y, de la misma forma que los átomos están a su vez compuestos por protones, neutrones, electrones (y vacío), por debajo aun encontraríamos los *quarks*, etc.

Por tanto, este segundo anacronismo –el "materialismo"– también tiene que ser problematizado ya que es aun mucho más oscuro que el primero –el "empirismo". Y es tanto más oscuro por cuanto la posición "materialista-*materialista*" *pura, stricto sensu*, en la Antigüedad no la encontramos en atomistas como Leucipo y Demócrito, sino en un sofista como Antifonte, que será de donde Aristóteles sacará justamente la "materia" (ὕλη) como uno de sus dos principios de la φύσις. Por ejemplo, dice de él en la *Física* que: "la naturaleza (φύσις) y la sustancia (οὐσία) de los

[660] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 153.

seres naturales (φύσει ὄντων) es (εἶναι) aquello por sí mismo (καθ' ἑαυτό) informe (ἀῤῥύθμιστον) que primero (πρῶτον) subyace (ἐνυπάρχον) a cada cosa [ὂν], por ejemplo la naturaleza de una cama es la madera, de una estatua el bronze. (…) Por cuanto la disposición convencional (νόμον διάθεσιν) y el arte (τέχνην), existe por accidente (συμβεβηκὸς), mientras que la sustancia es la que permanece (οὐσίαν οὖσαν) aunque experimente continuamente (πάσχουσα συνεχῶς) estas transformaciones (διαμένει)"[661]. A partir de este testimonio de Aristóteles, Heidegger resume de la siguiente manera la posición fundamental de Antifonte:

> Pero ¿cómo interpreta la φύσις el sofista Antifonte, de la escuela de los eleatas, a la luz de este ser concebido como *permanente venida a la presencia*? Él dice: *en realidad, sólo* la tierra, el agua, la luz y el fuego son de acuerdo con la φύσις. Pero con esto se está tomando una decisión de enorme alcance: todo lo que *aparece* a veces como si fuera *algo más* en comparación con la *mera (pura)* tierra, por ejemplo, la madera que *se 'forma' a partir de* ella o incluso la cama que *se hace con* esa madera, todo este más tiene *menos ser*; pues, en efecto, este *más* tiene el carácter de la *estructura, forma, composición y constitución*, en resumen, del ῥυθμός. Pero lo que es así, cambia, no es *constante ni estable*; al fin y al cabo, con madera también se puede *fabricar* una mesa, un escudo y un barco, y la propia madera no es, a su vez, más que una *formación* de la tierra. Porque a dicha tierra, en su calidad de lo *auténticamente duradero*, sólo se le suma ese *elemento cambiante* del ῥυθμός; de cuando en cuando. Auténticamente ente es τὸ ἀῤῥύθμιστον πρῶτον, lo que *por primera vez es de por sí sin constitución*, lo que *permanece permanentemente presente en medio de los cambios que sufre a través de diversas composiciones y constituciones*. De las frases de Antifonte se deduce claramente que cama, estatua, abrigo y vestido *sólo tienen ser* en la medida en que son madera, bronce y demás cosas del mismo género, es decir, en la medida en que se *componen* de eso que es *más estable*. Pero lo más estable de todo son la tierra, el agua, el fuego y el aire: los 'elementos'. Ahora bien, si lo 'elemental' es lo que tiene *más ser*, entonces con esta interpretación de la φύσις, en el sentido de lo *primero que no tiene constitución pero sin embargo soporta a todo lo constituido*, se decide también la interpretación de todo 'ente' y se equipara la φύσις, así entendida, al *ser* por antonomasia. Pero esto implica que la esencia de la οὐσια, la *permanente venida a la presencia*, ha sido fijada en una dirección muy determinada. De acuerdo con esta *esencia, las cosas*, ya sean productos fabricados o seres crecidos espontáneamente, *nunca son de verdad*, porque, aunque *no sean tampoco nada*, es decir, *no es que no tengan ser*, tampoco satisfacen del todo el *carácter de entidad*. Frente a este *no-ente*, sólo eso 'elemental' satisface y completa la esencia del ser[662]

Y, después de una leve mención a Demócrito, Heidegger remata: "aquí se torna visible el carácter metafísico de la posición fundamental del 'materialismo', desde un punto de vista de la historia del ser". Aquí nos damos cuenta de que tenemos un problema siempre que nos toca hablar de la cuestión del "materialismo", y es que en el mismo momento en que pronunciamos la palabra "materia", *la materia se esfuma, se escurre entre nuestros dedos –pues la acabamos de convertir en una "idea"*. Este no es un mero juego de palabras o una simple paradoja escéptica, sino que –como ya vimos

[661] Solana Dueso (ed.), *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, "Antifonte", B.15 [Aristóteles, *Física*, 193a], p. 342.
[662] Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1", *Hitos*, pp. 221-2 (las cursivas son mías).

con la "renegación fetichista" de la nada en Parménides en III.4.b, o veremos enseguida en III.10.d cuando Platón diga en el *Sofista* que el "no-ser, de algún modo, es"– se trata de un problema muy hondo que tenemos que tomarnos tan en serio como sea posible hasta sus últimas consecuencias. Y es que, en cuanto empiezo a hablar de *la* "materia", en ese mismo momento *la mato, se evapora*, pues convierto en Uno lo que es por naturaleza Múltiple, y en un "ente" lo que necesariamente *no lo es*. En este sentido, tiene razón Heidegger con que, a pesar de las *buenas intenciones* del "materialismo" por situarse "afuera" de la metafísica, las más de las veces por desgracia acaba siendo una *posición metafísica más*. Así le sucede por ejemplo al "atomismo" que, en su búsqueda de la pluralidad y el movimiento, acaba reafirmando el principio eleático de la "*in-divisibilidad*" (ἄ-τομον). Y así también le pasó, por cierto, a Marx quien, en su esfuerzo por *invertir* la "dialéctica hegeliana" acabó en *El Capital* con el mismo sueño *idealista* que aparece en la *Ciencia de la lógica*: la fantasía de que, a partir de una sola Idea (la mercancía), uno pueda derivar el mundo entero y todo lo que contiene mediante una serie de *movimientos de la reflexión*. En este sentido, a la *metafísica* le da exactamente igual que lo "primero que subyace" (πρῶτον ἐνυπάρχον) o la "sustancia que permanece" (οὐσίαν οὖσαν) sea la "idea" de Platón o la "materia" (ὕλη) de Antifonte, el "Espíritu" (*Geist*) de Hegel o el "cuerpo" de Nietzsche. *Lo que es metafísico en sí mismo es este gesto* de poner a un "ente" "primero", como *fundamentum inconcussum*, y a todo lo demás como *segundo derivado*.

¿Cómo salir de este aparente callejón sin salida? En lo que sigue voy a intentar ni que sea anunciar lo que vamos a llamar "materialismo apofático": la posición de que, de la "materia", *stricto sensu, no se puede predicar nada* (ἀποφάσκω, "decir no", "negar"), pues en el momento en el que lo hiciéramos la reduciríamos a una "idea". De los dos lados que componen esta compleja posición, ahora vamos a ver tan solo su primera parte, la que atañe al "materialismo", pero tendremos que esperar al siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana" para ver su otra parte, la "apofática", en toda su completitud. Para desarrollarla, parto del hecho de que (al menos hasta donde yo sé), tan solo conozco tres definiciones acertadas de lo que podría ser un "materialismo" digno de su nombre: la primera pertenece a Adorno, la segunda es de Derrida, y la última es de Laclau y Mouffe. Este mosaico no pretende ser exhaustivo, pero sí que intenta apuntar en la dirección correcta, hacia establecer un criterio por el que podamos juzgar en qué sentido (y en cuál no) podemos llamar "materialistas" a los atomistas Leucipo y Demócrito –que al final es lo que ahora nos interesa. Para empezar por el medio, *in media res*, la definición más punzante de "materialismo", apuntando en la buena dirección, la ofrece Derrida. Contrariamente a lo que se suele pensar –debido a que la palabra "posmodernidad" hoy encubre más de lo que revela– Derrida no es ningún "idealista" por tratar todo el rato con "textos"; al contrario, puede ser visto como más materialista que Marx incluso. Así como en la referencia de Marx a las "condiciones *materiales*

de existencia" –desde el mismo momento en que las nombramos, se convierten *en una idea*– sobrevive una visión del lenguaje como "vehículo neutral para la expresión de un significado", Derrida se puede ver como un marxista ultraortodoxo que quiere expandir el reino del "materialismo histórico" llevándolo incluso al análisis del lenguaje. En efecto, hay un reducto de *materialidad* en el "significante" que la deconstrucción pone de relieve, y por esta razón Derrida puede ofrecer la primera definición que consideramos acertada de "materialismo": *"materia" no puede hacer referencia a un solo lado de la oposición "materia/idea" (en sí misma idealista) sino a lo que necesariamente quedaría por "fuera" de dicha oposición.* O, tal y como se posiciona en *Positions* con sus propias palabras: "si matière désigne l'alterité radicale (je préciserai: par rapport a l'opposition philosophique), ce que j'écris pourrait être consideré comme 'materialiste'"[663]. Si Heidegger había señalado antes que el "materialismo" de Antifonte no es sino *una posición metafísica más* dentro de la "historia del ser", ahora podemos agregar, en derridiano, que dicho "materialismo" no es más que una "inversión" del idealismo que sigue atrapado en la misma lógica *idealista* que distingue entre ὕλη/μορφή. *Ser materialista* no significa entender el "ser del ente" de la "mesa" como "madera" –pues la "madera" *es una idea* tan susceptible de perspectivas e interpretaciones como una "mesa", y con esto tan solo desplazamos el problema– sino *estar atento y prestar atención* a todo lo que queda por "fuera" de la *reducción* tanto a la "mesa" (ὕλη) como a la "madera" (μορφή).

Lo cual nos lleva a la segunda definición que consideramos acertada de "materialismo": lo "no-idéntico" (*Nichtidentische*) de Adorno. Creemos que no puede ser una casualidad que a Derrida le dieran, justamente, el Premio *Adorno* en 2001 y que, en su discurso de recibiendo reconociera que se habría ahorrado mucho tiempo en algunas de sus ideas si hubiera leído antes y mejor a Adorno. Creemos que hay una sorprendente e insospechada analogía entre la *déconstruction* y la *Dialéctica Negativa* aun no explorada hoy hasta sus últimas consecuencias. En este sentido, lo "no-idéntico" es la forma alemana (y hegeliana), *mutatis mutandis*, de decir algo que se asemeja (y en mucho) a la *différance*. Cojo como ejemplo (*specimen*) a *este* "gato" en particular: de la familia de los felinos, de la especie de los mamíferos, del género de los animales, un ente al final y al cabo, que forma parte del "ser" en general. Y mediante esta serie de ascensiones que lo reducen a un "meta-concepto", Adorno señala en su *Dialéctica negativa* que se pierde lo "no-idéntico" de *este* "gato" *singular*. En este sentido, "la contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad"[664]. De manera análoga podríamos decir que *la "materia" es lo "no-idéntico" bajo el aspecto de la "idea"*. *No* el bronze que "subyace" (ὑποκείμενον, *substratum*) a la estatua, que no sería más que otro "aspecto" (εἶδος) o "forma" (μορφή) que podría adoptar la "idea" (ἰδέα), sino justamente lo *singular* que *se*

663 Derrida, *Positions*, p. 87.
664 Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 17.

sustrae y se escapa antes de ser encapsulado bajo estas categorías. Para rematar, esto queda meridanamente claro en la tercera definición de "materialismo" que consideramos que apunta en la buena dirección. Laclau y Mouffe dicen que la única línea divisoria entre "materialismo" e "idealismo" que puede tener sentido es la *irreductibilidad de lo real al concepto*. En contraposición a la furibunda crítica que les dirigió Geras, ellos respondieron en "Post-Marxism without Apologies":

> What actually distinguishes idealism from materialism is its affirmation of the ultimately conceptual character of the real; for example, in Hegel, the assertion that everything that is real is rational. Idealism, in its sense of opposicion to materialism and not to realism, is the afhrmation not that there do not exist objects external to the mind, but rather that the innermost nature of these objects is identical to that of mind –that is to say, that it is ultimately *thought*. (Not thought of individual minds, of course; not even of a transcendent God, but *objective thought*). Now, even if idealism in this second sense is only given in a fully coherent and developed form in Hegel, philosophers of antiquity are also predominandy idealist. Both Plato and Aristotle identited the ultimate reality of an object with its *form* –that is, with something 'universal', and hence conceptual. If I say that this object which is in front of me is recrangular, brown, a table, an object, etc., each of these determinations could also be applied to other objects –they are then 'universals', that is, *form*. But what about the individual that receives all these determinations? Obviously it is irrational and unknowable, since to know it would be to subsume it under a universal cetegory. This last individual residue, which is irreducible to thought is what the ancient philosophers called *matter*. And it was precisely this last residue which was eliminated by a consistent idealist pbilosophy such as Hegel's: it asserted tle ultimate rationality of the real and thus became absolute idealism. Thus, form is, at the same time, both the organizing principle of the mind and the ultimate reality of an object. As it has been pointed out, form: 'curs across the categories of epistemology and ontology for the being of the particular is itself exhaustively defined according to the requirements of knowledge (…). Thought, word and thing are defined in relation to thinkable form, and thinkable form is itself in a relation of reciprocal definition with the concept of entity' (Staten, *Wittgenstein and Derrida*, p. 6). The true line of divide between idealism and materialism is, therefore, the affirmation or negation of the *ultimate irreducibiliry of the real to the concept*. (For example, a philosophy such as that of the early Wittgenstein, which presented a picture theory of language in which language shared the same 'logical form' as the thing, is enrirely within the idealist field). It is important to note that from this point of view, what has been tradidonally called 'materialism' is also to a great extent idealist. Hegel knew this so well that in his *Greater Logic* (First Section, Chapter Two, final 'remark') materialism is presented as one of the first and crudest forms of idealism, since it assumes identity between knowledge and being. Commenting on this pessage, Stace points out that: 'atomism alleges that this *thing* the atom, is the ultimate reality. Let it be so. But what is this thing? It is nothing but a congeries of universals, such perhaps as 'indestruccible', 'indivisible', 'small', 'round', etc. All these are universals, or thoughts. 'Atom' itself is a concept. Hence even out of this materialism proceeds idealism[665]

De esta manera, imprevisiblemente, después de este viaje que nos ha llevado de Platón y Aristóteles a Hegel y Marx, la reflexión de Laclau y Mouffe acaba desembocando en el mismo argumento que nosotros habíamos hecho antes acerca del "atomismo". Repetimos la pregunta,

[665] Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies", *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 107-8.

entonces, con la que empezábamos este apartado: ¿en qué sentido (y en cuál no) estamos legitimados para referirnos a los atomistas como "*materialistas* aleatorios"? Por un lado, es indudable que el atomismo es *(en parte)* un "idealismo" –aunque no lo parezca, y se suela decir lo contrario– porque *reduce la realidad a un único concepto*: la "in-divisbilidad" (ἄ-τομον). No obstante, si bien esta es *una parte* (importante) de la verdad, *no lo es toda*. Por el otro lado, si juntamos las tres definiciones que nos hemos dado con Adorno, Derrida y Laclau y Mouffe tendríamos que "materialismo" es *lo que queda por "fuera" de la oposición materia/idea, irreductible a la identidad entre realidad y concepto*. En efecto, Marx no fue "materialista" por reducir un fenómeno material (el capitalismo) a la contradicción entre la fuerzas productivas y las relaciones de producción –esta es una de las fantasías más idealistas que ha habido en la historia del pensamiento– sino por cuanto *atendió y prestó atención* a todos los fenómenos materiales que *no encajaban* dentro de su "esquema" ideal –véase, por ejemplo, todos sus apuntes y notas sobre América Latina y Rusia en el "último Marx". *El "materialismo" se revela allí donde falla la idea, en todo lo singular, lo no-idéntico o lo irreductible a las oposiciones conceptuales*. Pues bien, si ahora aplicamos esta tripartita definición a nuestros viejos amigos, los "atomistas", veremos que sí se puede decir (en un determinado sentido) que fueran "materialistas". Y es que, si bien a nivel *microscópico*, redujeron todo lo que hay a un único principio idealista (la "in-divisibilidad" del ἄ-τομον), a nivel *macroscópico* rehuyeron aplicar ningún esquema universal (tal como el demiurgo, el Motor Inmóvil, etc.), limitándose a afirmar simplemente el movimiento aleatorio de los átomos sin *télos* ni *arkhê*. ¡Qué curioso, que los atomistas se dedicaron a ser "idealistas" a nivel *microscópico* y en cambio fueran "materialistas" a nivel *macroscópico*! ¿No? ¿No podría ser que esta línea de demarcación tuviera que ver aun con otra distinción? Por si no es ya de suyo evidente, lo digo yo: tiene que ver con que a nivel *macroscópico* aceptaran el "vacío", mientras que en el *microscópico* del "átomo", *lo negaron*. El "vacío" es, por tanto, *el principio (me)ontológico insoslayable que hace realmente a una filosofía materialista o no*. Pues implica la aleatoriedad, la pluralidad y el movimiento; mientras que la "plenitud" implica indefectiblemente un *télos* y un *arkhê*. Sin embargo, este argumento no se consumará ni verá en todo su esplendor hasta que no desarrollemos finalmente un "materialismo del vacío" a propósito de los segundos atomistas, Epicuro y Lucrecio, en III.12.m.

o) Un apunte final sobre el vacío corpóreo

No me gustaría terminar esta sección sobre los atomistas Leucipo y Demócrito sin apuntar, ni que sea brevemente, cómo ellos fueron capaces de resolver la intuición contradictoria a la que había llegado Empédocles. En efecto, ya mencionamos en III.4.b que Empédocles fue el primero en ofrecer una de las teorías más plausibles sobre la percepción sensible, que consistía en "poros"

corporales que recibían determinados "efluvios" que emanaban de las cosas. Sin embargo, como Empédocles, movido por el prejuicio plenista eleático, se había dedicado antes a negar la existencia del vacío, no pudo llevar su teoría de los "poros" hasta sus últimas consecuencias –cosa que Aristóteles criticó, y con toda la razón[666]. Habrá que esperar, pues, a los atomistas Leucipo y Demócrito para llegar a la conclusión lógica de esta teoría, a saber: que los poros deben estar vacíos. Como vemos también sobre este punto, al que anacrónicamente podríamos poner el título de "epistemología", los atomistas Leucipo y Demócrito representan el pináculo de todo el pensamiento anterior. Como señala Nietzsche, "la teoría del κενόν (vacío) estaba preparada por la teoría de los poros y de las ἀπορροαί (efluvios)"[667]. Y sobre la vista, Nietzsche también cita *De anima* (I, 7): "Demócrito considera que si el espacio intermedio estuviese vacío, podría verse con claridad hasta una hormiga en el cielo (Δημόκριτος οἰόμενος εἰ γένοιτο κενόν τὸ μεταξύ, ὁράσθαι ἂν ακριβώς καῖ el μύρμηξ ἐν τω οὐρανὼ εἴη)"[668]. Esto del "vacío corpóreo" que puede parecer ahora tan superfluo cobrará una enorme importancia en la Modernidad, cuando el "vacío corpóreo" alcance su máxima expresión con la llegada de la "epistemología". Así concluye Nietzsche:

> La audición la explica de forma similar a lo demás. En efecto, el aire que cae en lo vacío genera un proceso. Ahora bien, aunque penetra en todo el cuerpo de forma similar, lo hace principalmente y en mayor grado por los oídos, porque penetra a través de un espacio vacío más grande y no se ve en absoluto retenido; por ello no se percibe por todo el cuerpo, sino sólo por ahí. Cuando está dentro se dispersa por la velocidad que lleva, pues el sonido se debe a la penetración violenta de aire condensado, así que de igual modo que fuera la sensación se produce por un contacto, dentro también. (…) El gusto ácido es en su figura anguloso y con muchos repliegues, pequeño y sutil. Por su acritud, penetra rápidamente y por todas partes; por ser áspero y anguloso se amontona y se agarra y por eso calienta el cuerpo, porque produce un vacío y lo que tiene más vacío calienta más. Lo dulce está configurado por figuras redondeadas y no demasiado pequeñas. Por ello se esparcen por todo el cuerpo sin violencia y lo atraviesan todo sin prisa. Ahora bien, perturban a los otros porque al deslizarse desvían lo demás y lo humedecen. Humedecidas y movidas de su puesto, vienen a desembocar en el vientre, pues es lo más accesible, ya que en él hay un vacío mayor[669]

---

[666] "Tal como Empédocles y algunos otros dicen que se experimenta pasión a través de los poros, así supone Leucipo que toda alteración y toda pasión ocurren de esta manera, produciéndose la disolución y la corrupción a través del vacío, y del mismo modo el aumento, cuando las partículas sólidas penetran en el vacío. También Empédocles se ve casi forzado a afirmar cosas semejantes a las dichas por Leucipo: que hay ciertos cuerpos sólidos, los cuales, sin embargo, son indivisibles —en caso contrario, existirían poros continuos en todas partes—. Empero, esto es imposible, pues entonces no habría otros sólidos más allá de los poros, sino que todo sería vacío. Por lo tanto, es necesario que los cuerpos que están en contacto sean indivisibles, y vacíos los espacios intermedios entre ellos, a los cuales Empédocles llama 'poros'. Esto mismo dice también Leucipo sobre la acción y la pasión" (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, 325b, p. 41).

[667] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 147.

[668] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 152.

[669] Bernabé, "Los primeros atomistas", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, XIV, N 19 [Teofrasto, *Acerca de las sensaciones*, 50 (68 A l35)], p. 320.

8) El tratado perdido *Sobre lo que no es*, del sofista Gorgias

> Pues hay interrupción (ἐκλιπὲς) de lo que es (ὄντος) allí donde está dividido (διῄρηται), diciendo, en vez de 'vacío' (κενοῦ), 'estar dividido' (διῃρῆσθαι) tal como está escrito en los llamados razonamientos de Leucipo.
>
> Pseudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*[670]

> El relativismo ontológico considera el concepto de en sí como una vacuidad que puede llenarse mediante el desvelamiento del conjunto siempre abierto de relaciones que permite fundar la diferencia entre los seres. Defiende, por tanto, la prioridad de la categoría de relación frente a la sustancia o a la idea
>
> José Solana Dueso, *Los sofistas. Fragmentos y testimonios*[671]

Ya anunciamos antes que Demócrito tuvo un único discípulo, que fue el sofista Protágoras, pues ambos eran oriundos de Abdera[672]. Pero no solo hay una vinculación *física* que una al atomismo con la sofística, sino también una de *conceptual*. Y es que la sofística se puede ver como continuadora en algún sentido del atomismo por una cuestión en nada irrelevante o ajena a nuestro tema, y es la continuación de la problemática con el "no ser" (μή ὄν). En efecto, el sofista Gorgias escribió un único tratado que, aunque desgraciadamente hemos perdido, conocemos bajo el título de *Sobre lo que no es* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος)[673]. Como venimos repitiendo desde la II.11, en la medida en que la cuestión de la "nada" representa la "hermana mayor" del concepto de "vacío", no puede ser completamente ajena e irrelevante para nuestro tema. Además, acabamos de ver definitivamente en el caso del atomismo como hay un pliegue durante estos mismos años entre la cuestión de la "nada" (μή ὄν) y la del "vacío" (κενόν) –aunque en el caso de Gorgias no mencione explícitamente la segunda, sino solamente la primera. Más tarde, con Platón, veremos como estas dos cuestiones, antaño unidas indisolublemente, se acabarán de separar de una vez por todas.

Poseemos el grueso del argumento de Gorgias –si descartamos otros testimonios más dudosos como el de pseudo-Aristóteles *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*– gracias a Sexto Empírico, quien sin duda copió una gran parte del tratado porque debió de creer que apoyaba y era un precursor de sus propias posiciones escépticas. A pesar de que el argumento de Gorgias cuenta tan solo con tres proposiciones, claras y simples, entrelazadas por un silogismo de forma lógica

---

[670] Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza* [Seudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, pp. 979a11-980b21, ed. Bekker, *Sobre Gorgias*] 980a1.7-9, p. 19.
[671] Solana Dueso, "Prólogo", *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 26.
[672] Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, p. 521. Véase: ibid. 543 [Diógenes Laercio, IX 45 (DK 68 a 33), p. 522.
[673] Kirk, Raven y Schofield, "Zenón de Elea", *Los filósofos presocráticos*, IX, p. 366.

(casi) irrefutable, el tratado ha sumido a todo quien lo ha intentado interpretar en una profunda confusión y sinsentido prácticamente desde el principio. Y dice así: "en el tratado *De lo que no es* (Περὶ τοῦ μὴ ὄντος) o *De la naturaleza* (Περὶ φύσεως) [Gorgias] establece, uno tras otro, tres puntos capitales: uno y primero, que nada es (οὐδὲν ἔστιν); segundo, que, incluso si es, [es] inaprehensible (ἀκατάληπτον) para el hombre (ἀνθρώπῳ); tercero, que, incluso si es aprehensible (κατάληπτον), [es], sin embargo, ciertamente incomunicable (ἀνέξοιστον) e inexplicable (ἀνερμήνευτον) al prójimo"[674]. ¿Qué nos está intentando decir Gorgias con estas tres enigmáticas tesis? Antes que nada, ¿*Sobre lo que no es* se trata de un tratado ontológico, epistemológico, lógico o retórico? Y después, ¿la posición del propio Gorgias es efectivamente una escéptica (como pensó Sexto Empírico), relativista (como se suele atribuir a los sofistas) o una precursora del nihilismo (*avant la lettre*)? Por último, ¿estamos hablando de la realidad misma, de una "teoría del conocimiento" o meramente del lenguaje? Repasemos las tres tesis una vez más: primero, "nada es" (οὐδὲν ἔστιν); segundo, si fuera, sería "incongnoscible" (ἀκατάληπτον); tercero, si lo fuera, sería "incomunicable" (ἀνέξοιστον). Pero, ¿a *qué* se refiere Gorgias, *qué es aquello de lo cual* podemos decir que "es" una nada, incognoscible e incomunicable?

El punto de partida insoslayable para cualquier discusión sobre este tema es el brillante ensayo escrito por Cassin, titulado *Si Parménide*, que contiene como uno de sus capítulos principales "Si Parménide, alors Gorgias" – mostrando que hay, efectivamente, una línea de continuidad entre estos dos pensadores mucho mayor de lo que uno podría pensar. Ella argumenta que el poema de Parménides y el tratado de Gorgias son estrictamente indisociables, no solo por su terminología y modo de razonar, sino porque este último representa "l'antilogue du *Poème*", pero también su "consecuencia", ya que "Gorgias ne contredit Parménide que par fidelité". El tratado *Sobre lo que no es* sería así "l'image dans de le miroir" que sacaría a la luz las "irregularidades" y "asimetrías" de la ontología monista eleática. El de Gorgias es, por tanto, un "discours en miroir", y su "miroir-sorcière" no es ningún otro que la sofística misma[675]. Obviamente, como no podría ser de otra manera, Heidegger encuadra la llegada de los sofistas dentro del omniabarcante "olvido del ser": "en la sofística, la meditación se desplaza de la contemplación del mundo a la interpretación del *Dasein*, sus posibilidades de conocer y comportarse moral y políticamente. Verdad y falsedad, justicia e injusticia: la decisión depende de una convicción subjetiva"[676]. Dejando a un lado que parezca mentira que haya que recordarle al propio Heidegger que la proyección retroactiva de "subjetivismo" representa un anacronismo moderno imperdonable para referirse a la sofística, es

[674] Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, [Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 65-87 (B 3 DK II, 279, 29-238,5)], 6.31-5, p. 29.
[675] Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme 'De Melisso, Xenophane, Gorgia'*, p. 57
[676] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 105.

evidente que esta representa, en sus propios términos más adecuados y pertinentes de *Ser y tiempo*, una transición de la "pregunta por el ser" (*Seinfrage*) al "ser de la pregunta" (*Dasein*). Por esta razón, Dastur se puede preguntar: "y a-t-il aussi chez Gorgias une pensée de l'*adèlothès*, de cette obscurité ou occultation primordiale à partir de laquelle émergent les étants?"[677]. El tratado *Sobre lo que no es* de Gorgias aparecería, entonces, como el "ocultarse" (λήθω) del ser que sigue siendo un momento y forma parte de la "verdad" como "des-ocultamiento" (ἀ-λήθεια). En los términos de *Identidad y diferencia*, la "sobrevenida" (*Überkommis*) del ser se retira, o da un "paso atrás" (*schritt zurück*), para dar lugar a la "llegada" (*Ankunft*) del ente[678] – y, en todo este proceso, la des-ocultación se oculta a sí misma consigo misma. ¿Sí? ¿Es esta la única posibilidad? En nuestro esfuerzo por plantear una historia alternativa a la del "ser" de Heidegger, tanto *materialista* como *aleatoria* con el concepto de "vacío" como hilo conductor, ya introdujimos en el caso de Meliso en III.6.c la metodología deconstructiva que nos irá acompañando en todo lo que sigue, y a la que podemos llamar *(me)ontología política*. Como las idas y venidas entre el ser y el ente de Heidegger, esta también está marcada por un vaivén *indecidible* entre ontología y política, pero intenta no permanecer desatenta a las circunstancias *materiales* sociales e históricas. En particular, en el caso de la sofística, nos van a importar dos: el viaje como condición de posibilidad de la filosofía, por un lado, y la entrada en escena de la democracia, por el otro. Como señala, Gagarin sobre el carácter *inexistente* del tratado perdido *Sobre lo que no es*, esta metodología hermenéutica puede ser particularmente adecuada para Gorgias: "given the elusive nature of this text (…) it will therefore rely more heavily than most translations on our understanding of the work's literary and intellectual context"[679]

a) El viaje como condición de posibilidad de la filosofía

> Hablábamos unos con otros de la excelencia del antiguo pueblo ateniense, de dónde provenía, en qué consistía.
>
> Alguien dijo: "fue debido al clima"; otro: "al arte y la filosofía"; un tercero: "a la religión y a sus formas estatales".
>
> Friedrich Hölderlin, *Hiperión*[680]

[677] Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, p. 74.
[678] Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 139.
[679] Gagarin, "On the Not-Being of Gorgias's 'On Not-Being'", *Philosophy & Rhetoric*, 30(1), pp. 38.
[680] Hölderlin, *Hiperión o El eremita de Grecia*, p. 111.

¿Por qué la *filosofía* nació en Grecia? Quizás sea un poco tarde para plantear esta pregunta, pero su respuesta solo cobrará todo su sentido *ahora* que estamos con los sofistas. Cuidado: no pretendemos ser helenocéntricos, ni mucho menos eurocéntricos. No nos referimos al *pensamiento* en su totalidad que, como tal, no tiene un principio ni un final, y carece de fronteras. Nos referimos más bien a esta forma tan particular de pensamiento a la que llamamos φιλοσοφία. Lo primero que hay que tener en consideración para responder a esta pregunta es un hecho bien material y físico, casi orográfico (que resulta evidente para cualquiera que haya visitado este país): y es que el clima en Grecia es un *insoportable*. En efecto, en comparación con las otras civilizaciones antiguas, la tierra en Grecia puede parecer escarpada, seca y árida, ya que no está construida alrededor de un río tan fértil como el Nilo en Egipto, o el Tigris y el Éufrates en Mesopotamia. Sin embargo, este hecho tan contingente y desafortunado también tuvo su lado positivo, y los griegos hicieron de la necesidad virtud, ya que esto envió a su pueblo fuera, buscando lejos aquello que en su propia tierra les faltaba. En efecto, lo que sucede de forma extraordinaria tanto en la navegación como en el intercambio es el *encuentro con el Otro* –otros Dioses, otras leyes, otras costumbres que ponen en tela de juicio y suscitan la pregunta sobre si las "propias" son las absolutas. No en vano, la relación entre "lo Mismo" (αὐτός) y "lo Otro" (ἕτερος) es uno de los temas centrales, como veremos después, tanto en el *Sofista* como en el *Parménides* de Platón. ¿Cuál es la primera frase con la que empieza la *República*? "Ayer bajé al Pireo"[681]. Y así es, el que seguramente representa el diálogo más importante de Platón y uno de los textos fundacionales de la historia de la filosofía empieza con Sócrates volviendo horrorizado y estupefacto del puerto de Atenas justo cuando son las Bendidias, las fiestas de una divinidad *extranjera*. ¿Por qué? ¿Qué sucede en un puerto y en estas fiestas? Hay que presuponer que Sócrates está horrorizado y estupefacto de que el puerto represente un punto de encuentro entre distintas culturas, donde cada una tiene sus propios Dioses, valores, etc. La cuestión del *relativismo* ya se empieza a ver ahí, en el Pireo, y esta es la particular *problemática* a la que la *República* de Platón pretende contestar, ahora sí, con una Idea de Bien absoluta que no dependa de las circunstancias contingentes de cada cultura (o de los sofistas y los poetas). No hace falta tener mucha imaginación para darse cuenta de que el proyecto de Platón consiste en sustituir el politeísmo de los dioses griegos, en un momento en el que ya se encuentran amenazados por la falta de creencia debida al contacto con *otros* dioses, por el politeísmo de la "teoría de las Ideas". Desde esta perspectiva, la democracia y la filosofía, que se suelen poner como los grandes hallazgos del pueblo griego, no son más que la traslación al interior del *ágora* de un cambio radical que ya ha sucedido antes fuera de la *polis*, y que es el *encuentro con el Otro*. Tal y como lo pone Pardo: "nada parecido se encuentra en las culturas y sociedad que preceden y rodean a la griega; no es difícil

[681] Platón, "República", *Diálogos IV*, 327a, p. 57.

reconstruir las razones: la necesidad de un debate público sólo se hace sentir cuando la palabra manifiesta las diferencias de interpretación, las diferencias de opinión, y que de nuevo transcriben en el espacio civil la escisión del ser que el monólogo mítico es ya incapaz de rellenar. El debate político sustituye al monólogo ritual"[682]. Aunque Pardo intente plantearlo de forma deleuziana, hay que reconocer, mal que le pese, que la idea de que "la escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía" proviene originalmente de Hegel:

> Si consideramos más de cerca la forma que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión, de la que surge el sistema. Escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía y en cuanto formación de la época, el aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como autónomo. (…) Tales opuestos, que debían pasar por productos de la razón y como algo absoluto, la formación de las distintas épocas los ha presentado bajo diferentes formas, y el entendimiento se ha afanado con ellas. Los opuestos, que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., y aun bajo otras modalidades en esferas más restringidas, en las cuales se concentraban los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta[683].

Si así están las cosas, y la "escisión" es efectivamente "la fuente de la necesidad de la filosofía", a partir de la cual brota el "sistema" como un intento de reconstruir la "armonía desgarrada", ¿cuál es la particular *escisión* que tenemos entre manos en el caso que nos ocupa, el de la sofística? El término que emplea Hegel en alemán para referirse a la "escisión" es el de *Entzweiung*, que se suele traducir por "dicotomía", pero que también significa "división", "desgarro", "desunión", "discordia", "desavenencia". Más aun, si Hegel identifica los opuestos particulares que caracterizan a su época –y de cuya escisión brota la necesidad de la filosofía– como la subjetividad y la objetividad absolutas, ¿cuáles serían los *opuestos* equivalentes en la época que nos ocupa ahora, la de los sofistas? Pues bien, célebremente Guthrie estableció que la principal oposición que domina en todos los sofistas es la existente entre la "naturaleza" (Φύσις) y la "convención" (νόμος)[684]. Esto representa un cambio radical, pues hasta ahora habíamos visto, con los pensadores predemocríteos, como el término griego "naturaleza" (Φύσις) era utilizado como sinónimo del "todo" (πᾶν), el "cosmos" (κόσμος) y el "ser" (ὄν) –humano y no-humano, social y físico. Pero la escisión empieza a hacer su trabajo, y lo que antaño era otro nombre para el Absoluto

[682] Pardo, *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, p. 50. Le debo a Clara Serra el descubrimiento de este libro y este argumento.
[683] Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 17-20.
[684] Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment*, pp. 55-60.

se convierte ahora en una sola parte, se separa de él y se vuelve autónoma. Lo fundamental para nosotros ahora es entender que la condición de posibilidad de esta oposición naturaleza/convención es el *viaje*, que los sofistas practican asiduamente más que ninguna otra clase en Grecia. Obligados a deambular permanentemente de una *polis* hacia otra en busca de los honorarios del mejor postor, los sofistas se percatan que no existe lo "convincente" en sí, sino aquello que resulta "convincente" en Atenas, que es distinto de en Corinto, etc. Así, el pensamiento sofístico solo se ilumina a la luz de una interpretación marxista (esto es, *materialista* y *aleatoria*): puesto que los sofistas se encuentran obligados a deambular de una ciudad-estado a otra y a *adaptarse* a sus "convenciones sociales" (νόμος), acaban negando que exista una "naturaleza" (Φύσις) en sí de las cosas. Solo así se hace inteligible el famoso *dictum* de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son"[685]. Nótese de nuevo, la continuidad con el planteamiento con la cuestión de la "nada" (μή ὄν). Y así también hay que entender a la propia primera tesis de Gorgias: "nada es" (οὐδὲν ἔστιν). "Nada es" no significa tanto una tesis ontológico-existencial, sino predicativa de que nada es *en sí*, *naturalmente*, fuera de lo que los "hombres-medida" delimiten como ser o no ser por "convención social" en cada *polis*. En este preciso sentido, la "naturaleza" es una especie de *vacío* que espera a ser rellenado por las normas, costumbres y leyes del *Dasein* socio-histórico. Como señala Desclot:

> il ne s'agit plus, absurdement, de nier l'existence de toute réalité, ou de toute pensée de cette réalité, mais simplement d'affirmer que, pour l'homme, un être absolu est comme s'il n'était pas, avec toutes les conséquences qu'une telle affirmation entraîne, tant sur le plan ontologique et gnoséologique que sur le plan communicationnel. Reste alors à s'interroger sur la raison d'être d'une semblable entreprise. (…) Lorsqu'il prétend que la *physis* n'est pas autre chose qu'un *me on*, qu'un non-étant, Gorgias fait voler en éclats les prétentions de tous ceux qui, sur elle, prétendent savoir et dire le vrai : les météorologues et les philosophes du § 13 de l'*Hélène*. Et c'est à démontrer la vacuité de ce savoir prétendu que notre texte est tout entier consacré. Ainsi s'explique cette 'impitoyable succession d'antinomies qui destituent toutes les doctrines philosophiques, chacune s'anéantissant à la lumière d'une autre et l'anéantissant à son tour'[686].

b) Segundo *ex cursus* sobre ontología política: el vacío de la democracia entra en escena

¿Sí? ¿Es esta interpretación tan en blanco y negro –la Φύσις como una especie de "vacío" o "nada", y el νόμος como su necesario "relleno"– la única posible? ¿No es acaso esta escisión, como cualquier oposición fruto de la necesidad de la filosofía, susceptible de deconstrucción? ¿No

[685] Solana Dueso (ed.), *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, "Protágoras", I.B [Sexto Empírico, Adv. math., VII, 60-4] pp. 102-3.
[686] Desclot, "Gorgias". En: Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, pp. 55-7.

añade también Gorgias que, si algo fuera, sería "incognoscible" (ἀκατάληπτον) e "incomunicable" (ἀνέξοιστον)? Para iluminar estas dos últimas tesis del tratado perdido *Sobre lo que no es*, debemos girar nuestra mirada del *encuentro con el Otro* que los sofistas practicaban mediante el *viaje*, a su internalización en el *ágora* de la *polis*. En su estudio preliminar, Solana Dueso señala tres principales causas del surgimiento de *Los sofistas*: la pujanza económica y la hegemonía ateniense, la democracia (más bien la *isegoría* o la *isonomía*) y el mecenazgo[687]. En efecto, los sofistas, se caracterizan por "dos rasgos: los programas de enseñanza que ofrecen y los honorarios que cobran"[688]. Así pues, la democracia es coextensiva y necesita la emergencia de una clase distinta y separada de profesores de retórica como son los sofistas. Es importante la apreciación que hace Guthrie de que "one might assign to rhetoric the place now occupied by advertising"[689]. Aunque habría que compensar este reconocimiento que equivale el lugar atribuido al "arte de la persuasión" entonces, al de la publicidad y Business Schools actuales, con la idea de Heidegger de que "no es fácil de aceptar que Aristóteles haya escrito sobre un mero charlatán"[690]. Hay que presuponer que Heidegger no se está refiriendo aquí al tratado *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, que es en realidad de pseudo-Aristóteles, sino aun a otro perdido *Contra Gorgias*, este sí fue de puño y letra del Estagirita. Obviamente, ya nos vamos dando cuenta a partir de nuestro levantamiento de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" –a partir de Anaxímenes y los pitagóricos, en contra de Parménides, Empédocles y Anaxágoras, en pos de Meliso y los atomistas, y en contra de Sócrates y Platón– que no existe tal cosa como "La Historia de la Filosofía", sino que esta es más bien una historia *sesgada* contada a partir del punto de vista de Sócrates y Platón. Para estos, no cabe duda de que los sofistas representaban nada más que la "venta al por mayor de conocimientos"[691] y que eran esclavos de sus alumnos, a diferencia de los *filó-sofos* que, al no estar atados por la cuestión del dinero, podían elegir libremente a sus discípulos. Siendo conscientes, por tanto, de que la "sofística" es una proyección retroactiva, sesgada y por oposición a los "filósofos" Sócrates y Platón, el pecado capital y la primera víctima que se cobrará esta construcción es la ubicación de la "retórica" como enemiga de la filosofía. Ya Cicerón intentará, al modo estoico romano, desandar esta oposición que jamás tendría que haber tenido lugar (ya que es indisociable *lo que* se dice *del modo en que* se dice), asociando "siempre las cosas latinas con las griegas con grande utilidad mía, y lo hice no sólo en filosofía, sino en oratoria. (…) Por ello te exhorto, hijo mío, a que leas atentamente no sólo mis

[687] Solana Dueso, "Prólogo", *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, pp. 12-4.
[688] Solana Dueso, "Prólogo", *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 15.
[689] Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment*, p. 50.
[690] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 109.
[691] Platón, "Sofista", *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, 224c, p. 343.

discursos, sino también estos libros de filosofía"[692]. Pero tendremos que esperar hasta *The Rhetorical Foundations of Society* de Laclau en el s. XXI para que la deconstrucción entre filosofía y retórica sea completa. Por esta razón no vamos a considerar aquí a la "sofística" en general y a la "retórica" en particular como *lo Otro* de la filosofía, sino como un momento más dentro de ella misma.

Dicho esto, ¿qué decir entonces sobre la oposición Φύσις/νόμος en tanto que representa la particular contribución de los sofistas a la historia del pensamiento occidental? Uno estaría tentado de hacer contra los sofistas el mismo argumento que Hegel hizo en contra del escepticismo moderno, defendiendo al escepticismo antiguo. Su argumento es que un escéptico antiguo como Sexto Empírico, pongamos por ejemplo, es mucho más radical que uno moderno como Descartes, pues por muy radical que sea la duda de este último, hay una sola cosa de la cual no duda ni puede dudar, a saber: el "yo", el "sujeto", el *ego cogitans*. En los propios términos de Hegel:

> El lado positivo de este escepticismo consiste, por tanto, en que él se describe en general como una *filosofía que no sobrepasa la conciencia*, y precisamente la existencia de aquello que está dado en el ámbito de nuestra conciencia tiene *certeza innegable*; pues como está presente a la conciencia, no podemos dudar de la certeza de la misma como tampoco podemos dudar de la conciencia misma; pero querer dudar de la conciencia es absolutamente imposible, pues tal duda, como no puede tener lugar sin la conciencia, se aniquila a sí misma, con lo cual no sería nada; lo que está dado en y con la conciencia se llama un hecho de la conciencia, y consiguientemente los hechos de la conciencia son lo efectivamente real innegable, a lo que se tienen que referir todas las especulaciones filosóficas y lo que se ha de aclarar o hacer concebible mediante estas especulaciones[693].

Y Hegel remata: "un escepticismo que adscribe una certeza innegable a los hechos de la conciencia concuerda poco con el concepto de escepticismo que nos dan los escépticos antiguos"[694]. Como decía, de forma análoga, uno estaría tentado de hacer la misma deconstrucción crítica de la sofística. Cuando el sofista presume de una oposición Φύσις/νόμος donde la "naturaleza" es vista como una especie de "vacío" o "nada" –recordemos la primera tesis, "nada es" (οὐδὲν ἔστιν), de Gorgias– esperando a ser rellenada por las "convenciones sociales", el sofista no es lo suficientemente radical o, al menos, no tanto como él pretendería, pues sí que hay algo en la práctica de Φύσις de lo cual no duda ni puede dudar, a saber: que es un profesor de retórica que necesita viajar de un lado a otro en busca de honorarios. Así como la actuación del escéptico en la vida práctica es la mejor contestación a su filosofía –puesto que si realmente duda de la existencia

---

[692] Cicerón, *Sobre los deberes*, pp. 57-8. Además, la tesis de Dotto ha mostrado como la exclusión de la retórica por parte de la filosofía no es un corte tan limpio como a Platón le hubiera gustado. Como se puede ver especialmente en el *Fedro*, Sócrates se ve obligado a hacer recurso a la retórica como un *psicagogía* cuando la dialéctica falla. (Mauricio García Dotto, *Plato, Persuasion, and Psychagogy: An Interpretation of the Phaedrus*).
[693] Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, pp. 58-9.
[694] Ibid. p. 60.

de la manzana, ¿por qué se la come cada mañana?– aquí también es donde la sofística falla (porque no está de acuerdo como sus propios postulados) y el "vacío" de la Φύσις se muestra más lleno de lo que podría haber parecido a primera vista. En realidad, la escisión entre Φύσις y νόμος no es tal, porque a ambos polos de la oposición les une el "interés privado": solo que el mío o el propio es visto como "natural", mientras que el de los demás o los otros es percibido como una imposición exterior o una "convención social". O, tal y como lo pone MacIntyre en el capítulo dedicado a los sofistas en su *A Short History of Ethics* (un autor que luego será muy importante para nosotros en el *ex cursus* sobre ontología política):

> A man who lives in a given state and conforms to its required standards is a creature of convention; a man who is equally at home in any state or none, depending upon his own personal and private purposes, is a creature of nature. Within every conventional man there hides a natural man. This doctrine rests squarely on a separation of the standpoint of the individual agent from that of the socially established conventions which it is up to him to accept or reject. When to that is added an identification of the moral with the conventional, the identification of the premoral and nonmoral agent with the natural man is complete. The natural man has no moral standards of his own. He is therefore free from all constraints upon him by others. All men are by nature either wolves or sheep; they prey or are preyed upon. (…) "The factual point is that the character who appears in the guise of man devoid of social conventions (in, for example, the account which Plato puts into the mouth of Thrasymachus) is not a child of nature at all. Nor is he in fact devoid of social conventions. What he is devoid of is any genuine adherence to the conventions of the fifth-century city-state. What he expresses is not nature, but the social attitudes of the Homeric hero[695].

Detrás de la oposición Φύσις/νόμος, entonces, reside, agazapada, la mucho más fundamental oposición entre el "hombre natural" y el "hombre social". Ahora bien, aquello que los sofistas aun no son capaces de percibir nítidamente es que el "hombre natural" no es una proyección premoral (contractualista), sino que también es en sí misma una *construcción social*. Como recuerda MacIntyre, citando a Adkins, "rasca a Trasímaco y encontrarás a Agamenón". El profesor de retórica visto como un "hombre natural" que viaja adaptándose a las costumbres de aquí y de allá en busca de su interés propio y el mayor postor, *no es natural en absoluto*, sino en sí misma una construcción social. Ahora bien, ¿qué presupone, cuál es la mediación social de este supuesto "hombre natural"? Es mi arriesgada propuesta que dicha mediación social nos la ofrece nada menos que la *democracia* (bajo condiciones de una sociedad de clases, bien entendido, esto es, mejor la *isonomía* o la *isegoría*). Solo una democracia (bajo condiciones esclavistas, repito) es capaz de ofrecer las condiciones de posibilidad para la emergencia de lo que los sofistas llaman "hombre natural": la libertad de movimiento y la necesidad de una clase de profesores de retórica. En este sentido, nosotros creemos que el título del tratado *Sobre lo que no es*, de Gorgias, solo se hace

[695] MacIntyre, *A Short History of Ethics*, pp. 16-7.

inteligible, si se le cambia el subtítulo del común *o De la naturaleza* a *o De la democracia*. Con este ligero movimiento nos damos cuenta de algo fundamental, y es que la primera tesis del tratado –"nada es" (οὐδὲν ἔστιν)– representa el presupuesto necesario, el fundamento abisal de cualquier democracia. Obviamente, la tesis "nada es" no debe ser entendida, como ya hemos dicho, como una tesis ontológico-existencial, nihilista y delirante, que niega la existencia del mundo. Antes bien, tenemos que para un sofista esto significa que "nada es *(en el plano de la Φύσις)*", esto es, nada es *en sí* o *naturalmente*, y por lo tanto todo es por "convención social" (νόμος), y mediado por el lenguaje y la retórica. Quizás no sea demasiado pronto para citar a un pensador político posfundacional como Rancière, quien define el desacuerdo que caracteriza a la democracia, así: "la mésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc mais n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de la blancheur"[696]. En efecto, la democracia no aguanta, no tolera ni puede soportar Una Única concepción (verdadera) de "blanco", pero esto ya lo sabían lo sofistas, y por esto Gorgias se ve obligado en *De lo que no es* a afirmar que: 1) nada es (en el plano de la Φύσις), si algo fuera (verdadero), no lo podríamos saber, y 3) si algo fuera y lo pudiésemos conocer, no lo podríamos comunicar. En la tercera tesis Gorgias se prueba un precursor de la idea de que el lenguaje no es un instrumento o vehículo indiferente que meramente traslada contenidos ya dados, sino que está irrevocablemente empañado por la "retórica"[697]. O, como señala Solana Dueso:

> Los sofistas, por el contrario, están anclados en el escenario de la *polis*, un escenario definido por dos parámetros fundamentales: los valores (teoría política) y el lenguaje (gramática, lógica y retórica). Pues bien, ambos constituyen el dominio de lo relativo. En efecto, el estudio empírico de la relatividad de las costumbres, en el que los persas estuvieron en primera línea, como afirma K. von Fritz (1957) y acepta Unstersteiner (1967), tiene una larga tradición que se remonta a Hecateo de Mileto y Jenófanes. Se sumaba la experiencia democrática, en la que las leyes se abordaban y decidían en un escenario público estrictamente humano, es decir, plural y diafónico. Si, además, añadimos el postulado democrático de que todo sujeto humano tiene sentido de la justicia y, por tanto, todos deben ser oídos cuando se trata de cuestiones sobre la virtud política, es decir, si admitimos el principio de la igualdad de los sujetos, y queremos expresar esta situación en una fórmula, tendremos el enunciado protagórico 'el hombre es la medida de todas las cosas'[698]

[696] Rancière, *La Mésentente*, p. 12.
[697] O bien la negación forma parte de la realidad, pero entonces la realidad estaría toda ella llena de "no ser", o bien excluimos la negación de la realidad, pero entonces tampoco habría ser que valga. Gorgias encuentra una salida a este callejón sin salida situando la negación del lado del lenguaje. En este preciso sentido, no se excede Bredlow a la hora de trazar una diagonal entre esta concepción negativa del lenguaje y la visión mucho más tardía de Saussure de una estructura donde 'no hay más que diferencias sin términos positivos'. Y sigue: "lo que viene a decir que toda realidad es, esencial y constitutivamente lingüística, a lo menos a medias (no en cuanto a haber lo que hay, pero sí en cuanto a ser lo que es); y eso es, a mi entender, lo que el razonamiento de Gorgias demuestra por la vía de la *reductio ad absurdum*" (Bredlow, "Estudio introductorio". En: Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza*, p. xxxix.)
[698] Solana Dueso, "Prólogo", *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, p. 24.

El tratado perdido *Sobre lo que no es* de Gorgias que, a primera vista podría haber parecido una tesis nihilista o delirante, más bien superflua u ociosa para nuestro tema, se ha probado al final tremendamente fructífera si se lee como dando los presupuestos necesarios de cualquier democracia, y no los de la Φύσις. Como señala Bredlow en su magnífico "Estudio introductorio" al tratado: "la contradicción ineludible que entraña el concepto de no ser, como se demuestra acto seguido, resulta ser no menos propia del ser mismo"[699]. Así, encontramos redimida también en el caso de los sofistas la misma intuición democrítea por la cual lo problemático no es tanto que no haya "nada" como el "algo" y el "ser": "pues si el no ser (μὴ εἶναι) es (ἐστι) no ser (μὴ εἶναι), en nada sería menos lo que no es (μὴ ὂν) que lo que es (ὄντος)"[700]. Y Bredlow remata el parricidio al eleático: "pero en verdad ese 'es', tan absolutamente positivo en apariencia, es también una negación de la negación ('es *y no puede ser que no sea*')" [701]. Gorgias se ve obligado a construir toda una meontología para hacer justicia al advenimiento de la democracia y, en contra de la ontología monista de Parménides, afirmar que "si el no ser es, al ser le conviene no ser", una tesis que, al menos en su primera parte, también Platón se verá forzado a reconocer en *El sofista*. No exagera Bredlow en la última página de su estudio al señalar una vinculación entre el tratado de Gorgias y la política radicalmente democrática de Licofrón[702]. Pues lejos de la interpretación común que ve en el diálogo entre *Gorgias* y Sócrates una contraposición entre lo "lleno" de un aristócrata autoritario como Platón frente al "vacío" de un demócrata relativista como Gorgias, nosotros hemos intentado ver esta discusión como dos formas que puede adoptar el "vacío" mismo: el de la democracia (como en la sofística) o el de la filosofía misma (como en Sócrates). Pasemos, ahora, del primero al segundo.

---

699 Bredlow, "Estudio introductorio". En: Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza*, p. xxx. De hecho, como ahora veremos en *El sofista* de Platón, el término "no ser" se puede deflacionar de su sentido más ontológico en Parménides a uno más corriente que empezaba a tener en la época clásica de la sofística y Sócrates: "μὴ ὄντα o 'cosas que no son' vendrían a ser algo así como 'no-hechos', falsedades o irrealidades, a las que se refieren – se supone – las predicaciones negativas ("…no es…") verdaderas: esto es, más que cosas 'inexistentes', algo más bien parecido a los *false objectives* de Russell o los *negative facts* que siguen inquietando a los lógicos de nuestros días" (ibid. p. xxxiv).

700 Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza* [Seudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, pp. 979a11-980b21, ed. Bekker, *Sobre Gorgias*] 5.25, p. 7. Vemos al final del tratado de pseudo-Aristóteles una nueva formulación de lo que llamamos en su momento la diferencia ontológica del "todo": "pues si lo que no es es y lo que es lo que es, todo es: pues son tanto las cosas que son como no son" (ibid. 6.10-1, p. 13). Gorgias aun carece de la distinción ser/hay que hemos propuesto antes con Frege para salir de este laberinto.

701 Bredlow, "Estudio introductorio". En: Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza*, p. xl.

702 Bredlow, "Estudio introductorio". En: Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza*, p. lxxiv.

9) Sócrates y la filo-sofía: la introducción del deseo y de un vacío en el "amor a la sabiduría"

"El abismo abierto por [Sócrates] engulle todos los movimientos filosóficos anteriores. Sócrates odiaba cualquier *relleno provisional de este abismo*"

Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*[703].

"Es el gesto sublime que realiza Sócrates en el *Banquete* de Platón frente a Agatón: el maestro no posee conocimiento, sino que está vacío, animado por el deseo de saber"

Recalcati, "Il campo instituzionale tra Legge e desideiro: abbozzo per una teoría clínica dell' instituzione"[704]

"Bref le vide qui est la philosophie elle même"

Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre"[705].

Quizás antes fuimos demasiado *duros* en nuestras críticas a Sócrates, y ahora nos sentimos *culpables*. Creo que hay que desconfiar de toda forma de *escritura* que no mantenga un mínimo espacio abierto, por pequeño que sea, a la *culpabilidad* y a la *compasión* a la hora de interpretar, pues es por virtud de estos sentimientos que se impide cerrar el "círculo hermenéutico" de una vez por todas. Si tanto la lectura como el diálogo son una especie de *pacto*, Gadamer tiene razón cuando reconoce que en la hermenéutica no hay un principio superior al de "mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales"[706]. Y cuanto más duras sean las afirmaciones, por tanto, mayor deberá ser el espacio abierto para la *generosidad* interpretativa. Así pues, sin tocar ni una coma a nuestra reformulación del pensamiento *presocrático* como "predemocríteo" –que seguimos manteniendo que no es solo el más apropiado para nuestro tema, sino también el históricamente más acertado y filosóficamente el más deseable– nos volvemos a preguntar ahora: ¿de verdad no hay nada en la filosofía socrática que no tenga algo que *decir* acerca del concepto de "vacío"? Y subrayamos el "decir" de Sócrates pues tenemos que ir con mucho cuidado ahora mismo de no confundirlo con lo que fue *escrito* sobre él por parte de Platón. Pues bien, queremos proponer que justamente la mayor contribución de la filosofía de Sócrates para el concepto de

[703] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 172.
[704] Recalcati, "Il campo instituzionale tra Legge e desideiro: abbozzo per una teoría clínica dell' instituzione", *Almanacco di Filosofia e Politica* 2, p. 47.
[705] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 551.
[706] Gadamer, *Verdad y método (Vol. I)*, p. 46.

"vacío" es, justamente, su *concepto de filo-sofía* –término que, si bien fue acuñado por Heráclito en su crítica a Pitágoras[707], fue Sócrates quien lo llevó hasta sus últimas consecuencias *prácticas*.

Lo que caracteriza a Sócrates frente a todos los "sabios" y "sofistas" anteriores a él es que Sócrates rehúye y rechaza identificarse con un determinado "saber" en particular. Al añadir el prefijo "amor" (φιλία-) al sufijo "sabiduría" (-σοφία) en la *filo-sofía* (φιλοσοφία) se introduce un hiato, una brecha, una abertura, un agujero, un abismo, una distancia, *en fin, un vacío*, entre uno mismo y el "saber" que se pretende alcanzar. Cuando Sócrates se justifica, en la *Apología*, diciendo que él "solo sabe que no sabe nada" (ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα)[708], pone por primera vez el "no-saber" (οὐδὲν οἶδα) –así como la autoconciencia de ello–, como tema y objetivo de la *verdadera sabiduría*. Como lo define Dastur: "le philosophe, c'est donc celui qui aime la sagesse, mais ne la possède pas"[709]. De la misma manera que Meliso descubrió que el "vacío" es en cierto modo la "causa eficiente" del movimiento, también (la autoconciencia de) la *propia ignorancia* es aquello que desencadena ese otro curioso movimiento que es el *pensamiento*. La formulación en el *Menón* es aun más afortunada: "sabiduría es saber lo que se sabe y lo que no se sabe" y, aun más, Sócrates reconoce allí que él en realidad "sabe" un montón de cosas, lo que no sabe es "ninguna cosa de importancia"[710]. De esta forma, la filosofía se distingue de cualquier conocimiento "técnico": el carnicero sabe cortar la carne como nadie, el médico es la persona idónea a la que consultar sobre problemas de salud, etcétera; pero solo la filosofía se identifica con una *falta* de "saber". Como también reconoce Nietzsche: "el abismo abierto por [Sócrates] engulle todos los movimientos filosóficos anteriores. Sócrates odiaba cualquier *relleno provisional de este abismo*"[711]. Así pues, y aunque no lo parezca a primera vista, también la filo-sofía de Sócrates gira en torno de lo "lleno" y lo "vacío". *La prohibición de rellenar el abismo* del "amor a la sabiduría" con ningún "saber" *in concreto* es la particular forma (práctica, ética) que Sócrates tiene de vivir y de experimentar la "diferencia ontológica" (y aun incluso el "posfundacionalismo"): el *objeto* del pensar por el "principio de intencionalidad" (pensar sobre *algo*) no debe ser confundido con el *ser* del pensar (o el pensar *puro*), que debe permanecer siempre abierto justamente para albergar la infinita pluralidad y diversidad de objetos *pensables*. El objetivo de esta operación, como la introducción del prefijo "amor-" (φιλία-) en la *filo*-sofía ya indica, está claro: ese vacío tiene que *abrir un espacio para el deseo* (de saber). Como bien lo recuperará Lacan a mediados del s. XX, el descubridor de esta relación entre falta y deseo es el *Banquete* de Platón[712]. Tal y como lo resume Laurent:

---

[707] Kirk, Raven y Schofield, "Pitágoras de Samos", *Los filósofos presocráticos*, VII [Heráclito, fr. 35], p. 294.
[708] Platón, "Apología", *Diálogos I*, 21d, p. 20.
[709] Dastur, *Figures du néant et de la négation entre Orient et Occident*, p. 71.
[710] Platón, "Menón", *Diálogos II*, 80d, p. 296.
[711] Nietzsche, *Los filósofos preplatónicos*, p. 172.
[712] Platón, "Banquete", *Diálogos III*, p. 200d-e, p. 240.

> Même si la suite du dialogue entre Socrate et Diotime dira bien que l'amour est amour du Beau et du Bien, cet amour s'enracine dans l'expérience d'un manque, dans l'épreuve d'un certain non-être. En aimant la richesse qui est la mienne, j'aime non seulement ce que je considère, à tort ou à raison, comme un bien, mais surtout je considère que ce bien le sera encore plus tard, et je m'inquiète pour lui, en cherchant à le conserver. D'un point de vue plus métaphysique, on peut dire que la Participation est une telle structure où le Participant 'désire' le Participé, dans la mesure où, comme l'indique le livre V de la *République*, le sensible est, comme *érôs*, intermédiaire entre l'être et le non-être. Le *Banquet* décrit la *poièsis* comme un 'passage du non-être à l'être'[713]

Como es bien sabido, Lacan, en su esfuerzo por poner el "deseo" como principio-dominador de primer orden en el pensamiento, en el *seminario VIII* sobre *La Transferencia* se apropiará del *Banquete* de Platón como pionero del descubrimiento de la correlación necesaria entre deseo y "falta" (*manque à être*). Si deseo *algo*, es porque este algo me *falta*; y, aplicado al caso de Sócrates, si desea la "sabiduría" es porque esta, en primera instancia, le *falta*. Como señala Recalcati, "es el gesto sublime que realiza Sócrates en el *Banquete* de Platón frente a Agatón: el maestro no posee conocimiento, sino que está vacío, animado por el deseo de saber"[714]. La diferencia entre el *filósofo* y el *sofista* es la misma que distingue lo *vacío* de lo *lleno*, pero aplicado a la cuestión del "saber". Mientras que el primero es incapaz de aprender nada nuevo o investigar radicalmente algo porque está demasiado *lleno* de su "saber" (es decir, de *sí mismo*), el segundo ha reservado un espacio *vacío*, por pequeño que sea, para el *deseo* (de saber). Mientras que el filósofo se encuentra constituido por un "vacío central", que permite la libre circulación del discurso y la posibilidad del deseo, el sofista obtura ese vacío intentándolo *llenar* de una fijación idealizada. En términos lacanianos, esta diferencia es simétrica a la distinción entre el "discurso de la histeria" y el "discurso de la universidad", entre el *objet petit a* y el Significante de la falta en el Otro (S(Ø))[715]. En efecto, hay una correlación, en términos psicoanalíticos, entre la *filosofía* y la posición de la *histeria*, y por tanto también (como veremos más adelante) con la posición de lo *femenino*. Por esta razón sin duda Lacan pudo llamar a Hegel "*le plus sublime des hysteriques*" [716]. Hay algo de *histérico* en Sócrates porque pensar es siempre en cada caso percibir la "falta en el Otro", darse cuenta de que donde tendría que haber un supuesto "conocimiento" que el Otro se arroga y se identifica con él, en el fondo hay un gran

[713] Laurent, "Sur des modalités d'existance du non-être. Du vide démocritéen à la matière plotinniene", *Quaestio*, 3, p. 66.
[714] Recalcati, "Il campo instituzionale tra Legge e desideiro: abbozzo per una teoría clínica dell' instituzione", *Almanacco di Filosofia e Politica* 2, p. 47.
[715] "Mientras que en aquél [el discurso de la Universidad] el vacío central es tapado por un saber hiperespecialista desprovisto de deseo, en éste [el discurso de la Histeria] el vacío central no es llenado por ningún saber sino que es atacado en nombre de la verdad que rechaza todo saber, es decir, que considera toda forma de saber inadecuado para definirse a sí mismo. El conocimiento que busca el discurso histérico nunca está disponible, nunca es lo que se produce. Más bien -y este es el motor de este discurso- promueve el conocimiento como investigación, como deseo de saber" (ibid. p. 47).
[716] Zizek, *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*.

vacío y un abismo. Este abismo no es arbitrario, ni mucho menos una "posición subjetiva", sino una necesidad misma de la propia filosofía, ya que esta, en un sentido profundo, *carece de objeto* y, como señala Althusser, hace de esta misma *falta de objeto* (o de este *vacío*), su propio *deseo*:

> On aura ainsi remarqué que cette philosophie est en tout et pour tout une philosophie du *vide*: non seulement la philosophie qui *dit* que le vide preexiste aux atomes qui tombent en lui, mais une philosophie qui *fait le vide philosophique* pour ce donner l'éxistance: une philosophie qui au lieu de partir des fameux "problèmes philosophiques" ("pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?"), *commence par evacuer tout problème philosophique,* donc par refuser de se donner quelque "objet" que ce soit ("la philosophie n'a pas d'objet") pour ne partir que de *rien*, et de cette variation infinitesimalle et alétoire du rien qu'est la deviation de la chute est-il critique plus radicale de toute philosophie dans sa presentation de dire le vrai sur les choses? Est-il mannière plus frapante de dir que l'objet par excellence de la philosophie est le néant, le rien, ou le vide. Au XVIIème siècle on vit Pascal tourner au tour de cette idée et introduire le vide comme objet phlosophique mais c'était sur le fond deplorable d'une apologetique. Là encore il faudra atteindre Heidegger après la fausse parôle d'un Hegel ("*le travail du négatif*") our d'un Stirner ("*je ne mis ma causa en rien*"), pour redonner au vide toute sa portée philosophique décisive. Mais on trouve déjà tout cela chez Épicure et Machiavel, chez Machiavel qui fit le vide de tous les concepts philosophiques de Platon et Aristote pour penser la possibilité de faire de l'Italie un État national. On mesure là l'impact de la philosophie: récationnaire our révolutionnaire, sous des apparences souvent déconcertantes, qu'il faut déchiffrer avec patience et soin[717]

Y aun más, Althusser resume sentenciando: "je soutiendrais la thèse que l'objet de la philosophie est pour Spinoza le vide. (…) *Bref le vide qui est la philosophie elle même*"[718]. Partiendo del punto de inflexión que supone la filosofía democrítea que postula tan solo los átomos y el vacío, Althusser deriva la conclusión de que "la filosofía carece de objeto" o, lo que es lo mismo, "el vacío es el auténtico tema de la filosofía", a partir de una constelación de amigos del "materialismo aleatorio" –Epicuro, Maquiavelo, Pascal, Spinoza, Heidegger, etc., que ya nos ofrecen una pista sobre el espíritu y tendencia de esta tesis en lo que vendrá después. Aunque Sócrates no sea explícitamente citado en este pasaje, nosotros creemos que representa la mayor primera expresión de este "vacío filosófico" que no es solo "dicho" sino "hecho". No se trata tan solo de que el *objeto* de la filosofía esté vacío para Sócrates, sino también y sobre todo de que, en el *proceso* de la dialéctica y la mayéutica, *Sócrates se vacía a sí mismo de contenido*. Y es que sabemos muy poco o casi nada sobre lo que el propio Sócrates pensaba sobre política, religión, arte, etc. Lo que nos ha dejado es más bien la *forma pura del pensamiento* como un incansable *vaciar(se) de prejuicios* hasta llegar a la "aporía" (ἀπορία) –ese momento en el que los interlocutores de Sócrates perciben la *falta* de fundamento que rodea sus férreas creencias. Tal y como señala Derrida en un pasaje que luego será importante

[717] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, pp. 547-8.
[718] Ibid. pp. 549-1.

para nuestra discusión sobre la χώρα en el *Timeo* de Platón en III.10.b: "Socrate s'efface, il efface en lui tous les types, tous les genres, aussi bien ceux des hommes d'image et de simulacre auxquels il feint de ressembler un moment que celui des hommes d'action et des hommes de parole, philosophes et politiques auxquels il s'adresse en s'effaçant devant eux. Mais en s'effaçant ainsi, il se situe ou s'institue en destinataire réceptif, disons en réceptacle de tout ce qui va désormais s'inscrire. Sa parole reçoit, en son événement même, plus qu'elle ne donne. Il se dit pour cela prêt et paré, disposé à recevoir tout ce qu'on lui offrira"[719]. Los distintos filósofos predemocríteos pensaron, discutieron y escribieron *sobre* el vacío; Sócrates, sin embargo, *es un vacío andante* que deambula por Atenas preguntando a cada persona que se encuentra "¿qué es (*objeto vacío*)?". En este sentido, como veremos en el tercer *ex cursus* sobre ontología política en III.12.h, es posible que, aunque la democracia ateniense matara a Sócrates, la una y el otro no estuvieran tan alejados como podría parecer a primera vista, y que, en realidad, el "vacío filosófico" no fuera más que una radicalización del "vacío democrático".

> El problema estaba en que Sócrates se empeñaba en preguntar desde ese lugar (…) tan vacío que, comparado con él, el lugar vacío del que tanto se asombraba Ciro, estaba lleno a rebosar. Y lo que ocurrió fue que, en efecto, la presencia de Sócrates por las calles de la ciudad era como si fuese abriendo un agujero, un pozo, en el que la ciudad entera amenazaba con precipitarse, como si se tratase de un abismo. Ahora bien, ese abismo era ni más ni menos que la democracia misma: la fuerza de la democracia, que exigía a la vida entera de la ciudad caminar hacia otro sitio de donde estaba caminando. Era, quizá, el mismo pozo en el que tiempo atrás se había caído Tales, y era como si Sócrates se empeñara ahora en que fuera la ciudad entera la que cayera con él. Como si recordara a los ciudadanos que, si verdaderamente lo eran, las cosas no podían seguir igual. Era la voz que recordaba la potencia que se encerraba en ese espacio vacío que Grecia había inventado para la historia de la humanidad[720].

Como señala Althusser sobre la imperceptible ligazón que une a Epicuro y Heidegger con Maquiavelo: "le vide politique est d'abord un vide philosophique[721]. Sócrates en sí mismo no es *nadie*, es ese Οὔτις del que Ulises se disfraza para escapar del cíclope. Como ya dijimos antes, el hecho de que Sócrates *viva, practique y experimente* de manera *ética* aquello que sus predecesores solo contemplaron en el ámbito del pensamiento no lo hace en sí mejor –sobre todo si va en detrimento de todo el conocimiento adquirido, por ejemplo, sobre el concepto de "vacío"– pero sí significa que es algo *distinto* que soprendentemente anticipa la *kenosis* que experimentará el mismísimo Jesucristo, como veremos en el siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana".

---

[719] Derrida, *Khôra*, pp. 60-1.
[720] Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero, "El lugar de cualquier otro" *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo, y estado de derecho*, I.3, p. 21.
[721] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 546.

10) La separación del vacío y el no-ser en Platón

> Demócrito y Leucipo. Se pregunta por los presupuestos de la totalidad de los movimientos mismos. Lo que se presupone es un todo ordenado en cuyo interior es posible el movimiento. Κενόν, lo 'vacío', un espacio de juego en cuyo interior el cuerpo puede recaer en todo momento. Pero entonces también lo vacío debe ser. Lo vacío es una determinación positiva, dimensiones del espacio. Lo κενόν tiene su propia φύσις. Frag. 156: 'el ente no es en un grado más alto que el no-ente'. La tesis de Platón: también el no-ente, lo vacío, es.
>
> Martin Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*[722]

Es curioso que una de las pocas veces que Heidegger se atreviera a hablar sobre los atomistas Leucipo y Demócrito, relacionara su tesis de que "la nada no es menos que algo" con el parricidio de Platón en el *Sofista* cuando dice que *el no ser "es" de alguna manera*. Seguramente, esta increíble capacidad de relacionar momentos aparentemente tan inconexos de la historia de la filosofía a la mínima que se pusiera a pensar sobre ellos con tan poca cosa da cuenta de la enorme brillantez del filósofo alemán. Sin embargo, como venimos haciendo en esta tesis, la brillantez de Heidegger (o de Hegel, o de Derrida) no nos tiene que paralizar en una fascinación mística (como a tantos otros discípulos seguidistas), puesto que nos puede llevar a conclusiones *indeseables*, tanto ontológica como políticamente. *La inteligencia es peligrosa en filosofía*, ya que puede dar la "apariencia" de verdad algo que simplemente es un truco de magia vistoso. La filosofía no busca el *ingenio*, sino la "verdad". La *inteligencia*, como la *erudición* –aquello que Nietzsche llama lo "anticuario"–, son más que bienvenidas en el pensamiento, pero nunca hay que olvidar que son simplemente *medios* para un *fin* (a la hora de alcanzar la verdad), y no *fines en sí mismos*. Si, *pace* Aristóteles, toda *virtud* es susceptible de convertirse, por exceso, en un *defecto*, ¿cuál es la *virtud-defecto* propia y característica de la filosofía? Es mi propuesta que no puede ser otra que la *arrogancia*, condición de posibilidad de todo pensamiento. El estudiante de primer año de carrera que empieza a vérselas con un diálogo de Platón, o con un curso de Heidegger, inevitablemente se hace la pregunta: *¿quién soy yo* para llevarle la contraria a Platón, o a Heidegger? No obstante, más pronto que tarde se da cuenta de que esta reflexión (aunque acertada) no le conduce demasiado lejos. Al poner la inteligencia de estos "grandes filósofos" en un pedestal, *traiciona el propio espíritu de la filosofía, puesto que le impide pensar por sí mismo*. Allí aparece indefectiblemente la *arrogancia*, donde la clave de lo que estamos diciendo es que no se trata de un *rasgo psicológico individual*, sino de una *necesidad formal y estructural del pensamiento mismo*: "*aunque yo no sea como* Platón o Heidegger vamos a hacer *como si* estuviésemos al

[722] Heidegger, *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, p. 277.

mismo nivel para poder criticarlos (por el solo y único propósito del pensar)". Así, y solo así, es como el joven filósofo puede llegar a ejercitar ese extraño músculo que es la mente y, quizás algún día, llegar a un nivel parecido al de Platón o Heidegger (aunque seguramente no lo consiga). La metáfora acertada para describir la *praxis* de la filosofía no es tanto la célebre de Hegel (*hacia abajo*) sobre "la lechuza de Minerva [que] sólo levanta el vuelo con el ocaso"[723], sino (*hacia arriba*) la "parábola del arquero" del *Príncipe* de Maquiavelo: "se debe hacer como los arqueros prudentes, los cuales –conscientes de que el lugar que desean alcanzar se encuentra demasiado lejos y conociendo al mismo tiempo los límites de la capacidad de su arco– ponen la mira a bastante más altura que el objetivo deseado, no para alcanzar con su flecha a tanta altura, sino para poder, con la ayuda de tan alta mira, llegar al lugar que se han propuesto"[724]. Cuál debe ser la relación *ética* que el pensamiento (en tanto que necesariamente *arrogante*) tiene que establecer con su Otro (la *humildad*), es una pregunta a la que solo podremos dar respuesta en el último capítulo de esta tesis, titulada no por casualidad "La humildad absoluta", que representará el completo reverso de la conclusión de la *Fenomenología del espíritu*: "El saber absoluto". Tampoco es una casualidad que empecemos este apartado sobre Platón con una introducción sobre la *arrogancia* (en el pensar).

Todo esto para decir que la brillante reflexión de Heidegger, que nos ofrece el puente necesario entre el atomismo de Leucipo y Demócrito y la filosofía de Platón sobre el punto, justamente, del concepto de "vacío" (κενόν), tiene a su vez su "momento de verdad" y su *momento falso*. Empezando por el primero, es cierto que, si nos atenemos única y exclusivamente al *Sofista* de Platón, podríamos encontrar una analogía con que también los materialistas aleatorios afirmaron que *el no ser "es" de alguna manera*. Como hemos visto desde nuestra reinterpretación del poema de Parménides en III.4.a hasta los atomistas Leucipo y Demócrito en III.7.f, hay un cierto "pliegue" entre las cuestiones del "no ser" (μή ὄν), la "nada" (οὐδεν) y el "vacío" (κενόν) –aunque sea *via negativa*, en el caso del plenista, y *via positiva* en el caso de los vacuistas. (Tan solo nos topamos con un único artículo de Knight que nos llevaba la contraria en este sentido al afirmar que el hecho de que Parménides negara el "no ser" quizás no implicaba necesariamente que hiciera lo propio con el "vacío"[725]. Sin embargo, esta posición, aunque brillante y polémicamente argumentada, puede ser vista como la excepción que confirma la regla y descartada por ser demasiado minoritaria). Teniendo en cuenta este "pliegue" entre el "no ser" y el "vacío" en todo el pensamiento predemocríteo previo, aquello que Heidegger no ve en la cita antes expuesta es que justamente será Platón quien va a *separar*, por primera vez y de una vez por todas, la cuestión de la

[723] Hegel, "Prólogo", *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política,* p. 21.
[724] Maquiavelo, *El Príncipe*, p. 54.
[725] Knight, "Parmenides on the Void", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 4 (June), pp. 524-8.

"nada" de su *hermana menor*, el "vacío". Si comparamos el *Sofista* con el *Timeo* de Platón vemos, en cambio, que la afirmación de que *el no ser "es" de alguna manera* convive a su vez neutral y pacíficamente con la negación de la existencia del "vacío". Teniendo en cuenta que este último tratado también nos ofrecerá la formulación más desarrollada de lo que ya habíamos llamado en III.5.c, junto a Anaxágoras, la "teoría del corrimiento" –que representa la teoría más completa sobre el movimiento desde el punto de vista *plenista*– nuestra labor en este apartado será desentrañar cómo Platón puede, originariamente y para los siglos que vendrán, *separar* la cuestión de la "nada" de la del "vacío" (afirmando una a la vez que negando el otro). Tenemos que comparar, por tanto, el *Sofista* con el *Timeo*.

a) "Como el rodar de una rueda": la teoría del corrimiento en el *Timeo*

Las obras completas de Platón editadas en inglés por Cooper, *Plato's Complete Works*, certifican que la palabra "vacío" (κενόν) solo es empleada, estrictamente hablando, tres veces, y las tres tienen lugar en el *Timeo* (58a, 60c, 80c) lo cual representa la confirmación que necesitamos de que debemos focalizarnos, antes que nada y primero de todo, teniendo en consideración nuestro tema, en este diálogo en particular[726]. Para empezar a introducir esta obra en su contexto histórico, debemos distinguir, como hace Lisi, entre la "cronología absoluta" y la "dramática" de los *omnia platonis opera*[727]. Empezando por la absoluta, el *Timeo* representa el primero de los "diálogos tardíos" de Platón, si tenemos que seguir, por ejemplo, una de las mejores cronologías del *corpus plantonicum*, clarificada y simplificada recientemente por parte de Thesleff: "nobody will be shocked by my opinion that their order of composition is *Timaeus – Critias – Sophist – Politicus – Seventh Letter – Philebus – Laws*"[728]. (Nótese ya aquí que el *Sofista* es posterior al *Timeo*, marcando así el camino que también seguiremos nosotros). Por su parte, Kahn llama a todos estos diálogos "post-socráticos" puesto que, pasado un buen tiempo ya desde la trágica muerte de su maestro, Platón se ha liberado en buena medida tanto del "estilo" de Sócrates (ironía, *aporía*, etc.)[729] como de su "contenido": la obsesión con la *práctica* y los dilemas *éticos* en tanto que desvinculados de las cuestiones ontológicas y cosmológicas. En este sentido, tiene razón Kahn cuando apunta a que hay un cierto "retorno a la filosofía de la naturaleza" presocrática en estos diálogos tardíos[730]. No por casualidad estos

[726] Cooper (ed.), "Index". En: Platón, *Complete Works*, ["vacuum/void": *Timaeus* 58b, 60c, 80c], p. 1805.
[727] Lisi, (ed.), "Introducción". En: Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, p. 128.
[728] Thesleff, "Platonic Chronology", *Phronesis*, 34(1), p. 20.
[729] "Las características principales de la obra de tardía son cuatro: reducción del elemento dramático al mínimo, pérdida de importancia de la figura de Sócrates hasta su total desaparición en las Leyes, carácter no aporético de los diálogos y esfuerzo por adecuarse a las normas y períodos propios de la retórica isocrática" (Lisi, (ed.), "Introducción". En: Platón, *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, p. 130, n. 17).
[730] Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, p. xiii.

también representan los que interesan a nuestro tema, puesto que la cuestión del "vacío" (κενόν), así como la de la "nada" (μή ὄν), no se pueden desvincular completamente de la "filosofía de la naturaleza" y su prehistoria predemocrítea.

Pasando de la cronología absoluta a la dramática: ¿qué decir sobre el *Timeo* de Platón, *que no se haya dicho ya*? En el mismo momento en que Rafael eligió pintar este mismo diálogo, sujetado por Platón –junto a Aristóteles, quien sujeta en cambio la *Ética a Nicómaco*– en el centro del fresco sobre "La escuela de Atenas" en la *Stanza della Segnatura* de la Ciudad del Vaticano, nos damos cuenta de que ningún otro tratado filosófico ha recibido tantos miles de páginas, cientos de metros cúbicos y toneladas de comentarios hasta bien entrado el Renacimiento (por no hablar de después). En parte, podemos reconocer que la importancia de este tratado está *inflada* respecto de otros diálogos igual de maravillosos o incluso más de Platón, y se debe al hecho *contingente* de la aparición del cristianismo. Y es que, a diferencia de los griegos, que tenían predilección, como hemos ido viendo, por la idea de que "nada surge de la nada" (*ex nihilo nihil fit*), la figura de un "demiurgo" expuesta por Platón en el *Timeo*, casaba bien con el presupuesto cristiano de una "creación de la nada" (*creatio ex nihilo*), razón por la cuál éste representó prácticamente el único diálogo platónico accesible en latín durante la Edad Media. ¿Qué decir, entonces –repito la pregunta– sobre el *Timeo* de Platón, *que no se haya dicho ya*? Como ya hicimos con el poema de Parménides –donde a parte de reinterpretar el contenido de este texto en particular, desarrollamos nuestra propia metodología de lectura deconstructiva en general–, vamos a leer el *Timeo* como el *negativo de una fotografía*, a partir de aquello que justamente *(re)niega*: el concepto de "vacío". Con este modo de lectura nos daremos cuenta, antes que nada y primero de todo, que la forma estilística del diálogo –marcada por una serie de receptáculos *vacíos*– subvierte en uno de sus puntos el contenido del tratado que pretende demostrar, a saber: la (in)existencia del vacío. En este sentido, en su esfuerzo hercúleo por decir algo mínimamente nuevo y original sobre el *Timeo*, Derrida –siempre atento a los momentos que no suelen captar la atención en una lectura apresurada: los prolegómenos, los *ex cursus*, los apéndices, las notas a pie de página, en una palabra: los "*márgenes* de la filosofía"–, en su escrito sobre la *Khôra* centra su mirada sobre el preámbulo del diálogo. Es cierto que la inmensa mayoría de comentarios empiezan en 29d, cuando el propio Timeo ya se dispone a pronunciar su discurso sobre la creación del universo y, por decirlo de alguna manera, "entra en materia" o es donde está la "carne" del diálogo, obviando las casi 20 páginas (de 17a a 29c) de introducción. Esta introducción, confusa y rocambolesca, puede llegar a parecer, en el peor de los casos, una empresa superflua y ociosa con la que Platón se está divirtiendo o, en el mejor, una contextualización retórica con fines pedagógicos. Sin embargo, no es poco importante para nosotros que, como

señala Zamora Calvo: "el *Timeo* comienza por una ausencia"[731]. O, mejor aun, tal y como lo pone Lisi: "el diálogo comienza llamando la atención sobre la ausencia de un participante. Se han propuesto diversos nombres para llenar ese vacío, desde el mismo Platón, hasta Filolao o algún otro filósofo pitagórico. Sea quien fuere ese personaje, Platón, evidentemente, no introduce aquí un detalle carente de significado"[732]. ¿Cuál es el significado oculto de esta especie de *Esperando a Godot* antiguo? Vuelve a responder ahora Zamora Calvo: el anónimo "ausente del *Timeo* representa el principio de unificación, de totalización"[733] –hay que añadir, *perdido*.

Hay que reconocer, de la mano de Derrida, que el diálogo empieza, más que con una "ausencia", con una serie de "receptáculos *vacíos*", prefigurando así dos de los temas centrales de la obra: la χώρα (para afirmarla), y el κενόν (para negarlo). En una *mise en abyme* parecido a las muñecas *Matrioshkas*, Platón despliega una serie de hasta siete ficciones (F1-7) donde "chaque récit est donc le réceptacle (*hypodokhê*) d'un autre. Il n'y a que des réceptacles de réceptacles narratifs"[734].

- F1: el diálogo del *Timeo* mismo
- F2: la conversación de la noche anterior (los estudiosos siguen discutiendo si se trata de la *República* o del *Político*)
- F3: el resumen actual, la descripción de la *politeia* actual
- F4: la historia del joven Critias (el *Timeo* tenía que conformar una trilogía junto al *Critias o de la Atlántida*, y el *Hermócrates*, que al final nunca se escribió)
- F5: la historia del viejo Critias
- F6: una conversación con Solón
- F7: una conversación con un cura egipcio

Este interminable juego del teléfono recuerda a cuando Fray Luis de León volvió a dar clase abriendo con "como decíamos ayer…" (*dicebamus hesterna die*) después de pasar años encarcelado. En este caso, pareciera como si Platón quisiera radicalizar ese (receptáculo) *vacío ambulante* que en III.9 descubrimos que era el propio Sócrates. En este sentido, vale la pena quizás repetir lo que dice Derrida en *Khôra*: "Socrate s'efface, il efface en lui tous les types, tous les genres, aussi bien ceux des hommes d'image et de simulacre auxquels il feint de ressembler un moment que celui des hommes d'action et des hommes de parole, philosophes et politiques auxquels il s'adresse en s'effaçant devant eux. Mais en s'effaçant ainsi, il se situe ou s'institue en destinataire réceptif, disons en réceptacle de tout ce qui va désormais s'inscrire. Sa parole reçoit, en son

731 Zamora Calvo (ed.), "Introducción". En: Platón, *Timeo*, p. 11.
732 Lisi, (ed.), "Introducción", *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, p. 132.
733 Zamora Calvo (ed.), "Introducción". En: Platón, *Timeo*, p. 14.
734 Derrida, *Khôra*, p. 75.

événement même, plus qu'elle ne donne. Il se dit pour cela prêt et paré, disposé à recevoir tout ce qu'on lui offrira"[735]. Sin embargo, pareciera como si en este diálogo tardío del Platón viejo que es el *Timeo* no le bastara ya el *effacement* de Sócrates únicamente, y necesitara desplazarlo con siete *receptáculos vacíos* más. Como veremos en un momento, ¿no es acaso curioso que este diálogo, que empieza con un vacío textual (otorgando, por tanto, alguna función al "vacío", ni que sea literaria o retóricamente) termine por tapar, clausurar y prohibir la existencia del vacío en el plano de la cosmología?

Así pues, entrando de una vez en el contenido del diálogo, la primera vez que el concepto de "vacío" es mencionado en el *Timeo* tiene lugar en 58a y, como no podría ser de otra manera, tiene que ver con una discusión sobre el *movimiento*, que es asociado con la desigualdad, frente al reposo, que es asociado a su vez con la uniformidad. Llegados a este punto, Platón lo reformula en los siguientes términos: "lo diremos otra vez del siguiente modo: la rotación periódica (περίοδος) del universo (παντὸς), después de envolver (συμπεριέλαβεν) a los géneros (γένη), por ser circular y tener una tendencia natural a concentrarse sobre sí misma (κυκλοτερὴς), presiona (σφίγγει) todas las cosas (πάντα) y no permite nunca que quede un espacio (χώραν) vacío (κενὴν)"[736]. Si nos dijeran que esta particular renegación del vacío está firmada por Empédocles, nos lo creeríamos. Manteniéndose fiel a la intuición de Parménides de que el ser tiene que ser una "esfera", pero a la vez quebrantando el "signo" de que esta debe ser a su vez "inmóvil", Platón, como el de Acragante, encuentra al insuflar movimiento y espíritu al cosmos una excusa más para negar la existencia del vacío. La "rotación periódica" (περίοδος), "envolviendo" (συμπεριέλαβεν) la "concentración circular" (κυκλοτερὴς) y la "compresión" (σφίγγει) centrípetas tienen aplastar y compactar la materia del universo, haciendo que efectivamente no quede ningún "espacio vacío" (κενὴν χώραν). Nótese aquí que por primera vez aparece esta expresión conjunta, que da cuenta de dos cosas: una, que el "vacío" ya empieza a reducirse al "espacio" (χώρα, τόπος) *vacío*, a diferencia de lo que habíamos visto hasta ahora, y especialmente en la posición de Sedley sobre el atomismo de Leucipo y Demócrito en III.7.i, donde el vacío era más bien visto como una "sustancia negativa" o "principio (me)ontológico". En este sentido, Platón ya prepara la crítica de su discípulo Aristóteles. Pero, en segundo lugar, y no por eso más importante, ya podemos ver en este pasaje la confirmación que necesitamos de que lo que quiere excluir Platón es la posibilidad de que este extraño receptáculo espacial-material al que llama χώρα esté *vacío*, pues más bien está completamente *lleno*, más allá de cualquier duda razonable[737].

---

[735] Derrida, *Khôra*, pp. 60-1.
[736] Platón, *Timeo*, (58a), p. 275.
[737] La confirmación definitiva que necesitamos de que Platón niega el "vacío" nos la ofrece Skemp en *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, prácticamente la única monografía que se pueda encontrar específicamente sobre la

En la siguiente página de Stephanus, en 58b, después de hablar de la difusión de los cuatro elementos de mayor a menos sutil, como si fuera una mezcla de Empédocles y Anaxímenes, Platón añade algo que puede llegar a sorprender, teniendo en cuenta lo que acaba de refutar previamente: "los cuerpos que se han generado de partículas más grandes dejan subsistir en su constitución el *vacío* (κενότητα) más grande, los más pequeños, por el contrario, el más pequeño. Ahora bien, la compresión provocada por la contracción empuja a los cuerpos pequeños a los *intersticios* (διάκενα) de los grandes"[738]. Esta traducción de Zamora Calvo puede inducir a confusión, puesto que se reintroduce el concepto de "vacío" que justamente se acababa de negar, y por eso Brisson se apresura a añadir en una nota al pie: "en el texto griego, *diákena*. No se trata del vacío propiamente dicho, del que se acaba de excluir la posibilidad, sino de intersticios entre dos poliedros regulares que no pueden constituir una masa perfectamente compacta. De manera intuitiva puede representarse el universo como una esfera rellena de un fluido desprovisto en sí de todas las características, pero en que la mayor parte está dispuesta según los cuatro poliedros regulares. Entre estos poliedros regulares se encuentran unos intersticios rellenos, podemos imaginarlos así, con una parte de ese fluido que no rodean aún triángulos equiláteros o cuadrados"[739]. Gracias a esta nota aclaratoria de Brisson, así pues, podemos confirmar definitivamente que Platón excluye el "vacío" *tel quel* de su cosmogonía, ya que los "intersticios" que sí afirma no están *vacíos* sino *llenos* de ese extraño receptáculo espacial-material al que llamamos χώρα. Aquí podemos divertirnos en encontrar tantas "autocontradicciones performativas" como queramos –y la literatura secundaria sobre el *Timeo* de Platón, de hecho, así lo hace. Así, por ejemplo, Cornford: "even Plato, who goes as near as possible towards eliminating the void, invokes larger or smaller interstices to explain differences of weight and density"[740]. Y es que el "sueño *de la razón*" –reducir la realidad toda a formas geométricas fijas– produce el *monstruo* de los intersticios. Sorensen lo explica a su modo:

"teoría del movimiento" en los diálogos tardíos. Este monográfico tiene la ventaja añadida de que Skemp hizo su tesis con la supervisión de Taylor y Cornford, quizás los dos mejores comentaristas del *Timeo*, y por lo tanto integra sus análisis pero aplicándolos al tema que nos interesa específicamente a nosotros: la relación entre la "teoría del movimiento" y el "vacío". Comentando justamente el pasaje anteriormente citado de 58a, Skemp señala: "this passage not only states a difficulty in the cosmological system but raises the question of the void and of the outer limit of the σύρανός. (…) [It] refers in the first instance to the internal structure of the σύρανός, the "forms" of the constituent triangles of the bodies, but it ought logically to hold good of the σύρανός as a whole. There can be no compulsion for the σύρανός to be spherical simply because space is spherical and because there is therefore no κενὴ χώρα that it could occupy. For Plato's χώρα is not an ἀγγεῖον. It does seem, however, that Plato never thought of the elements 'drifting away to infinity' as Taylor puts it: the void of Democritus is no more to be found here than the atoms. The reason seems to be partly that ἀνάγκη is a factor in an analysis of an already given situation, and the chaos has never been literally true: the sphericity due to νοῦς has always been present in fact; but partly also that Plato has accepted from Empedocles the denial of a void and the assumption of a spherical σύρανός" (ibid. p. 62). Es particularmente interesante que Skemp atribuya la (re)negación del vacío en Platón a Empédocles, sin duda una de las influencias más presentes en el *Timeo*.

[738] Platón, *Timeo*, (58b), p. 277 (las cursivas son mías).

[739] Brisson (ed.), "Notas a la traducción". En: Platón, *Timeo*, n. 456, p. 406.

[740] Cornford, *Plato and Parmenides*, p. 24.

> Geometry pressures atomists to acknowledge microvoids. For illustration, in the *Timaeus* Plato presents a version of atomism designed to preclude the void. He conjectures that the universe is completely packed with five types of atoms. Their shapes are based on the five regular polyhedra. Johannes Kepler portrays these "Platonic Solids" in his *Mysterium Cosmographicum*. Plato associates four of the Platonic solids with the four elements. The fifth Platonic solid, the dodecahedron, composes the heavens. Plato modestly calls his Plenist atomism a "likely story," not a certainty. In "The Heavens" Aristotle protests that Plato's story is worse than uncertain; it is impossible. A mixture of all five Platonic solids cannot be snugly packed like cubes. There must be interstitial vacuums such as the gaps that would inevitably form if the atoms were balls. Aristotle is correct. But then he goes on to falsely claim that tetrahedra can complete space. It is testament to Aristotle's authority that this claim was accepted for seventeen hundred years by mathematicians. 'Tetrahedra can complete space' is easily refuted by taking tetrahedra and trying to fit them together. These experiments always yield gaps. The tetrahedra do not even fit around a single point! Nearly all combinations of simple shapes have interstitial voids as a side effect[741].

Dejando de lado la comparación del *Timeo* con el atomismo, que representa una antigua intuición descartada recientemente por toda la literatura especializada, Sorensen explica correctamente como el esfuerzo por parte de Platón de expulsar el "vacío" por la puerta principal de la casa lo acaba reintroduciendo por la ventana de la cocina, bajo la forma de un "intersticio". Fascinantemente, entonces, κενότητα en el pasaje anterior del *Timeo* quiere decir *vacío de "forma"* (μορφή). Sin embargo, no nos podemos sorprender del todo de que el "vacío" adquiera este segundo sentido derivado en Platón si tenemos en cuenta que ha redefinido su contrario, el "ser", como εἶδος o ἰδέα. No obstante, el término κενότητα como *vacío de "forma"* (μορφή) es solo una acepción secundaria empleada de pasada que en nada quita ni resta importancia a la negación del sentido primario y fuerte del "vacío" en el *Timeo* de Platón. Como señala acertadamente Nef, lo cortés no quita lo valiente: "il ne faut pas inférer en quoi que ce soit de ce commentaire que la *chora* est identifiable au vide. La *chora* n'est ni le vide ni l'espace. Platon rejette comme Aristote l'existence du vide, il affirme que le mouvement n'est possible que si le vide n'existe pas"[742]. No contento con esto, Platón se verá obligado a negar el vacío tres veces, como san Pedro. Un rasgo característico de los "renegadores del vacío" –y no nos olvidemos de esto, Platón es uno de ellos, y uno de los más importantes– es la necesidad imperiosa de repetir la inexistencia del "vacío", como si hubiera allí una posibilidad que quisieran *reprimir* a toda costa. Así, en 59a: "en el momento en que el fuego se escapa nuevamente de [la tierra], como no sale al vacío (κενὸν)"[743] –donde Brisson comenta, para rematar: "ya que no hay vacío en el interior de esa esfera en que consiste el cuerpo del

[741] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 109.
[742] Nef, *La force du vide*, p. 107.
[743] Platón, *Timeo* (59a), p. 279.

mundo"[744]. Y, de nuevo, en 60c: "pero como no había vacío (κενὸν) alguno por encima de [las especies de la tierra y el agua], empuja entonces el aire cercano"[745].

La siguiente mención del "vacío" tiene lugar en 65a, curiosamente alrededor de una discusión acerca del dolor, que se asocia con lo brusco y repentino, y el placer, que es asociado en cambio con lo lento y paulatino. En este momento, Platón introduce un sutil giro para nuestro tema: "todos los órganos (σμικρὸν) que se retiran (ἀποχωρήσεις) y vacían (κενώσεις) paulatinamente, pero que se llenan (πληρώσεις) repentinamente y en grandes (μεγάλα) cantidades (ἀθρόας), como no se percibe (ἀναίσθητα) el vaciamiento (κενώσεως), pero se percibe (αἰσθητικὰ) el llenado (πληρώσεως), no ocasionan (παρέχει) dolores (λύπας) a la parte mortal (θνητῷ) del alma (ψυχῆς), sino grandísimos (μεγίστας) placeres (ἡδονάς). Esto es evidente en los buenos olores (εὐωδίας)"[746]. Platón es el primero en este pasaje en introducir un cambio casi imperceptible pero que será de suma importancia para nosotros en el capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana", y es la *verbalización* con "vaciamiento" (κενώσεως) del *sustantivo* "vacío" (κενόν). Lo interesante aquí es que, aunque sea "imperceptible" (ἀναίσθητα) el "vaciamiento" (κενώσεως) –lo cual quiere decir que *sí hay algo*, aunque no se pueda percibir–, Platón no puede prescindir de él para una teoría de la respiración, tal y como ya vimos en el tratamiento del "vacío corporal" en el pitagórico Filolao en III.2, en los poros y efluvios de Empédocles en III.5.b, y en la resolución final de los atomistas Leucipo y Demócrito en III.7.o. Como en la serie de "receptáculos *vacíos*" en la introducción del diálogo, o el "intersticio" (κενότητα, διάκενα) como vacío de "forma", también aquí con el "vaciamiento" (κενώσεως) necesario para explicar la respiración, parece que Platón *registra* de alguna manera aquello que justamente pretende *repudiar*. Pareciera como si aquello de lo que uno quisiera (re)negar por "grandes razones" (ontológicas o físicas), no pudiera desembarazarse del todo y tuviera que acabar haciendo recurso de él cuando se baja a las "pequeñas cosas" –la retórica, los intersticios, la respiración. Así, Platón desarrolla este último punto en 79b:

> Puesto que no hay (οὐδὲν ἐστιν) un vacío (κενὸν) en el que pueda introducirse un cuerpo en movimiento y el aire (πνεῦμα) que respiramos sale de nosotros al exterior, la consecuencia es ya evidente para cualquiera: que el aire espirado no se propaga en el vacío (κενόν), sino que empuja fuera de su sitio al aire vecino, y el aire empujado siempre expulsa, a su vez, al aire vecino; y, según esta necesidad (ἀνάγκην), todo este aire expulsado es arrastrado hacia el lugar de donde salió el soplo, entra allí, lo llena (ἀναπληροῦν), y sigue el soplo. Todo (πᾶν) esto sucede (γίγνεται) al mismo tiempo (ἅμα), como el rodar de una rueda (οἷον τροχοῦ περιαγομένου), porque no existe ningún (μηδὲν εἶναι) vacío (κενὸν)[747].

[744] Brisson (ed.), "Notas a la traducción". En: Platón, *Timeo*, n. 471, p. 407.
[745] Platón, *Timeo* (60c), p. 283.
[746] Platón, *Timeo* (65a), p. 297.
[747] Platón, *Timeo* (79b-c), pp. 335-7.

Esta última formulación –"como el rodar de una rueda" (οἷον τροχοῦ περιαγομένου)– nos va a ofrecer la clave de bóveda para desarrollar hasta sus últimas consecuencias, con el *Timeo* de Platón, lo que ya llamamos en su momento, con Empédocles y Anaxágoras, en III.5.c, "la teoría del corrimiento": la principal concepción del movimiento desde el punto de vista *plenista*. Pensemos en que es difícil moverse en una apretada manifestación o en un concierto de música repleto, y que justamente por esta razón los atomistas Leucipo y Demócrito se vieron obligados a postular el "vacío" como segundo principio (me)ontológico, inspirados por el vínculo necesario y bicondicional que Meliso había descubierto con respecto al movimiento. ¿Cómo explicar, entonces, el movimiento si todo esta completamente *lleno*? Como en el Gran Hotel Hilbert, decíamos en el caso de Empédocles y Anaxágoras, pioneros y precursores de esta teoría, las raíces se "recorrían mutuamente" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα) en cada caso[748]. La raíz A (pongamos por ejemplo, aire inhalado) desplaza a la raíz B (aire espirado), que pasa a ocupar el espacio dejado por la raíz A, y así sucesivamente[749]. Lo más importante que hay que reconocer sobre la similar formulación –"como el rodar de una rueda" (οἷον τροχοῦ περιαγομένου)– empleada por Platón en el último pasaje citado del *Timeo* es que no se trata de una expresión cuyos efectos puedan ser constreñidos y relegados única y exclusivamente a una "teoría de la respiración", en particular, sino que, antes bien, servirán de *modelo* para una teoría del movimiento como "corrimiento" en el cosmos en general. Lo resume bien Ribas: "en cualquier caso, Platón al tratar la cuestión estricta del vacío se pronuncia en contra, pues rechaza el argumento atomista relativo a la implicación entre movimiento y vacío: entiende que el movimiento consiste en un *desplazamiento* de cuerpos que van *desalojándose* sucesivamente sin necesidad de intervalos vacíos en este proceso"[750]. "Desplazar" y "desalojar" (siempre y cuando sean *mútuas*) son buenos sinónimos también para describir este movimiento, y si nosotros hemos elegido el "corrimiento" para dar nombre a la teoría de Platón es porque remite a cuando uno, al tomar asiento en un cine o teatro, obliga a toda la fila a *correrse* por lo menos una butaca hacia un lado. Como también lo pone Sorensen: "Plato's atoms (sic)

---

[748] Bernabé, "Empédocles de Acragante", *Fragmentos presocráticos*, XI [Emp. 18c. F 20 Graham (B 17 DK, v. 265)], p. 308. Véase igualmente: ibid. [Emp. 23. F 22 Graham (B 21 DK, v. 13)], p. 314.

[749] ¿Qué le sucede exactamente a la raíz B cuando es corrida por la A? ¿Se retira o simplemente se destruye? Según Nef, esta cuestión es abordada en otro lugar: "Platon dans le *Phédon* (102d) énonce une loi ontologique générale qui stipule que si quelque chose est approché par son opposé, alors il se retire, ou périt: une chose ne peut recevoir son contraire. Ce príncipe est utilisé par Platon pour démontrer l'immortalité de l'âme: l'âme ne peut recevoir son contraire, qui est la mortalité, ou la mort. Platon prend un exemple pédagogique: la neige ne peut recevoir le chaud: ne peuvant se retirer, elle disparaît (elle fond). Long et Sedley signalent que Lucrèce a repris ce principe" (Nef, *La force du vide. Essai de métaphisique*, p. 100). ¿Qué le pasaría al "vacío", entonces, según la teoría del corrimiento? Pues depende de cómo uno resuelva la disputa de Sedley que ya clarificamos en III.7.i: si uno compra que el vacío es una "sustancia negativa", esta simplemente se corre hacia el sitio no ocupado; por el contrario, si uno ha pasado ya por su reducción al *espacio* vacío como sucederá a partir de Aristóteles (Lucrecio), el vacío simplemente *desaparece*.

[750] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 8 (las cursivas son mías).

move as members of a queue; the last member moves into the position vacated by the penultimate member who in turn assumes the position of his predecesor"[751]. De hecho, estas metáforas rotativas vuelven a salir en al menos dos de los diez tipos de movimientos listados más tarde al principio del libro X de *Las leyes*:

> -Y de las que se mueven, ¿no lo hacen algunas sin cambiar de asiento y otras cambiando? -¿Quieres decir –replicaremos– que aquellas que están inmóviles en su centro, tomando fuerza se mueven en su mismo sitio, como ocurre con la revolución de esos círculos que llamamos fijos? -Sí, y sabemos que, en esa revolución, tal movimiento hace girar a la vez el círculo mayor y el más pequeño y se divide a sí mismo proporcionalmente entre los pequeños y los grandes, y es él también en la misma proporción menor y mayor. Por eso resulta como fuente de toda clase de maravillas procurando a los grandes y pequeños círculos juntamente lentitudes y velocidades en perfecta armonía; un fenómeno que se creía imposible de realizar. -Dices mucha verdad; en cuanto al movimiento en diversos lugares, me parece que hablas de que se mueve por traslación cambiándose constantemente a un sitio distinto; y a veces sucede que conserva siempre la misma posición con un solo tipo de asiento, y a veces rodando varía de posición[752]

Los ocho tipos de movimiento restantes listados –ya sea el reposo (que debemos recordar que es un tipo particular de movimiento para los griegos), la mezcla, la separación o el alma humana– no deben preocuparnos pues son igualmente *plenistas*. Sin embargo, nótese sobre todo en el pasaje anterior las referencias a revoluciones, círculos y rotaciones que sustentan nuestra tesis. En la monografía que hemos citado antes sobre *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, Skemp pone mucho énfasis en traducir περιφορᾷ κύκλον por "wheels with centers fixed"[753]. Por esta razón, en la última mención del "vacío" en el *Timeo* que se pueda encontrar, en 80c, Platón se puede permitir extrapolar toda una teoría movimiento en general del funcionamiento del cuerpo en particular: "a quien investiga convenientemente le parecerá que el vacío (κενὸν) no existe (εἶναι μηδὲν), y todos estos cuerpos se empujan circularmente (περιωθεῖν) unos a otros (ἄλληλα), y que además, por separación (διακρινόμενα) o reunión (συγκρινόμενα), todos marchan a su lugar propio cambiando cada uno de sitio (διαμειβόμενα), y que, sin embargo, los fenómenos asombrosos, son producto de estas afecciones combinadas recíprocamente"[754]. En este bello pasaje podemos encontrar la *conexión* necesaria, que incluso forma un todo conjunto indefectiblemente unido, entre los dos elementos que buscamos: por un lado, la (re)negación de la existencia del vacío (κενὸν εἶναι μηδὲν) y, por el otro, una teoría del movimiento *plenista* que la sustituya. Nosotros la hemos llamado del "corrimiento" precisamente porque, como indica Platón, "todos los cuerpos se empujan

[751] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 142.
[752] Platón, *Las leyes,* X (893c-d), pp. 498-9.
[753] Skemp, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues,* pp. 97 (n. 1), 100.
[754] Platón, *Timeo* (80c), p. 339.

circularmente los unos a los otros" (περιωθεῖν τε αὐτὰ ταῦτα εἰς ἄλληλα), "como el rodar de una rueda" (οἷον τροχοῦ περιαγομένου), de manera parecida al "mútuo recorrerse" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα) de las raíces, en Empédocles y Anaxágoras. Esta "teoría del corrimiento", como la principal y casi única concepción del movimiento desde el punto de vista *plenista*, solo se encuentra desarrollada en Platón hasta sus últimas consecuencias en el punto álgido de la (re)negación del concepto de "vacío", y sin duda planteará el mayor desafío y alternativa a la capacidad explicativa de nuestro tema por los siglos que vendrán.

b) La discusión feminista en torno a la *khôra*: ¿receptáculo, espacio, materia o vacío? Derrida, Irigaray, Kristeva y Butler

Sin embargo, nuestro tratamiento del *Timeo* aun no puede terminar. Y es que, si bien el término κενόν nos ha permitido seguir el hilo de la (re)negación *explícita* del "vacío" en este tratado, habría otro término candidato al título que a veces se pone como sinónimo *implícito* del mismo, provocando una gran confusión a la vez que un enorme interés –los primeros de las cuales serán los del propio Aristóteles–, a saber: la χώρα[755]. De hecho, este diálogo platónico no representa en ningún caso un libro polvoriento, sino que ha provocado un tremendo debate en el pensamiento feminista y posestructuralista de Derrida, Irigaray, Kristeva y Butler, por ejemplo, precisamente sobre este punto. Para utilizar la misma metáfora que ya empleamos en el caso del *clinamen* atomista, si el *Timeo* puede ser visto como una fiesta de baile, la χώρα representaría la danzante que atrae todas las miradas –en vez del "vacío" (κενόν), como nosotros pretendemos. En tanto en cuanto la confusión entre un término y el otro es un tema que nos interesará inmediatamente después, pues será Aristóteles en III.11 el primero en tratarlos como análogos, es importante que dilucidemos ya ahora estas preguntas: ¿qué "es" χώρα? ¿Se trata de un receptáculo, del espacio, o de la materia? Y, más que importante que nada: ¿está *vacía*?

La parte a la cual Sallis se refiere como "khoralogía" tiene *lugar*, propiamente hablando, en las secciones 48b-51b del diálogo *Timeo* de Platón. Prácticamente hacia la mitad del tratado, Sallis marca una "interrupción" en el discurso[756], una interrupción que marca a su vez "*otro* principio", o un principio *Otro* (ἑτέραν ἀρχὴν)[757] que nos lleva a un "kind of time *before* time, to a time *when* there

[755] Así, por ejemplo, Ribas: "Platón se pronuncia claramente contra el vacío. Uno de los argumentos más explícitos lo encontramos en el *Timeo*. Pero también en este diálogo platónico se aborda el problema del espacio (χώρα), y en relación a este hay ciertos pronunciamientos que pueden tomarse a modo de afirmación del carácter independiente del espacio. (…) [A partir de aquí] ha de retenerse que la cuestión vacuista sigue un curso muy relacionado con la cuestión del espacio" (Ribas, *Biografía del vacío*, pp. 7.8)
[756] Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's* Timaeus, p. 91.
[757] Platón, *Timeo* (48b), p. 247.

is *not yet* time"[758]. "Partiendo como antes del comienzo, comencemos de nuevo", apunta Timeo, pero con "una división más pormenorizada que la anterior"[759]. Como ya dijimos antes, Derrida tiene razón, en la última parte de su escrito sobre la *Khôra*, en señalar que esta retirada filosófica es preparada literariamente por una *mise en abyme* de hasta siete ficciones (F1-7) que, como una serie de Matrioshkas, configuran "une procession de l'écriture renvoyant, *par écrit*, à une origine plus vieille qu'elle-même"[760]. Además, un punto añadido que incluso Derrida no percibe –pero sí añade Kalkavage en una nota al pie en su edición crítica del *Timeo*– es que en 48b se dice que "temenos que retroceder". El término griego es ἀναχωρητέον: "to go back to one's space or *khôra*. The verb anticipates the new principle introduced in this section"[761]. Así que debemos *retirarnos* al "receptáculo" mismo, donde todos estos "receptáculos" literarios preparan la introducción del "receptáculo" filosófico: χώρα. La única diferencia de este receptáculo con el "vacío" en los atomistas es que no acabamos de saber si está vacío o lleno (del todo), y en qué sentido. Así, por ejemplo, Kahn introduce este término que tiene que sustituir y desplazar a los atomistas: "underlying phenomenal flux, then, is this universal matrix, Plato's substitute for the infinite void of atomic theory, but which functions also as the source of raw material for the physical world"[762]

Así pues, entre el Ser y el Devenir, entre el modelo y la imitación, entre lo inteligible y lo sensible, Timeo se ve obligado a parar, recular e introducir un "tercer género" (τρίτον γένος)[763]. Este es el caso del "receptáculo" (ὑποδοχὴν)[764], el cual, como el "oro", por poner un ejemplo, puede ser moldeado[765]. Por un lado, teniendo en cuenta que cae fuera del reino del Ser (ὄν), no puede en sí misma tener un "aspecto" (εἶδος, ἰδέα), y por tanto debe ser "amorfa" (ἄμορφον)[766]. Por el otro lado, como tampoco acaba de formar parte del Devenir, no puede ser sensible, y debe ser por tanto "invisible" (ἀνόρατον)[767]. Finalmente, si ambos son el caso, χώρα pone en una encrucijada el "discurso", del cual no puede haber, propiamente hablando, ni λόγος ni μίμησις, solo una especie de "razonamiento bastardo" (λογισμῷ νόθῳ), "como estando en un sueño" (ὀνειροπολοῦμεν)[768]. Por esta razón, en el punto álgido del falogocentrismo de Platón, que es lo que va a interesar a feministas como Derrida, Irigaray, Kristeva o Butler (como ahora veremos), la χώρα no puede ser asociada con la propiedad del "discurso" del Padre (el Ser), ni con la "imitación"

[758] Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's* Timaeus, p. 95.
[759] Platón, *Timeo* (48d-e), p. 247.
[760] Derrida, *Khôra*, p. 88.
[761] Kalkavage (ed.). En: Platón, *Timaeus*, n. 71, p. 37.
[762] Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*, p. 191.
[763] Platón, *Timeo* (48e), p. 249.
[764] Platón, *Timeo* (49a), p. 249.
[765] Platón, *Timeo* (50b), p. 251.
[766] Platón, *Timeo* (49d-51a), pp. 251-5.
[767] Platón, *Timeo* (51a), p. 255.
[768] Platón, *Timeo* (52b), p. 259.

del Hijo (el Devenir), sino solo con el de la "madre" (μητρί), o incluso el de una "nodriza" (τιθήνην)[769]. Este es un breve resumen, aunque completo y exhaustivo, de todas las metáforas empleadas por Platón en el *Timeo* para describir la χώρα, que quizás valga la pena poner en una tabla, para su simplificación:

Diferencia	**Ni esto…** **Tanto esto...**	**Ni aquello…** **Como aquello...**	**"Tercer género"**
Ontológica	Ser	Devenir	"espacio" "receptáculo"
Epistemológica	inteligible	sensible	"amorfa" "invisible"
Discursiva	*logos*	*mythos*	"razonamiento bastardo" "como en un sueño"
Sexual	Padre	Hijo	"madre" "virgen" "nodriza"
Política	*genos/ethnos* que tienen un lugar	poetas imitadores sofistas	Sócrates guardianes comunidad de mujeres

Por todas estas razones, no es difícil de escudriñar a estas alturas por qué Derrida debió de elegir a la χώρα como una de sus "indecidibles" para su proyecto deconstructivo. Como ya señalamos en la introducción de este capítulo sobre mito/logía en III.1, su ensayo *Khôra* comienza con un revelador epígrafe del gran historiador y antropólogo Vernant donde señala que "le mythe met donc en jeu une forme de logique qu'on peut appeler, en contraste avec la logique de non-contradiction des philosophes, une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité. (…) Le modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou non, une logique autre que la logique du *logos*"[770]. En efecto, la χώρα, como el mito, desafía la lógica de la exclusión (ni esto ni aquello) y la lógica de la participación (tanto esto como aquello): "on ne peut même pas dire d'elle qu'elle n'est *ni* ceci *ni* cela ou qu'elle est *à la fois* ceci *et* cela (…) mais cette alternative entre la logique de l'exclusion et celle de la participation"[771]. Por eso χώρα representa un "tercer género" no sólo más allá de la bipolaridad ontológica Ser/Devenir, sino también más allá de la oposición discursiva *mythos/logos*, y quizá más allá de cualquier oposición bipolar en sí misma.

[769] Platón, *Timeo* (50d, 49a), pp. 253, 249.
[770] Vernant, "Les raisons du mythe", *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 250.
[771] Derrida, *Khôra*, p. 16.

> La conclusion ontologico-encyclopédique du *Timée* semble recouvrir le chasme ouvert au milieu du livre. Ce qu'elle recouvrirait alors, fermant la bouche bée du discours quasiment interdit sur *khôra*, ce ne serait peut-être pas seulement l'abîme entre l'intelligible et le sensible, entre l'être et le nêant, l'être et le moindre être, ni même peut-être entre l'être et l'étant, ni même encore entre *logos* et *mythos* mais entre tous ces couples et un autre qui ne serait même plus leur autre[772].

Esta "inversión incesante de los polos" que propone la χώρα está claramente "más allá de las categorías, y sobre todo más allá de las oposiciones categoriales". Por eso sólo puede abordarse de manera aporética a través de formulaciones *negativas* –la vinculación de la deconstrucción de Derrida con la teología negativa es un punto que querremos sacara a luz y desarrollar más tarde[773]. Pero Derrida quiere ponernos en guardia y problematizar nuestra descripción de la khôralogía a partir de "metáforas, imágenes o símiles", aunque se supongan meramente "didácticas", y como si sólo formaran parte de la misma "tradición retórica" que el propio Platón purgó de *La República*. La difusión del sentido que provoca la χώρα es una cuestión mucho más compleja y sutil. Derrida anda detrás de la "silhouette d'une 'logique' dont la formalisation paraît à peu près impossible"[774]:

> Avec ces deux polarités, la pensée de la *khôra* inquiéterait l'ordre même de la polarité, de la polarité en général, qu'elle soit ou non dialectique. Donnant lieu aux oppositions, elle ne se soumettrait elle-même à aucun renversement. Et cela, autre conséquence, non parce qu'elle serait inaltérablement elle-même au-delà de son nom, mais parce qu'en portant au-delà de la polarité du sens (métaphorique ou propre), elle n'appartiendrait plus à l'horizon du sens, ni du sens comme sens de l'être[775]

Más tarde volveremos sobre esta mención crítica al "horizonte de sentido" como "horizonte del sentido *del ser*" en Heidegger. Por ahora, valga la pena solo notar que, justamente por esta dificultad del "discurso bastardo" no puede dejar de sorprender que Sallis acuñe el término *Chorology* para su libro cuando, si algo queda meridianamente claro, es que no hay ni puede haber, estrictamente hablando, un λόγος de la χώρα. Es justamente para tapar esta brecha que se vuelve necesario el recurso retórico a la figura literaria de la *mise en abyme*, así como la constante sucesión de "metáforas" semipoéticas. De hecho, si algo sorprende justamente de esta sección del tratado llamada por Sallis –cabe presuponer, que solo puede ser irónicamente– "khoralogía" es que podemos entrever al Timeo de Platón realmente *sufrir* por intentar sacar algo en *claro* de una

772 Derrida, *Khôra*, p. 46.
773 Conward y Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*.
774 Derrida, *Khôra*, p. 38.
775 Derrida, *Khôra*, p. 22-3.

temática tan "difícil y oscura", a la vez que necesaria. Valgan las siguientes repeticiones a modo de ejemplo:

> Ahora, sin embargo, el discurso parece obligarnos a intentar aclarar con palabras una especie difícil y oscura. (…) En cualquier caso lo dicho es verdadero, pero debemos hablar de él con mayor claridad, lo que no es fácil (…) Ya que rehúye y no admite la atribución de 'esto' o 'aquello', ni ninguna otra expresión que les designe como si fueran estables. (…) Pero hemos de intentar decir algo más claro aún sobre este tema[776].

La dificultad de aprehender la χώρα no emana de la finitud del conocimiento e inteligencia humanos en general, ni mucho menos de los de Platón o Timeo en particular, sino del estatus *femenino* de la χώρα en sí misma. Como señala acertadamente Critchley discutiendo un problema parecido en la parte dedicada a "la fecundidad" en *Totalité et infini* de Levinas, aquello que conocemos como *"filosofía" es el sueño, la fantasía autogenética, de que los hombres puedan dar a luz a un hijo sin pasar por ~~la mujer~~*. El hombre cis, traumatizado e impotente por el hecho de que no puede por sí mismo generar vida, y necesita y depende de una mujer para tal empresa –en la que es prácticamente irrelevante e inútil, sin duda una herida narcisista en su (omni)*potencia*– sublima, *positivamente*, sus instintos generadores en la Palabra mediante una interminable sucesión de "maestros" y "discípulos". No solo esto, sino que también *negativamente*, la χώρα expresa el pánico y la angustia a que el receptáculo se vuelva contra el contenido, deje una huella (en la forma) e imprima algo *suyo, propio*. Por eso es tan importante la formulación, repetida hasta la saciedad por el propio Platón, de que la χώρα "reciba todo, sin devolver nada a cambio". Así, la "maternidad" se convierte meramente en un *mediador que se desvanece*. En las palabras del mismo Critchley, quien rastrea esta *fantasía autogenética* desde Platón hasta bien entrado el s. XX con Levinas, por ejemplo:

> Eros, for Levinas, is ultimately the passage or conduit (again, that's hardly a neutral term) through which the father finds transcendence for himself in his relation to the child who is always conceived (in both the biological and the conceptual sense of the term) as his son. What's most revealing about Levinas' discussion of fecundity is the silent slippage, what our French chums would call *un glissement de sens*, that takes place between two terms: child and son, *enfant et fils*. The term *fils* always has a "relationship to the filial and to filiality, to the thread, to continuation. The son is that which continues, that which ensures succession. The *enfant* is *un fils*. The question is, why is the *enfant* not *une fille*, a daughter? Eros is a moment of discontinuity through the medium of the feminine, and the feminine is always conceived, as it were, classically, as a medium, as material mediation, and media. That's why you need women, so men can continue the immaterial life of form. Unfortunately, the continuation of formal, male existence needs to pass through the feminine medium of materiality. Otherwise men would just reproduce themselves through the word, through the λόγος (*logos*), which is the Socratic fantasy that drives philosophy in the *Phaedrus* and

[776] Platón, *Timeo* (49a-50a), pp. 249-51.

> the *Symposium*: reproduction of beauty through the word alone. This is always a fantasy of fathers and sons. This is a question of real fathers and, even more acutely, symbolic fathers, such as philosophy teachers surrounded by their beautiful boys, their disciples. And in case anyone was wondering, girls can be boys too. Let's not forget that. I could say a lot more about the topic but we would get sidetracked. The main point is that eros permits a patrilineal, a pater-familial, order of succession. Levinas' radical discourse on eros nevertheless clings to the rock of patriarchy. Such is Irigaray's critique[777].

Aunque Critchley solo mencione aquí el *Fedro* y el *Banquete*, esta crítica irigarayana a Levinas se puede ver en el *Timeo* mejor que en ningún otro diálogo platónico. La χώρα solo se hace inteligible como la ontologización de la posición femenina de la madre que, ubicada en un lugar ambiguo entre el Padre (el Ser) y el Hijo (el Devenir), y reducida a un mero "receptáculo espacial-material" *vacío de toda forma propia*, es capaz de recibir cualquier cosa, sin por eso imprimirle nada suyo en ella. Esta pura *pasividad* tiene que salvaguardar la sucesión patrilineal entre el padre y el hijo por medio de "la Palabra" *sola, única y exclusivamente*. Es de suponer que el logos mismo tenga un Padre, como señala Derrida: "si le *logos* a un père, s'il n'est un *logos* qu'assisté de son père, c'est qu'il est toujours un étant (*on*) et même un genre de l'étant (*Sophiste* 260a), et plus précisément un étant vivant. Le *logos* est un *zôon*. Cet animal naît, croît, appartient à la *physis*. La linguistique, la logique, la dialectique et la zoologie ont partie liée"[778]. Si el logos no es solo un ente, sino un animal macho, es la lógica materna del "recibir todo, imprimir nada", repetida hasta la saciedad por parte del propio Platón, la que atrae la atención de una feminista como Irigaray, que representa la primera que con más fuerza reintroduce este diálogo en el pensamiento francés contemporáneo. Si es algo, la última parte de *Speculum. De l'autre femme* es un extenso comentario del siguiente pasaje del *Timeo*:

> La naturaleza que recibe todos los cuerpos. (…) Recibe siempre todo, y nunca en ninguna parte adopta una forma semejante a nada de lo que entra en ella, pues por naturaleza yace a todo como un soporte de inscripciones al ser movida y configurada por lo que entra en ella parece por esto diversa en distintas ocasiones. Pero lo que entra y sale de ella son imitaciones de realidades eternas, impresas por estas de una manera difícil de describir y admirable, de la que trataremos más adelante. Por el momento, con certeza, debemos concebir tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene, y aquello de cuya semejanza nace lo que deviene. Y particularmente además conviene comparar el receptáculo a una madre, aquello que se imita, a un padre, y la naturaleza intermedia

[777] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 97. Con su característica e insuperable ironía inglesia, Critchley prosigue más adelante: "women exist in order to produce sons for fathers. Witness Good Prince Will of England, the Duchess of Cambridge, and little Prince George. We're so proud. Good work, Kate! The father perpetuates himself through the son, constituting his own transcendence through the conduit of the mother. And all that the mother means here is a material passage through which the continuation of male form is guaranteed. For Irigaray, the son is not the fulfilment of eros, of love, but simply man's return to himself through the other. As she writes, "The son closes the circle." This means that Levinas' work is not in the service of any genuine transcendence, but rather the continuation of the immanent circle of patriarchy. The son is the return to itself of the father through another, the son and not the daughter" (ibid. p. 112).

[778] Derrida, "La pharmacie de Platon", *La Dissémination*, p. 97.

> entre los dos, a un hijo, y pensar asimismo que si la impronta ha de ser diversa y presentar a la vista toda la policromía, aquello que se va a colocar la impronta estaría bien preparado solo si fuera absolutamente amorfo de todas aquellas formas que hubiera de recibir de otro lugar. En efecto, si guardara semejanza con algunas de las cosas que se introducen en él, al recibir cosas de naturaleza contraria o completamente diferente a la suya, las imitaría mal, porque manifestaría asimismo su propio aspecto. Por lo tanto, es preciso que carezca de todas las formas aquello que recibirá en sí todos los géneros, lo mismo que sucede en la elaboración de los ungüentos perfumados artificialmente, donde primero se comienza de la misma base, para conseguir que los líquidos que han de recibir los perfumes sean lo más inodoros posible. Asimismo, los que intentan modelar figuras en alguna sustancia blanda no permiten que quede en absoluto ninguna figura en ella, y comienzan por aplanarla y dejarla lo más lisa posible. De este modo, lo mismo sucede que debe recibir en toda su extensión, repetidas veces y bien, las imágenes de todos los seres eternos, conviene que por naturaleza carezca de todas las formas. Por lo tanto, decimos que la madre y receptáculo de lo que es generado, de lo que es visible y completamente perceptible, no es ni tierra, ni aire, ni fuego, ni agua, ni cuanto procede de estos ni aquello de lo que estos provienen. En cambio, si decimos que se trata de una especie invisible y amorfa, que recibe todo, que participa de lo inteligible de una manera particularmente paradójica y difícil de comprender, no nos equivocaremos. Y, en la medida en que sea posible, a partir de lo expuesto, acercarse a su naturaleza, uno podría decir de manera muy correcta lo siguiente: la porción de ella que está inflamada, se manifiesta en cada caso como fuego, la que está licuada, como agua; y como tierra y aire, en la medida en que puede recibir imitaciones de estos[779].

En este increíble y bello pasaje, que da cuenta de la inmensa imaginación transcendental de Platón, vemos redimida nuestra hipótesis en el apartado anterior de que es justamente en los "intersticios" (διάκενα), que representan los únicos momentos en los que podemos entrever a la χώρα "pura", no reducida aun a un "aspecto" (εἶδος, ἰδέα) geométrico, sí que podemos decir con toda propiedad que la χώρα está "vacía" (κενότητα), siempre que se entienda por este adjetivo única y simplemente el sentido preciso de *vacío de "forma"* (μορφή). En el otro sentido, principal y más "fuerte", que domina jerárquicamente sobre el segundo, no se puede decir bajo ninguna clase de concepto que la χώρα no esté precisamente "llena", pues representa justamente un "receptáculo espacial-material", como un ungüento inodoro que sirve de base para un perfume o una sustancia blanda aplanada esperando un molde. Tal y como dice el propio Platón, "todo lo que existe está en un lugar y ocupa un espacio, y lo que no está en la tierra ni en ningún lugar del cielo no es nada"[780]. En este sentido, ahora estamos en disposición de solucionar de una vez por todas el eterno debate acerca de la χώρα, que tantas tribulaciones y confusiones ha causado, fruto también de que ha ocasionado un enorme interés por su naturaleza ambigua. Nótese, a modo de ejemplo, la formulación ambivalente de Nef: "on sait que le concept de chora est platonicien et qu'il a été repris pour désigner un espace qui en partie contient des corps, en partie est vide"[781]. ¿Qué es,

[779] Platón, *Timeo* (50b-51b), pp. 253-5.
[780] Platón, *Timeo* (52b), p. 259.
[781] Nef, *La force du vide*, p. 102.

entonces, la χώρα? ¿Se trata de un receptáculo, del espacio, de la materia o de un vacío? Pues bien, es mi tesis fuerte que *la χώρα está vacía de forma (μορφή), pero llena en cambio de materia (ὕλη) y espacio (τόπος)*. La resolución del particular carácter ambivalente de la χώρα muestra a su vez un límite de todo análisis derridiano en general, y es que, a pesar de que hay que reconocer al brillante ensayo de la *Khôra* haber abierto camino en este sentido, el deconstruccionista no debe pararse en la afirmación, *abstracta*, de que "todo es ambiguo", así en general, así como el dialéctico no debe hacer lo mismo en el reconocimiento de que "todo es contradictorio" –cosa con la que por desgracia uno se encuentra más de lo que uno desearía en las facultades de filosofía, y a pesar de ir en contra directamente de la letra del propio Hegel o Derrida– sino en la *especificación concreta de en qué sentido algo es ambiguo o contradictorio*. La dilucidación definitiva de que el particular carácter ambivalente de la χώρα reside en su simultáneo "*vacío* de forma y *lleno* de espacio y materia" no es una cuestión meramente ontológica, historiográfica o erudita, sino que permite explicar también más exactamente por qué el feminismo encontró en la particular formulación de "recibir todo (*lleno*), imprimir nada (*vacío*)" la diana a la que lanzar todos sus dardos. Y es que, tal y como critica Irigaray al pasaje anterior de Platón, hacia el final de *Speculum. De l'autre femme*:

> *La mère, heureusement, ne se souviendrait pas*. Toujours vierge pour les nouvelles empreintes du père, qu'elle oublie au fur et à mesure. Instable, inconsistante, versatile, infidèle, elle se prêterait également à recevoir en soi tous les êtres. N'en gardant pas de traces. Sans mémoire. Elle-même sans figure, sans visage, sans forme propre, sous peine d' 'offusquer de son propre aspect' certains des êtres qui y entrent, 'les reproduisant mal'. Elle n'est donc rien, mais participe de tout[782]

¡Cuántas veces nos vamos a encontrar a lo largo de esta tesis esta particular lógica de algo que no es aparentemente nada pero pretende serlo todo (y viceversa)! Dios, en Meister Eckhart, el ser y la nada, en *La ciencia de la lógica* de Hegel, el "tercer estado", en Sieyès, el proletariado, en Marx –para mencionar tan solo algunos ejemplos. En el caso de la mujer madre que ahora nos ocupa, Irigaray remata: "elle est en excès par rapport a toute identification de présence"[783]. Como decía, la discusión en torno a la χώρα de Platón no representa un objeto de anticuario, sino que más bien ofrece un punto privilegiado para dilucidar precisamente que la particular operación que ha ejecutado el falogocentrismo incluso hasta día de hoy es *la reducción de la "mujer" a un espacio material disponible, vacío en sí mismo de forma, Idea, logos o inteligencia, disponible para la mirada masculina para su reproducción mediante la Palabra*. En nuestros términos, el machismo nunca ha operado reduciendo a la mujer a una "nada" absoluta –esta es una brocha gorda insoportable que oscurece y no permite escudriñar lo que realmente sucede– sino a *un cuerpo marialmente "lleno", que sin embargo permanece vacío*

[782] Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, p. 383.
[783] Ibid. p. 384.

de un "aspecto" propio. De hecho, es curioso como en las representaciones sexistas actuales de la mujer aun conviven igualmente una depreciación intelectual *a la vez* que una "voluptuosidad" excesiva e hipersexualizada. Como vengo diciendo y repitiendo, la "khôralogía" en el *Timeo* de Platón no representa un fósil arqueológico, sino que ofrece un lugar idóneo para clarificar que la *reducción de la "mujer" a un espacio material disponible (para el sexo o la reproducción)* es la palanca de Arquímedes que permite entender mejor toda la serie de opresiones machistas, así como su correlato en las demandas feministas: el aborto, la prostitución y la gestación subrogada. Detengámonos un momento y cojamos esta última para ver cómo la crítica irigarayana del *Timeo* de Platón permite clarificar y entender mejor una cuestión tan actual. El presupuesto que subyace a los llamados "vientres *de alquiler*" es, justamente, la idea de que la gestación puede ser *subrogada*, porque *recibiendo* el no-nato en un *espacio material disponible para la reproducción* (el vientre), en sí mismo *no imprime ninguna forma propia* (ADN) en el futuro hijo. Como tal, en esta práctica aparentemente tan reciente sigue hablando el hilomorfismo milenario –indefectiblemente *marcado* por la diferencia sexual, donde el hombre representa la "forma", y la mujer, la "materia"– que tiene uno de sus primeros puntos de partida en la "khôralogía" del *Timeo* de Platón. Sin embargo, la feminista Oksala, basándose en el padecimiento y la lucha de las trabajadoras gestantes en la India –tal y como está descrito en el libro de Pande, *Wombs in Labour*– saca a luz las problematizaciones de las propias mujeres a la hora de verse meramente como un "receptáculo vacío":

> In other words, a surrogate is deliberately trained to adopt a new understanding of her body as containing an empty space that is not being used and therefore can be hired out. Pande also demonstrates, however, that the surrogates themselves contest this view. They do not just passively accept the doctor's description of their role as passive and empty vessels or wombs for rent. While the women Pande interviewed recognized, for example, that having no genetic connection to the baby made it easier to justify giving it away, they nevertheless emphasized that, since it was their blood and their milk that nourished the baby, they clearly shared substantial ties with it. As one of the surrogates interviewed by Pande observed, "After all it's my blood even if it's their genes"[784].

Nótese como la metáfora del "receptáculo vacío" inevitablemente sale a luz, aunque ni Pande ni Oksala hagan explícitamente la vinculación con el hilomorfismo de Platón y Aristóteles. En la España actual, el libro que ha problematizado recientemente el retraso de la maternidad causada por las condiciones sociales precarias lleva por título, no por casualidad, *El vientre vacío*, de López Trujillo, donde hace confesiones como la siguiente: "cada vez más imagino mi vientre vacío. Como una tumba a la que algún día llevaré flores. Un trozo de tierra yermo, un lugar en el que

[784] Oksala, "Feminism against Biocapitalism: Gestational Surrogacy and the Limits of the Labor Paradigm", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(4), p. 898. Véase también: Pande, *Wombs in Labor. Transnational Commerical Surrogacy in India*. Le debo estas dos referencias a Tatiana Llaguno.

nunca habrá nada, que siempre estuvo muerto. Una latitud de mi cuerpo que no la siento como propia porque no crece en ella nada, y yo querría"[785]. Como hemos visto antes con la χώρα, al igual que el vientre, claro que el receptáculo está *lleno* de espacio y materia, pero, sin la introducción del ser de la Idea del Padre, y la imitación sensible del Hijo, *queda vacío de forma*. O al menos esta es la imagen falogocéntrica que nos está proponiendo Platón, y que permanecerá indisputada en el imaginario colectivo de occidente durante milenios hasta que estas trabajadoras precarias de la gestación subrogada de la India hagan notar que los niños y niñas están "llenos de su sangre y leche, aunque estén vacíos de su ADN". ¿Por qué asumimos tan incuestionadamente que el único contenido capaz de otorgar maternidad biológica es el genético? Al poner de relieve otro tipo de intercambios materiales –que no por casualidad son *fluidos* y *líquidos*, como le hubiera gustado a Irigaray, parecidos al "olvido del aire" de Anaxímenes–, estas trabajadoras indias deconstruyen el hilmorfismo falogocéntrico de Platón y Aristóteles mostrando que, de hecho, no puede haber forma sin contenido, ni contenido sin forma.

Tanto por su formación psicoanalítica como por su compromiso feminista, Irigaray tiene el mérito histórico de haber sido la primera en poner sobre la mesa la cuestión de la χώρα en el pensamiento francés contemporáneo. Para Irigaray, como es bien sabido, aunque Platón la describa más bien como una "madre" o "nodriza", la χώρα no representa lo "femenino" *tout court*, sino sólo lo "femenino" *desde el punto de vista de la mirada masculina*. La χώρα no es el nombre propio de la "mujer" (que quedaría radicalmente excluida de los diálogos de Platón), sino sólo la representación de lo que los hombres necesitan o esperan de la "mujer", es decir, la reproducción por parte de un receptáculo vacío (de forma) y pasivo. De ahí el *"espéculo" de la otra mujer* que da título a su libro. Si seguimos su lectura de la χώρα de Platón, también encontraremos que "lo femenino" es aquello que queda justamente *fuera* de toda *ontología*, un receptáculo *vacío* "más allá" incluso de la diferencia sexual (patriarcal) hombre/mujer representada como el Ser y el Devenir, la forma (εἶδος) y la materia (ὕλη).

En segundo lugar, Kristeva toma prestado "le terme de *chora* à Platon dans le *Timée* pour désigner une articulation toute provisoire, essentiellement mobile, constituée de mouvements et de leurs stases éphémères. (…) Charges 'énergétiques' en même temps que marques 'psychiques', les pulsions articulent ainsi ce que nous appelons une chora: une totalité non expressive constituée par ces pulsions et leurs stases en une motilité aussi mouvementée que réglementée"[786]. En resumen, para Kristeva, la χώρα designa una especie de "espacio rítmico" de las pulsiones freudianas (*Trieb*), que luego se ordenan según la condensación y el desplazamiento, pero que son

[785] López Trujillo, *El vientre vacío*.
[786] Kristeva, "La 'chora' sémiotique : ordonnancement des pulsions", *La révolution du langage poétique,* p. 23.

estrictamente anteriores a lo Simbólico, a medio camino y a caballo entre el "receptáculo" material de Platón y el "ritmo" (ῥυσμός) democríteo atomista. En su crítica ambivalente de Lacan dentro de Lacan esto significa que la χώρα es *semiótica*: "nous sommes ici dans une modalité de la signifiance où le signe linguistique n'est pas encore articulé comme absence d'objet et comme distinction entre réel et symbolique"[787]. Fascinantemente para nosotros aquí, la χώρα de Kristeva representa un "vacío" previo a la ausencia (de objeto), un "vacío" anterior a cualquier falta. Por esta razón, para Kristeva, al igual que Platón, el "cuerpo materno" representa una experiencia semiótica que raya con la "psicosis" –cuyo mecanismo, como vimos en III.4.a es la "forclusión" (*Verwerfung*). "On dira donc que c'est ce corps maternel qui médiatise la loi symbolique organisatrice des rapports sociaux, et qui devient le principe d'ordonnancement de la *chora* sémiotique, sur la voie de la destruction, de l'agressivité et de la mort. (…) Lieu d'engendrement du sujet, la *chora* sémiotique est pour lui le lieu de sa négation, où son unité cède devant le procès de charges et de stases la produisant"[788]. Y es en este espacio semiótico donde el sujeto se genera y se niega, al ritmo de la música y la poesía, en el cuerpo materno. Esto se debe a que la condición "preestética" de lo Simbólico implica la difuminación de las líneas de separación entre "madre" e "hijo". Recordemos que, seguramente uno de los momentos más radicales de Freud tiene lugar en uno de sus últimos manuscritos antes de morir, en los que intenta ponerse en la cabeza y pensar realmente como un niño: "soy el pecho" –es su conclusión[789].

En tercer lugar, y siguiendo la lista de feministas contemporáneas que han comentado la "khôralogía" del *Timeo* de Platón, tales como Irigaray o Kristeva, Bianchi añade también la problematización que propone Gorsz desde el punto de vista del "espacio", ya que: "space, for Grosz, needs to be construed and built in a way that is not dependent upon an expropriation of feminine corporeality, and the concomitant identification of the feminine with spatiality, as the strictly inconceivable condition of being in the world"[790]. No podemos olvidar que Platón no solo habla de un "receptáculo" (ὑποδοχὴν) material sino también precisamente de un "espacio" (χώρα). Por si no ha quedado suficientemente claro a estas alturas de la tesis –lo quedará meridianamente en el siguiente apartado sobre Aristóteles– la "materia" (ὕλη) y el "espacio" (χώρα, τόπος) no son dos conceptos inconexos entre sí, porque para los griegos significan "lo mismo", y son prácticamente coextensivos, en tanto que *"ser" es (ya siempre) ocupar un espacio*[791]. Los griegos aun no

787 Kristeva, "La 'chora' sémiotique : ordonnancement des pulsions", *La révolution du langage poétique,* p. 25.
788 Kristeva, "La 'chora' sémiotique : ordonnancement des pulsions", *La révolution du langage poétique,* p. 27.
789 Freud, "Findings, Ideas, Problems (July 12, 1938)", SECW, *Volume XXIII (1937-1939): Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works*, p. 299.
790 Bianchi, "Receptacle/Chōra: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*", *Hypatia* 21(4), p. 125. Véase también: Grosz, *Space, Time, and Perversion.*
791 Algra, *Concepts of Space in Greek Thought.*

tienen el concepto cartesiano de *extensio* ni mucho menos el "espacio absoluto" de Newton y Kant que desarraigará definitivamente al ser del espacio, por eso para un griego *las cosas siempre están en "su" lugar*. Y debemos recordar que χώρα tiene un doble sentido en griego antiguo: por un lado, quiere decir "espacio intermedio, de tierra, trecho, intervalo, emplazamiento, sitio, lugar", mientras que, por el otro, a su vez significa el "país natal, patria, tierra, suelo, territorio, campo, campiña, propiedad, finca, fundo, posesión rural" que queda más allá de la *polis*[792]. Bianchi encuentra acertadamente el punto de unión que comparten un sentido y el otro, que solo puede ser *político*:

> Said of a woman, *hupodechomai* means to become pregnant, to have received the male seed, providing the fertile ground for reproduction, *genesis*. *Chora*, however, denotes the country as opposed to the city, the properly masculine public sphere of the *polis*. We may thus discern a commonality between the apparently unrelated *hupodoche* and *chora*: each term lies beyond the polis, providing internal and external limits on, and conditions of possibility for, an ideally transparent realm of masculine discourse, commerce, sociality, and law[793]

En cuarto y último lugar, pero no por ello menos importante, Butler ofrecerá la que probablemente sea la interpretación más original y radical de la χώρα, porque impugnará la premisa básica que subyace tanto en Irigaray como en Kristeva: fundamentalmente, que el problema principial de la "khôralogía" no reside tan solo en la "maternidad", sino también en *otra parte*. El problema de la χώρα no es sólo que la madre quede excluida de la autogénesis patrilineal (Irigaray), ni que la experiencia semiótica del cuerpo materno quede relegada en favor de la Ley Simbólica del Padre como Ser (Kristeva), sino en la reducción esencialista de lo "femenino" a la "maternidad" que también presuponen estas dos pensadoras feministas[794]. *Esto significa que existe una matriz heterosexual previa y anterior a la diferencia sexual que permanece incontestada.* Brillantemente, Butler pone el énfasis en la ambivalencia de un término que no ha recibido mucha atención (*eilephen*), que significa tanto "recibir hospitalidad" como "tener una esposa (concebir)"[795]. Visto así, la χώρα, que significa recibir todas las formas sin entrar en ellas, parece tanto una *prohibición de la penetración* como de la contribución femenina a la génesis del niño. "¿Podemos leer este tabú que moviliza los inicios especulativos y fantasmáticos de la metafísica occidental en términos del espectro del intercambio sexual que produce a través de su propia prohibición, como un pánico sobre la lesbiana o, quizás más específicamente, sobre la falicización de la lesbiana?"[796]. Esta es la pregunta que se hace Butler, y su eficacia reside en el hecho de que es totalmente compatible con la estrategia mimética de

[792] Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 649.
[793] Bianchi, "Receptacle/Chōra: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*", *Hypatia* 21(4), p. 131.
[794] Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Suversion of Idenity*, 107-127.
[795] Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, p. 22.
[796] Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, p. 24.

Irigaray. De este modo, χώρα aparece, no sólo como el nombre propio de una opresión definida, sino como el receptáculo vacío capaz de contener potencialmente todas las exclusiones perpetuadas por el falogocentrismo occidental: mujeres y madres, sí, pero también lesbianas, niños, esclavos, extraños y animales[797].

Teniendo en cuenta toda esta perspectiva de género que revela, como dice Irigaray en otro tratado, invirtiendo el famoso *dictum* de Heidegger, que la diferencia sexual (y no la ontológica, si es que no son lo mismo, como acabamos de ver) es "la cuestión filosófica de nuestra época"[798], volvamos ahora a Derrida, y al punto –que antes dejamos entreabierto– de su crítica al "horizonte de sentido" como "horizonte del sentido del ser" en Heidegger. En efecto, la χώρα no tiene ni puede tener un lugar ahí, puesto que cae precisamente por fuera del Ser, y no puede por tanto inscribirse en ninguna de sus grandes *epochê*. No sólo eso, sino que χώρα desafía ese mismo esquema. En efecto, dirá más tarde Derrida: "dire par exemple situation ou topologie de l'être, expérience de l'être ou rapport à l'être, ce serait peut-être trop vite s'installer dans l'espace ouvert par la question du sens de l'être dans son type heideggerien. Or, quant à l'interprétation heideggerienne de *khôra*, nos questions doivent s'adresser aussi à cenaines décisions de Heidegger et à leur horizon même, à ce qui forme l'horizon de la question du sens de l'être et de ses époques" [799]. Ya queda suficientemente claro que la χώρα no encaja ni puede encajar en este cuadro. Por eso Derrida nos impulsa a ponernos en guardia contra las "proyecciones retrospectivas" y los "anacronismos teleológicos" de tipo heideggeriano, que subsumirían demasiado rápidamente el pensamiento de la χώρα en un horizonte al cual no le pertenece. Y esta no pertenencia de la χώρα al Ser no es una cuestión de esencia, sino de estructura:

> Cette loi structurale paraît ne pas avoir été approchée comme telle par toute l'histoire des interpretations du *Timée*. Il s'agirait bien d'une structure et non de quelque essence de la *khôra*, la question de l'essence n'ayant plus de sens à son sujet. Comment, n'ayant pas d'essence, la *khôra* se tiendrait-elle au-delà de son nom? La *khôra* est anachronique, elle 'est' l'anachronie dans l'être, mieux, l'anachronie de l'être. Elle anachronise l'être[800]

Ahora se entiende lo que pretende realmente Derrida con la χώρα. Por su parte, Heidegger intentó dominar y domesticar toda la historia del pensamiento occidental reduciéndolo monistamente a una única cuestión, a una única pregunta: la pregunta por el ser. Como una vez dijera Adorno sobre Hegel, "el sistema es el vientre hecho espíritu"[801]: todo ente es engullido por

[797] Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, p. 21.
[798] Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. x.
[799] Derrida, *Khôra*, p. 83.
[800] Derrida, *Khôra*, p. 25.
[801] Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, p. 32.

el ser, cualquier cosa que parezca *otra* es reducida a *lo mismo*, toda diferencia es subsumida en la inigualable e indisputable "diferencia ontológica". O, como también se desprende de la crítica de Adorno contra Heidegger en *La jerga de la autenticidad*, creer que la filosofía tiene *una única pregunta es ya un gesto proto-totalitario par excellence*. De manera análoga, Derrida pretende apuntar por lo menos a algo que se escape y no encaje con "*La* Historia del Ser", así como con sus distintas *epochê*. Y Derrida lo encuentra en la χώρα, pues como el propio Platón dice que cae más allá del Ser –y del Devenir, y por tanto también del ente– el "receptáculo espacial-material" no puede ser reducido a un único "horizonte de sentido" como "horizonte del sentido *del ser*". Cogiendo este arma, que Derrida encuentra en la χώρα, Adorno en lo "no-idéntico", o Levinas en el "Otro", pero lanzándola sobre el "vacío", ahora también entendemos mejor lo que nosotros mismos estamos intentando conseguir en esta tesis bajo una nueva luz. Para nosotros, de hecho, el "vacío" representa el mejor candidato para escapar la asfixiante y paranoica prisión del Uno, pues como no cabe duda de que *no es*, es obvio que cae más allá del Ser. Por esta razón, tantos "grandes filósofos" como el propio Platón se esfuerzan y apresuran tanto en (re)negar del "vacío", aun y cuando pueden aceptar algo de naturaleza aun más ambigua y contradictoria como la propia χώρα. Volviendo por tanto a este tema (siendo conscientes a partir de ahora que algo de su "estructura" va a permanecer y será utilizada en nuestro propio tratamiento del "vacío"), la χώρα "es" *out oj joint* o anacrónica porque, recordémoslo, viene de un tiempo anterior al tiempo mismo, es un "principio" (ἀρχή) que solo puede estar detrás o debajo del Ser. La χώρα da espacio al Ser sin pertenecer a él y, como tal, desestabiliza su historia unitaria con sus horizontes y épocas. Ahora bien, si la χώρα anacroniza al Ser (ὂν), ¿sería posible que formara parte del No-Ser (μή ὄν)? Esta es una de las preguntas más serias y difíciles que tenemos que plantearnos sobre el *Timeo* de Platón, pues de ella depende que haya una *separación* o no con nuestro tema, la cuestión del "vacío".

Dice Derrida que la χώρα "qui ainsi n'est pas, n'appartient pas aux deux genres d'être connus ou reconnus. Elle n'est pas et ce ne-pas-être ne peut que s'annoncer, c'est-à-dire aussi bien ne pas se laisser prendre ou concevoir, à travers les schèmes anthropomorphiques du recevoir ou du donner. *Khôra* n'est pas, surtout pas"[802]. La χώρα queda fuera del ámbito del Ser (ὂν), y por tanto también más allá del ámbito de los seres (ὄντα), y de cualquier posible "diferencia ontológica" *entre* los dos. Por eso Derrida a veces toma la decisión de no anteponer un artículo definido antes de χώρα, porque eso lo convertiría en un ente –una decisión que nosotros no preferimos a añadirle el artículo definido *femenino*, por todas las razones que hemos expuesto antes. Sin embargo, si algo queda claro, es que χώρα "*es*" "*algo*" que no es en sí mismo *una cosa*, un ente determinado con un orden de multiplicidades (concepto, palabra, nombre). En este preciso sentido, *no es*, propiamente

[802] Derrida, *Khôra*, pp. 28-9.

hablando, ni puede llegar a ser, ya que no da nunca lugar a la "llegada" (*Ankunft*) de un ente – aunque a su vez es la condición de posibilidad de cualquier ente. Volvemos a encontrarnos con la problemática noción del *es gibt*: "Il y a *khôra*, (…) mais ce qu'il y a là n'est pas". O, de nuevo, "cet *il y a* qui d'ailleurs ne donne rien"[803]. Es una forma problemática de *es gibt*, incluso para la teología negativa, porque no hay envío o don de tipo heideggeriano. La χώρα *da* espacio-material, sin imprimir nada propio.

"Le référent de cette référence, pourtant, n'existe pas. Il n'a pas les caractères d'un étant, entendons par là d'un étant recevable dans l'ontologique, à savoir d'un étant intelligible ou sensible. Il y a *khôra* mais la *khôra* n'existe pas"[804]. Huelga decir, entonces, que si la χώρα queda fuera del ámbito del Ser, y tampoco es un ente, no puede formar parte de ninguna ontología, "fundamental" o de otra naturaleza. La χώρα lo recibe todo, sin quedarse nada en cambio para sí, y es "cette très singulière impropriété, qui justement n'est rien, voilà ce que *khôra* doit, si l'on peut dire, *garder*"[805]. Y una última vez: "simplement cet excès n'est rien, rien qui soit et se dise ontologiquement"[806]. Habiendo clarificado, por tanto, que la χώρα, quedando por fuera del ámbito del Ser (ὄν), tampoco acaba de permanecer del todo al del No-Ser (μή ὄν) o del Devenir, sino al curioso y extraño espacio abierto *entre* los dos, estamos preparados para afrontar la pregunta que realmente nos interesa, y es qué relación existe (si alguna) entre la χώρα y la cuestión del "vacío". Derrida escribe:

> Et pourtant, à mi-parcours du cycle, le discours sur *khôra* n'aura-t-il pas ouvert, entre le sensible et l'intelligible, n'appartenant ni à l'un ni à l'autre, donc ni au cosmos comme dieu sensible ni au dieu intelligible, un espace apparemment vide –bien qu'il ne soit sans doute pas le vide? N'a-t-il pas nommé une ouverture béante, un abîme ou un chasme? N'est-ce pas depuis ce chasme, 'en' lui, que ce clivage entre le sensible et l'intelligible, voire entre le corps et l'âme, peut avoir lieu et prendre place? Ne rapprochons pas trop vite ce chasme nommé *khôra* de ce chaos qui ouvre aussi la béance de l'abîme. Évitons d'y précipiter la forme anthropomorphique et le pathos de l'effroi. Non pas pour installer à sa place la sécurité d'une assise, l' 'exact correspondant de ce que Gaia représente pour toute créature, dès son apparition, à l'origine du monde : une assise stable et sûre à jamais, s'opposant à l'ouverture béante et sans fond de Chaos'. Nous rencontrerons plus tard une brève allusion de Heidegger à *khôra*, non pas celle du *Timée*, mais, hors de toute citation et de toute référence précise, celle qui chez Platon désignerait le lieu (*Ort*) entre l'étant et 'être, la 'différence' de lieu entre les deux[807].

Primero de todo, nótese la particular ambivalencia, que Derrida de alguna manera registra, sobre la χώρα entendida como "un espace apparemment vide –bien qu'il ne soit sans doute pas le

[803] Derrida, *Khôra*, p. 30.
[804] Derrida, *Khôra*, p. 32.
[805] Derrida, *Khôra*, p. 33.
[806] Derrida, *Khôra*, p. 37.
[807] Derrida, *Khôra*, pp. 44-6.

vide". Nosotros ahora estamos en disposición de solucionar esta ambigüedad de una vez por todas con nuestra particular tesis de que la χώρα está *simultáneamente llena de espacio-material, y vacía de forma*. En segundo lugar, en este pasaje queda meridianamente clara la preferencia de Derrida por las metáforas del "abismo", el Caos o la diferencia frente a su simétrico denostamiento del "vacío". Esta será la cruz de nuestra pelea con Derrida que se prolongará a lo largo de toda esta tesis, pero cuya semilla ya se encontró con el principio mitológico del "vacío" en los pitagóricos en III.2, y cuya raíz es que *la diferencia no es espaciamiento, sino el vacío de ese mismo espaciamiento*. Por esta razón la diferencia *permite*, a la vez que se encuentra *más allá* de cualquier ontología, porque el "vacío" *no es*, propiamiente hablando, si bien "es" lo único capaz de *separar* y *distinguir* a los entes entre sí. Sea como fuere, en tercer y último lugar, con la referencia a Heidegger queda manifiesto que la "separación" (χωρισμός) se ha desgarrado definitivamente. Veamos qué quiere decir esto exactamente en Platón –que hará las delicias de la futura crítica demoledora de su discípulo Aristóteles– y qué implicaciones tiene para nuestro tema *in concreto*.

c) "Cerrando la boca abierta": El *khorismós* entre el vacío y el no-ser

El principal mérito histórico de Derrida con respecto a la χώρα, después de Irigaray y Kristeva, ha sido ponerla definitivamente en circulación dentro de la teoría contemporánea francesa. Sin embargo, si uno quiere saber de dónde saca Derrida sus fuentes, tiene que recurrir a Heidegger. Como ya he dicho alguna vez, creo que uno tiene que intentar leer a Derrida con la misma atención a los "márgenes de la filosofía" que él mismo dedicó a otros pensadores. Y así descubrimos dos notas a pie de página extremadamente sugerentes sobre Heidegger en su ensayo sobre la *Khôra*. Digo sugerentes porque apuntan al marco mental en virtud del cual Derrida ha pensado la χώρα en general, y en particular a los dos significados principales entre los que *oscila*. Así pues, es imperativo profundizar en las dos principales referencias a la χώρα en Heidegger, ambas hechas casi de pasada: una en *Introducción a la metafísica*, y la otra en *¿Qué significa pensar?* La primera aparece casi como un *ex cursus* innecesario sobre la palabra παρεμφαίνω cuando Heidegger está discutiendo "la gramática de la palabra 'ser'" en los griegos (en el sentido de permanencia):

> La palabra se encuentra por ejemplo en Platón (*Timeo*, 50e) en una conexión importante. Lo que se pregunta allí es la esencia del devenir de lo que deviene. Devenir significa: llegar a ser. Platón distingue tres maneras: 1. τὸ γιγνόμενον, lo que deviene; 2. τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, aquello dentro de lo que algo deviene, el medio dentro del cual lo que deviene se forma, del cual luego, devenido, se desprende y sale; 3. τὸ ὅθεν ἀφομοιούμενον, aquello de lo que lo que deviene toma la medida de su igualación; porque todo lo que deviene, lo que deviene algo, toma aquello que deviene como modelo de antemano. Para aclarar el significado de παρεμφαίνω retomamos lo mencionado en el

> punto 2: aquello dentro de lo cual algo deviene es lo que nosotros denominamos 'espacio'. Los griegos no conocen la palabra 'espacio'. Esto no es ninguna casualidad; porque ellos no experimentan lo espacial a partir de la extensión, sino a partir del lugar (τόπος) en tanto χώρα, que no significa ni espacio ni lugar, pero que es tomado y ocupado por lo que está allí. El lugar forma parte de la cosa misma. Cada cosa ocupa su lugar. En este 'espacio' tópico se sitúa lo que deviene y que de él parte. Pero para que esto sea posible, el 'espacio' mismo debe estar libre de todas las posibles maneras de aparecer que debería poder apropiarse desde donde fuese. Porque si se pareciera a alguna de las maneras de aparecer que han de ubicarse en él, sólo permitiría una mala realización del modelo al acoger a figuras en parte contrarias o entes en parte totalmente diferentes de él, puesto que haría aparecer su propio aspecto: 'aquello en lo que se ubican las cosas que devienen, no debe ofrecer precisamente un aspecto propio y una semejanza propia'. [La referencia a ese pasaje del *Timeo* no sólo pretende ilustrar el parentesco παρεμφαίνον con el ὄν, del aparecer simultáneamente con el ser en tanto estabilidad, sino también quiere insinuar al mismo tiempo que desde la filosofia platónica, es decir, en la concepción del ser como ιδέα, se prepara la modificación apenas captada de la esencia del lugar (τόπος) y de la χώρα hacia el 'espacio' definidos por la extensión. ¿χώρα no podría significar la separación de todo lo singular, lo que se aparta y que precisamente de este modo admite lo otro y le 'deja lugar'?][808]

Como siempre, y siguiendo los pasos de lo Dionísiaco y lo Apolíneo propuestos por Nietzsche, Heidegger plantea a Platón como punto de inflexión con todo el pensamiento trágico-arcaico previo. Lo que nos interesa especialmente a nosotros aquí es el doble gesto que se atribuye presuntamente a la χώρα del *Timeo*: por un lado, *culmina* la noción griega de "lugar" (τὸποϛ) como correlativo de un cuerpo, mientras que por el otro, *simultáneamente a la vez, prepara* la comprensión cartesiana del "espacio" como *extensio*. Derrida cita la última frase del pasaje de Heidegger, curiosamente puesta entre paréntesis por éste en la edición revisada de 1953, sólo para añadir al final: "parmi toutes les questions que devraient nous poser ce texte et son contexte, la plus grave porterait sans doure sur toutes les décisions impliquées par le 'se prépare' (*vorbereitet*)"[809]. Entonces, si, para Derrida, esta primera interpretación de la χώρα por parte Heidegger en *Introducción a la metafísica* entra en bancarrota por tratarse de una "proyección retrospectiva" o de un "anacronismo teleológico", ¿podríamos encontrar otra alternativa dentro de los casi cien volúmenes de sus *Gesamtausgabe*? Efectivamente, este es el caso de *¿Qué significa pensar?*, donde se da un desplazamiento sutil, casi imperceptible, pero radical desde la χώρα al ahora ansiado χωρισμός:

> Si decimos 'ser', esto significa: 'ser del ente'. Y si decimos 'ente', la palabra significa: 'ente respecto del ser'. Expresamos siempre la duplicidad, que esta dada ya en todo momento, para Parménides lo mismo que para Platón, para Kant lo mismo que para Nietzsche. La duplicidad ha desarrollado ya el ámbito dentro del cual se hace representable la relación del ente con el ser. Esta relación puede interpretarse y esclarecerse en diversas maneras. Platón da una interpretación decisiva para todo el pensamiento occidental. El dice que entre el ente y el ser esta el χωρισμός: ἡ χώρα significa el lugar.

[808] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 66-7.
[809] Derrida, *Khôra*, p. 101, n. 2.

> Platón quiere decir que el ente y el ser están en lugares diferentes. El ente y el ser están ubicados distintamente. Cuando Platón piensa así el χωρισμός, la ubicación del ente y del ser en sitios diferentes, pregunta por el lugar completamente distinto del ser en comparación con el del ente. Para poder plantear en general la pregunta por el χωρισμός, por la diferencia en la ubicación del ente y del ser, tiene que estar dada ya la diferencia, la duplicidad de ambos, si bien de tal manera que la duplicidad misma y como tal no sea advertida de propio[810].

Esta brillante cita de Heidegger nos ofrece el necesario vínculo de unión que andábamos buscando entre el "receptáculo espacial-material" (χώρα) y la "separación" (χωρισμός) entre el mundo inteligible de las Ideas y el sensible del Devenir –que será la punta de lanza de la crítica de aristotélica a la "teoría de las Formas". No hace falta ser muy avispado y debemos partir del hecho evidente e incontestable de que ambos términos, en griego antiguo, comparten la misma raíz (χωρ-), aunque significan cosas ligeramente distintas. Si hacemos memoria, ya nos encontramos con el término χωρισμοῦ en la tesis ontológico-predicativa sobre el origen mitológico del "vacío" en los pitagóricos en III.2, esta vez entendida como un cierto "elemento separador", ligado a uno "delimitador" (διορίσεως). Curiosamente entonces ya sacábamos "la definición del vacío como diferencia (o intervalo)" puesto que el "vacío" no solo distinguía los "emplazamientos" (χώρας), sino también la propia "naturaleza" de las cosas (φύσεις). Pues bien, esta misma vinculación entre la "separación" y el "espacio" también ya la encontramos en el pasaje anterior, cuando Heidegger asegura que Platón "dice que entre el ente y el ser esta el χωρισμός: ἡ χώρα significa el lugar". *La "separación" (χωρισμός) implica, pues, poner en "espacios" (χώρα) distintos*. La tesis fuerte de Heidegger es que Platón reduce la "diferencia" –en realidad, para Derrida, διαφέρω– ontológica entre el ser y el ente a una "separación" (χωρισμός) entre el Ser y el Devenir, y a su vez, simultáneamente, reduce esta a una separación entre "espacios" (χώρα) distintos: por esto delimita el *mundo* inteligible de las Formas del *mundo* sensible de las imitaciones. En esta particular comprensión de la *diferencia* como *separación*, y la separación como separación de *espacios* o *lugares distintos*, emerge lo que Nietzsche, Heidegger y Derrida tildan de "metafísica", y así se derrumba todo el pensamiento predemocríteo de un solo golpe. Recordemos la definición clásica de Nietzsche, metafísica es "dividir el mundo en un mundo 'verdadero' y en un mundo 'aparente', ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristiano *alevoso*), es únicamente una sugestión de la *décadence* –un síntoma de vida *descendente*…"[811]. Análogamente, para Heidegger, a partir de ahora "el ente y el ser están ubicados distintamente".

Ahora bien, a parte de que, en relación estrictamente utilitaria a nuestro tema, todo el análisis que hemos acometido de la χώρα nos ha permitido solucionar definitivamente la

[810] Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 232.
[811] Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 69.

ambivalencia que rodeaba a su supuesta relación con el "vacío", clarificando de una vez por todas que el "receptáculo" está *solo vacío de forma, aunque permanece bien lleno de espacio y materia*, el progresivo y sutil tránsito que hemos empezado a hacer al final desde la χώρα hacia el χωρισμός nos permitirá formular una pregunta ontológicamente aun más fundamental. Todos los caminos nos han conducido a este momento crucial: ¿podría ser posible que, paralelamente y a la par que la de sobra conocida "separación" entre el Ser y el Devenir (*Timeo*), la Forma y la Materia (Aristóteles), el mundo verdadero y el aparente (Nietzsche), el ser y el ente (Heidegger), o lo inteligible y lo sensible (Derrida) –distintas formulaciones para una misma problemática–, Platón efectúe *simultáneamente la misma* "separación" por lo que respecta al "no-ser" (μή ὄν) y el "vacío" (κενόν)? Aquí entramos en un terreno inexplorado y, aunque es de suyo evidente por todo lo que hemos dicho, se trata de un hallazgo plenamente original nuestro, puesto que la "metafísica" (y sus críticos), más preocupados siempre por el ser que por la correlativa cuestión del no-ser, se han fijado más en la evidente "separación" del mundo *(que es)* en dos, que estaba teniendo lugar en frente de sus ojos en el texto platónico, que en la análoga y simétrica "separación" que estaba sucediendo en *otro lugar*, aunque más inadvertidamente, del mundo *que no es*, también en dos. Por esta razón a la pregunta antes formulada solo podemos contestar en afirmativo: si, desde Parménides hasta Demócrito, la cuestión del no-ser se encuentra indisociablemente entrelazada con la del vacío, hasta el punto que (re)negar de una significa negar la existencia de la otra (plenistas), y afirmar la primera implica necesariamente aceptar la existencia de la segunda (vacuistas), *Platón será el primero que desvinculará la cuestión del "vacío" de la del "no-ser" definitivamente, y de una vez por todas, por los siglos que vendrán* –negando el primero, como hemos visto en el *Timeo*, y afirmando la segunda, como en seguida veremos en el *Sofista*. Platón, entonces, no solo vuelve "metafísica" la pregunta por el ser (separándolo del ente o del devenir), sino también la correlativa cuestión del no-ser (desdoblándola con el vacío). El "pliegue", que antaño identificamos con Heidegger entre el ser y el ente en el poema de Parménides, y que luego descubrimos nosotros de forma análoga entre el no-ser y el vacío en III.4.a, *ha sido desplegado, dejando la boca entreabierta, y en su lugar se ha abierto un abismo que, partiendo la tierra en dos, permanecerá sin cerrarse durante los más de dos milenios que vendrán*[812]. A partir de ahora, entonces, la cuestión del no-ser y la del vacío seguirán caminos distintos, tendrán historias separadas; sin

[812] De la misma manera que la "diferencia" se opone a lo "indiferenciado", el χωρισμός surge del χαός. ¿De dónde saca Derrida la metáfora de la "boca entreabierta"? Como siempre, de Heidegger, aunque en este caso *no lo cite*: "Pero χαός significa en primer lugar lo que se abre como un bostezo, la fisura abierta, el espacio abierto que se abre antes y en el que todo ha quedado engullido. La fisura impide cualquier apoyo que permita distinguir o fundar algo. Y, por eso, para toda experiencia, que no conoce sino lo mediato, el caos parece lo carente de distinciones y por ende la pura confusión. Pero lo 'caótico', en este sentido, no es más que el sinsentido o negación de la esencia de lo que significa el 'caos'. Pensado desde la 'naturaleza', el caos sigue siendo esa fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia (Heidegger, "Como cuando en día de fiesta", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 70).

embargo, en tanto en cuanto esta "separación" (χωρισμός) entre una y otra tiene lugar aquí y ahora, con Platón, aunque nuestra pregunta sea eminentemente una –la del "vacío"– vale la pena tener un ojo atento y observar qué le sucede a la otra parte –la del "no-ser". Por esto ahora nos moveremos a otro importante diálogo platónico como el *Sofista* donde, a diferencia del trágico final del "vacío" en el *Timeo* (donde es negado), allí en cambio el "no-ser" será afirmado *de alguna manera*. Por último, pero no menos importante, no me gustaría terminar sin apuntar que, con la introducción de este apartado sobre "la discusión feminista en torno a la χώρα" (que puede parecer anacrónico, o que no viene a cuento de nada aquí), hemos intentado dibujar una especie de *huella en la orilla*, cuyas razones no se revelarán plenamente hasta el penúltimo capítulo de esta tesis, dedicado, justamente, al psicoanálisis y el feminismo. Sin embargo, ahí queda, apuntado, como una pista, como guía: *como (una) señal*.

d) "El no-ser, de algún modo, es": la transgresión de la prohibición y el parricidio de Parménides en el *Sofista*

El lector que haya estado atento hasta ahora habrá notado que hay una expresión que se ha ido repitiendo una vez tras otra, y es que *el no-ser, de algún modo, "es"*. Pues bien, es precisamente en el *Sofista* de Platón donde se puede encontrar una de las primeras formulaciones de esta frase, junto con la de los atomistas Leucipo y Demócrito –"el ser no existe más que el no ser" (οὐθὲν μᾶλλον τό ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν) –, como ya vimos en III.7.f, y cuya analogía entre ambas ya notaba Heidegger al principio de esta sección sobre Platón. Sin embargo, en este caso, la transgresión deliberada de la prohibición eleática, así como de la renegación fundacional de la nada que ya vimos en III.4 se va a dar en el contexto de un "parricidio" explícito hacia el maestro Parménides. Curiosamente así, la importancia de esta sentencia –que no puede ser minusvalorada para nuestro tema en general, en tanto en cuanto abrirá un espacio que nos permitirá hablar sobre él aunque sea "*en cierto modo*"– nos compromete también "*de alguna manera*" con algún tipo de (neo-)platonismo: uno de los primeros grandes amigos del "no ser", después del atomismo de Leucipo y Demócrito. Si bien esto no quita, como ya hemos visto, el rechazo explícito para nuestro tema en particular, el "vacío", en otros textos como el *Timeo*, o su desvinculación de ambas cuestiones en una (me)ontología general partida en "dos mundos". Por esta razón, en lo que sigue nos vamos a adentrar en este oscuro y enigmático diálogo, el *Sofista*, para desentrañar las profundas razones que llevaron a Platón a *afirmar* la existencia del "no-ser" –a pesar de que hubiera *negado* con anterioridad en otra parte la existencia de su corolario, el "vacío"– abriendo de esta manera un espacio para una "ontología negativa" de cara a la posteridad.

Contextualizado primero según la cronología absoluta del *corpus platonicum*, el *Sofista* fue escrito, presumiblemente –como ya avanzamos en III.10.a, a partir del testimonio de Thesleff– justo después del *Timeo*, y forma parte también, por tanto, de los diálogos tardíos, post-socráticos y auto-críticos del de las Espaldas Anchas. Como señala Casadesús Bordoy en su introducción a esta obra, Platón mismo se refiere muchas veces a esta etapa de madurez suya propia con la bella metáfora de "una 'segunda navegación' (*deuteros plous*: *Fedón* 99d; *Filebo* 19c; *Político* 300c). Segunda singladura que técnicamente exige, para poder llegar a buen puerto, el abandono de la rápida y placentera navegación a vela, por la más esforzada y lenta, a remo, cuando el viento deja de soplar y henchir las velas de la nave que, ufana, se desliza por las procelosas aguas del discurso filosófico"[813]. Así, estirando el tópico literario del *navigatio vitae* que empieza, justamente, con la *Ilíada* y la *Odisea* de su tan querido Homero, Platón se echa de nuevo a la mar, pero esta vez con una mirada más serena e incisiva. Esta "segunda navegación" hay que entenderla también de forma bastante literal, pues estuvo marcada, como ya hemos visto en otras ocasiones, por un viaje *efectivamente real*. Como señala Cordero: "el *Sofista* fue escrito, probablemente, entre 367 y 362 a. C., es decir, entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia. El diálogo, junto con el *Parménides* y el *Teeteto*, que lo precedieron, y el *Político*, que vendrá después, integra una tetralogía relacionada no solo por una cierta continuidad de la ficción –de la cual el *Parménides* quedaría excluido– sino también por un enfoque que podría denominarse 'crítico'"[814]. Como veremos, esta bella metáfora de la "segunda navegación" se aplicará aun más al caso del *Sofista* –marcado por un examen genuino y una (auto-)crítica despiadada a su "teoría de las Formas" antecedente–, por contraposición al discurso más "razonable" y semítico que hemos encontrado en el *Timeo*.

Por otra parte, para pasar de la cronología absoluta a la dramática, y terminar con las analogías entre ambos diálogos de madurez, es importante señalar que también en este caso nos encontramos con una obra que forma parte en realidad de una trilogía. Si el *Timeo* tenía que constituir una trilogía junto al *Critias o de la Atlántida*, y el *Hermócrates* (que al final nunca se escribió), así el *Sofista* también tenía que hacerlo con el *Político* y el *Filósofo* (que tampoco nunca se escribió). El diálogo en el *Sofista* y en el *Político* tiene lugar secuencialmente en un solo día (trilogía) y están unidos dramáticamente al *Teeteto* (tetralogía), que sucedió el día anterior, justo después de la sentencia a muerte de Sócrates[815]. Parece que tanto la estructura trilógica como tetralógica fueron

[813] Casadesús Bordoy (ed.), "Introducción". Platón, *El sofista*, p. 9.
[814] Cordero (ed.), "Introducción". Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 316.
[815] La ordenación del corpus *platónico* en tetralogías no es una invención arbitraria de Trasilio, sino que cabe recordar que los griegos en general tenían predilección por presentar sus obras en grupos de cuatro –tres tragedias y un poema satírico– para las fiestas dionisíacas. De esta manera, el *locus classicus* de Burnet, *Platonis Opera*, de 1907, también está ordenado en 5 volúmenes por tetralogías. Si Platón debió de copiar la estructura de sus compañeros poetas, esto plantearía la sugerente pregunta sobre cuál sería la *sátira* dentro de esta tetralogía: ¿quizás el *Filósofo*, que por esto es asemejado a un "dios loco", y que nunca se escribió?

constantes en los diálogos tardíos de Platón, así como su predilección por dejar inacabado el último y más importante, o al menos este sería el caso del *Filósofo*. El *Sofista* es uno de los pocos diálogos a los que Platón hace referencia explícitamente por su título en otra obra suya, el *Político*, aunque desde la antigüedad se lo conocía por el subtítulo *Sobre el ser*[816]. Vale la pena decir que nosotros hubiésemos preferido que se lo conociera por su *temática real*, que no podría ser otro que *Sobre el no ser*, no solo para hacer justicia a nuestro tema –que siempre es menospreciado, excluido y olvidado frente al todopoderoso Ser– sino también porque establecería una vinculación directa con el homónimo tratado del sofista Gorgias, que ya tratamos en III.8. Lo que queda patente en ambos casos es que hay una cierta unión indisoluble entre las cuestiones de la sofística y la de la nada –lo cual representa también el corazón del diálogo platónico sobre el *Sofista*. De esta manera, también esta obra consta de dos partes nítidamente diferenciadas: una primera a la "caza" del sofista, y una segunda de indagación sobre su hecho diferencial, su vinculación con el "no-ser". Como sistentiza Laurent: "le lien du non-être et du discours (*logos*) est au coeur même de l'attention de Platon"[817]. O, como lo pone Heidegger: "[el Extranjero] orienta la consideración del μὴ ὄν hacia los fenómenos de δόξα y λόγος"[818].

Ahora bien, como en el caso de Gorgias, seguramente no hay un debate mayor en la literatura secundaria y bibliografía especializada sobre este diálogo de Platón que el de si hay que elevar el "no-ser" al más alto nivel metafísico y (me)ontológico (vía que nosotros seguiremos aquí) o si, por el contrario, hay que deflacionarlo analíticamente como una mera suma de juicios predicativos negativos: "no-A", "esto no es X", etc. Por un lado, como señala Cordero en un título que ya es de por sí autoexplicativo –*Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología*– habría una cierta "ruptura epistemológica" entre uno y otro diálogo, que conduciría a Platón a formular una "nueva ontología" al definir al ser como *dynamis*, afirmar la *realidad real* de la "imagen" y poner así punto y final al problema de la "separación" (χωρισμός)[819]. Así, como lo resume Heidegger (el máximo exponente de esta interpretación continental, el propósito expreso del *Sofista* no sería otro que "hacer el μὴ ὄν inteligible como un ser"[820]. Por el otro lado, según la vía mayoritariamente predilecta de los filósofos analíticos anglosajones, el tema real de la obra sería, tal y como resume Laurent, "la possibilité de l'erreur, le choix de l'injustice, l'existence du

816 Cordero (ed.), "Introducción". Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 317. Véase también: Platón, "Político", Diálogos V, 284b, p. 550.
817 Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 65.
818 Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 282.
819 "La referencia al carácter 'absoluto' del no-ser a investigar muestra claramente que la discusión girará alrededor del no-ser que es realmente no-ser, y no de ese no-ser meramente copulativo que utilizamos cuando decimos, por ejemplo, que "lo blanco no es negro". Respecto de este no-ser devaluado (que, no obstante, será estudiado más adelante) todos están de acuerdo" (Cordero, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, p. 103).
820 Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 285.

vraiseamblable, en un mot tous les prestiges de la sophistique"[821], así como la obsesión analítica por clarificar si el sentido del verbo "ser" es *existencial* o *predicativo*[822]. Con la característica claridad del analítico, en el influentísimo artículo "On What There Is", Quine resume a la perfección el sentido del *Sofista* de Platón en un hipotético diálogo con McX:

> Suppose now that two philosophers, McX and I, differ over ontology. Suppose McX maintains there is something which I maintain there is not. McX can, quite consistently with his own point of view, describe our difference of opinion by saying that I refuse to recognize certain entities. I should protest, of course, that he is wrong in his formulation of our disagreement, for I maintain that there are no entities, of the kind which he alleges, for me to recognize; but my finding him wrong in his formulation of our disagreement is unimportant, for I am committed to considering him wrong in his ontology anyway. When I try to formulate our difference of opinion, on the other hand, I seem to be in a predicament. I cannot admit that there are some things which McX countenances and I do not, for in admitting that there are such things I should be contradicting my own rejection of them. It would appear, if this reasoning were sound, that in any ontological dispute the proponent of the negative side suffers the disadvantage of not being able to admit that his opponent disagrees with him. This is the old Platonic riddle of nonbeing. Nonbeing must in some sense be, otherwise what is it that there is not? This tangled doctrine might be nicknamed Plato's beard; historically it has proved tough, frequently dulling the edge of Occam's razor[823]

Al defender una noción robusta de "existencia", Quine es perfectamente consciente de que detrás se esconde, entre bambalinas, el problema del *Sofista*, al cual él llama, con la característica gracia del analítico, "Plato's beard". Sin embargo, como ya anunciamos en la Introducción §10, esta tesis puede ser leída como el necesario reverso de este influentísimo artículo de Quine,

---

[821] Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 65.

[822] La historia de la recepción del *Sofista* de Platón en el mundo anglosajón es la siguiente: en los años 60, Moravcsik, Runciman, Frede, Malcolm y, sobre todo, Owen, consiguieron acometer una pequeña "revolución" al volcar toda la atención dedicada al diálogo sobre la discusión acerca de si el sentido del verbo "ser" era *existencial* o *predicativo*. Como ya dijimos en III.4, esta obsesión analítica es, en gran medida, y por otra parte, *anacrónica*, pues justamente todo el punto y la gracia de los griegos es que en este momento originario y en el alba de la filosofía occidental hay un cierto "pliegue" entre el sentido existencial y el predicativo. Curiosamente, Frede y Owen llega a la misma conclusión que la heideggeriana-continental por otros derroteros, al acabar señalando que no se trata de *sentidos* distintos, sino de diferentes *usos* del verbo "ser". Este último resume a la perfección el estado de la cuestión: "in Greek, but only vestigially in English, the verb 'to be' has two syntactically distinct uses, a *complete* or *substantive* use in which it determines a one-place predicate ('X is', 'X is not') and an *incomplete* use in which it determines a two-place predicate ('X is Y', 'X is not Y'). To this difference there answers a semantic distinction. The verb in its first use signifies 'to exist' (for which Greek in Plato's day had no separate word) or else, in Greek but only in translators' English, 'to be real' or 'to be the case' or 'to be true', these senses being all reducible to the notion of the existence of some object or state of affairs; while in its second use it is demoted to a subject-predicate copula (under which we can here include the verbal auxiliary) or to an identity-sign. Plato's major explorations of being and not-being are exercises in the complete or 'existential' use of the verb. And, lest his arguments should seem liable to confusion by this versatile word, in the *Sophist* he marks off the first use from the verb's other use or uses and draws a corresponding distinction within the negative constructions represented by τὸ μὴ ὄν, 'not-being' or 'what is not'. For the problems which dominate the central argument of the *Sophist* are existence-problems, so disentangling the different functions of the verb 'to be' is a proper step to identifying and resolving them" (Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 223-4).

[823] Quine, "On What There Is", *Quintessence*, p. 177.

llevando entonces por tanto por título "On What There Is *(Not)*". Sea como fuere, Platón ya había abordado la cuestión de la mentira, la ilusión y la falsedad con anterioridad en el *Hipias menor* (370a-c). Ya allí Platón pretendía demostrar que "Homero ha hecho a Aquiles mejor que a Odiseo e incapaz de mentir; y, al otro, en cambio lo ha hecho falso, muy mentiroso e inferior a Aquiles"[824]. Platón se está refiriendo, como no, al momento en que la "razón instrumental" del Ingenioso y Astuto Ulises consigue zafarse de las zarpas del Cíclope Polifemo haciendo un juego de palabras con su nombre, diciendo que se llama Οὔτις (literalmente, "Nadie"), por contraposición al esquema trágico-heroico de Aquiles en la *Ilíada*, cuya "veracidad" Platón quiere de alguna manera salvar y recuperar[825]. Recordemos también que la lógica femenina de la propia χώρα que vimos en el apartado anterior también estaba relacionada con el "sueño"[826]. En tercer lugar, el tema del "no-ser" tampoco habría sido completamente ajeno al tratamiento previo de Platón, y habría entrado por la puerta grande en la *República*, cuando ya se afirmaba que "el Bien (ἀγαθοῦ) se eleva más allá (ἐπέκεινα) de la esencia" (οὐσίας)[827], una frase que se convertirá en absolutamente fundamental para los (neo-)platónicos. Más aun, un poco antes en la *República* ya se define a la "opinión" (δόξα), que será el tema explícito y exclusivo del *Sofista*, en contra de los presupuestos absolutos de Parménides, como: "algo que a la vez (οἷον ἅμα) fuese (ὄν) y no fuese (μὴ ὄν), una cosa de tal índole [que] yacería entre medio (μεταξὺ) de lo que puramente (εἰλικρινῶς) es (ὄντος) y de lo que por completo (πάντως) no es (μὴ ὄντος) [… que] participa (μετέχον) de ambos (ἀμφοτέρων), tanto del ser (εἶναί) como del no ser (μὴ εἶναι)"[828]. Por último, también es importante tener en mente, y leer en paralelo al *Sofista* junto al final del *Parménides*, donde se concluye justamente que "si lo uno (ἓν) no es (μὴ ἔστιν), nada (οὐδέν) es (ἐστιν)"[829], mostrando, como veremos enseguida, el vínculo indisociable que existe entre el "ser" y la "unidad".

---

824 Platón, "Hipias Menor", *Diálogos I*, 369c, p. 252 y ss.
825 Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p. 60.
826 Laurent sugiere una relación, ya de sobra conocida por nosotros en los apartados anteriores sobre el *Timeo*, entre el vacío, la χώρα y el "no ser" de el *Sofista*: "l'équivalent 'physique' de cette place est la χώρα du *Timée*, cet emplacement insensible que l'on ne peut saisir que par un 'raisonnement bâtard' (52b), comparé par Platon à nos visions oniriques. Serait-on tenté d'y voir l'équivalent du vide démocritéen, on ne pourrait suivre cette voie : Platon refuse explicitement l'existence du vide et note, en 58b, qu'il ne reste dans le monde 'aucune place vide' (κενὴν χώραν οὐδεμίαν). Vide toujours rempli en somme, réceptacle qui ne peut mourir car il n'a pas d'être, la χώρα est présentée solennellement comme un 'troisième genre', opposé à l'intelligible et à sa copie sensible (52a), c'est ce qui permet au sensible de se constituer en opposition homonymique aux Formes. Est-ce trop rapprocher le *Timée* du *Sophiste*? Telle sera l'interprétation de Plotin qui voit dans la c°ra le non-être de la matière en tant qu'elle contribue à l'apparition des reflets que sont les corps (traité 26 [III, 6], chap. 11 à 14). C'est un non-étant 'qui est en quelque façon'. J. Derrida, cherchant la référence du mot χώρα dans le *Timée*, peut dire : 'Il n'a pas les caractères d'un étant, entendons par là d'un étant recevable dans l'ontologique, à savoir d'un étant intelligible ou sensible. Il y a khôra mais la khôra n'existe pas'. La 'place' est aux limites de la rationalité, mais donne lieu à l'ordre du monde, comme le non-étant relatif du *Sophiste* donne lieu à l'ordre du discours" (Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, pp. 68-9).
827 Platón, "República", *Diálogos IV*, 509b, p. 338.
828 Platón, "República", *Diálogos IV*, 478d-e, p. 294.
829 Platón, "Parménides", *Diálogos V*, 166c, p. 132.

Habiendo terminado, así, de contextualizar el *Sofista* dentro de los *omnia platonis opera*, tanto en su cronología absoluta como dramática, estamos preparados para zambullirnos en las profundidades de este oscuro y enigmático diálogo[830]. La obra empieza con Teodoro dando la bienvenida a un "extranjero (χένος), natural de Elea, compañero (ἑτ[ε/αῖ]ρον) de los seguidores de Parménides y Zenón, un hombre que, ante todo, es un filósofo (φιλόσοφον)" (216a). Sin embargo, ya nos encontramos con dos dobles sentidos en la primera frase de la obra: por un lado, χένος se puede traducir por "extranjero", pero también por "huésped" o "visitante"; por el otro lado, los manuscritos discrepan sobre si el término que debería leerse en relación con la escuela eleática es ἑταῖρον ("compañero") o ἕτερον ("otro, diferente"). Así, nada más empezar ya nos topamos, no solo con un doble doble-sentido, sino con una sutil membrana entre el "adentro" y el "afuera" que prefigura la que será una de las ambigüedades de la obra: la ambivalencia respecto de Parménides y la escuela eleática, así como la relación entre lo Otro y lo Mismo (o la *hospitalidad*…). Como veremos más adelante, "l'étranger secoue le dogmatisme menaçant du *logos* paternel: l'être qui est, et le non-être qui n'est pas" –como señala Derrida en *De l'hospitalité*, uno de los pocos escritos en los que se atreve a coger el toro del *Sofista* por los cuernos[831]. Sea como fuere, Sócrates agasaja al invitado: "no traes a un extranjero (ξένον), sino a un dios (θεὸν) (…) y muy particular y especialmente el dios (θεὸν) de los extranjeros/huéspedes (ξένιον), [que] acompañan a los hombres que participan (μετέχουσιν) de la venerable justicia (εὐνομίας)" (216a-b). Y se pregunta si pudiera tratarse de un "dios refutador" (θεὸς ὤν τις ἐλεγκτικὸς) (216b), anticipando así el que será uno de los temas principales de la obra: la negación. Cualquier parecido de este "dios refutador" con el "genio maligno" de Descartes sería una pura coincidencia. Siguiendo el hilo, Teodoro llama la atención sobre el hecho de que todos los filósofos son, en realidad, "divinos", un "género" (γένος) que Sócrates a su vez considera difícil de "distinguir" (διακρίνειν) (216c), pues "a veces aparentan ser políticos (πολιτικοὶ), a veces, sofistas (σοφισταί), y, a veces, algunos dan la impresión de estar completamente locos (μανικῶς)" (216c-d). Curiosamente aquí, la original trilogía platónica del *Sofista*, el *Político* y el *Filósofo* es sustituida por la tríada del Sofista, el Político, y *el Loco*. Este último diálogo tampoco jamás se escribió, aunque hubiera sido sin duda interesante, puesto que ya nos preguntamos en III.4.c. qué relación podría haber (si es que hay alguna) entre la filosofía y el

[830] Puesto que, en lo que sigue, vamos a hacer una "close-reading" del *Sofista* de Platón, se imponen por lo menos tres advertencias metodológicas: primera, alternaremos entre la traducción de Gredos (G) y la de Alianza (A), según la que consideramos más oportuna en cada caso (desde el principio del diálogo, hasta que empiece la "sección del no ser", en 236d, seguiremos la traducción de Alianza, pues es más coloquial); segunda, dejaremos las notas a pie de página y citaremos la página de Stephanus dentro del texto; y, tercera, puesto que no hay ninguna edición castellana del Sofista de Platón con el griego original, lo extraeremos del *locus classicus* de Burnet: Platón, "Sophista", *Platonis Opera*, Tomus I, Tetralogia II, pp. 216-68.

[831] Derrida et Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, p. 13.

mecanismo típico de la psicosis, la "forclusión" (*Verwerfung*). En el apartado anterior también avanzamos un paso en este sentido, a propósito de la visión de Kristeva sobre la χώρα, donde vimos que el "cuerpo materno" representa una experiencia semiótica que raya con la "psicosis". En cualquier caso, Sócrates ya establece que en este diálogo van a intentar investigar el primero de estos "tres géneros": de entre el Sofista, el Político y el *divinamente loco* Filósofo (217a).

Se elige como inquisidor al Extranjero, y como interlocutor al joven Teeteto. En el caso del *Sofista*, se prefiere como *met-odo-logía* (μετά-οδως-λογος) al "*diá*-logo" (διά-λόγος) frente a un único *logos*, un "largo discurso" (μακρῷ λόγῳ) como encontramos por ejemplo en el *Timeo*. Esta diferencia es ya notada por Deleuze: "on objectera que le troisième grand texte concernant la division, celui du *Sophiste*, ne présente aucun mythe; c'est que, par une utilisation paradoxale de la méthode, par une contre-utilisation, Platon se propose d'isoler ici le faux prétendant par excellence, celui qui prétend à tout sans aucun droit : le 'sophiste'"[832]. Recordemos que la etimología de "mét-odo" remite al μέθ-οδος, es decir, es una "reflexión sobre un camino", y por esto la metafísica opera siempre a partir de "pasos". Sócrates fija el objetivo, y empieza la navegación: "demostrar, por medio de preguntas (ἐρωτήσεων) como acostumbraba también a hacer Parménides, exponiendo argumentos bellísimos (λόγους παγκάλους), una vez que yo, siendo joven, estuve a su lado, y él entonces era ya muy viejo" (217c). La insistencia socrática por la pregunta *ti esti* ("¿qué es?") se debe a no querer "más que estar de acuerdo solamente en el nombre (τοὔνομα) sin un razonamiento (λόγου)" (218c). Típica reflexión platónica: si se utiliza un mismo "nombre" (ὄνομα) para distintos ejemplos es que debe de haber un Universal que englobe a distintos casos Particulares. Como se ha dicho, se empezará "primero por el sofista" (218c) y, como siempre en los diálogos de Platón, la estrategia será "ejercitarse primero en las pequeñas y fáciles, antes que en las más grandes" (218d). Mas, como "el género (γένος) del sofista es arduo (χαλεπὸν) y difícil de cazar (δυσθήρευτον)" (218e) –este será un tópico muy repetido a lo largo del diálogo–, el Extranjero y Teeteto se ejercitarán en la *dia-iresis*[833] primero con un caso más sencillo, pongamos, por ejemplo: el "pescador de caña" (218e). En 221b se llega a una conclusión respecto de este caso tan sencillo

[832] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 86.

[833] ¿Es la dia-léctica simplemente humilde, o produce por el contrario un allanamiento, nivelación y aplastamiento de la razón? La vinculación entre la dialéctica y la razón instrumental queda patente en el siguiente pasaje, para el deleite de Adorno: "pero ocurre que, para el camino que ha tomado la argumentación, la técnica de la esponja no es menos importante que la de los medicamentos, aunque la purificación que aquella procura nos beneficie en menor medida, y ésta en mayor grado. Al intentar captar lo compatible y lo incompatible en todas las técnicas con el objeto de adquirir su comprensión. el método las valora a todas por igual, y, en lo que hace a su semejanza, no considera que una sea más ridícula que otras. No concibe que, respecto de la caza, sea más solemne la estrategia militar que la técnica de atrapar piojos, salvo que casi siempre la primera es más pretenciosa. Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican los cuerpos, tanto animados como inertes, es indiferente para ella cuál de los mencionados es el más pomposo; bastará sólo que todo lo que se refiere a las purificaciones del alma quede separado de lo que purifica a las otras cosas. Ahora, si comprendemos al menos lo que quiere, él pretende separar, de las otras cosas, aquello que purifica en el ámbito del pensamiento" (227a-b).

y simple, y empieza la navegación sobre el más complejo. El Extranjero llega hasta a seis definiciones del sofista empleando el método de la *dia-iresis*: primero, un "cazador, por salario, de jóvenes adinerados" (222a-223b); segundo, "mercader de los conocimientos del alma" (223b-224d); tercero, "comerciante al por menor de conocimientos" (224d); cuarto, "fabricante o productor y comerciante de conocimiento" (224e); quinto, "discutidor profesional" (225a-226a); sexto y último, "refutador y purificador del alma" (226a-231c)[834]. Todo parece indicar que, como el ser de Aristóteles, el sofista también *se dice de muchas maneras* (λέγεται πολλαχώς).

Sin embargo, a pesar de la *pluralidad* de frutos que ofrece el método dialéctico, hay una cierta insatisfacción con todas las definiciones conseguidas y, especialmente, con la aparición del término "refutación" en la última: "ves, pues, como se dice verdaderamente que este animal es multiforme (ποικίλον) y que, según el dicho, no se puede capturar con una sola mano (ἑτέρᾳ λῃπτόν)" (226a). No solo este animal "multiforme" que es el sofista remite a esos hombres que vagaban "bicéfalos" (δίκρανοι) por creer que "el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo", como ya vimos en el poema de Parménides en III.4.c, sino que también es interesante, y deviene problemática, la mención a que "no se puede capturar con una sola mano". Esto se puede ver especialmente en la otra lengua que, junto a la griega, Heidegger consideraba como "las dos únicas lenguas filosóficas", la alemana: y es que en el *Begriff* ("concepto") habla justamente el verbo *greifen* ("agarrar"), concebir es atrapar con la mano –"aprehender". *Prendre, c'est comprendre*. Dicho privilegio de la mano llega hasta el *Vorhanden* y el *Zuhanden* de Heidegger en *Ser y tiempo*. Para nosotros, que justamente estamos haciendo nuestra tesis en castellano, este hecho no habla en favor del imperialismo lingüístico del alemán, sino que precisamente plantea una falla insoslayable en esta lengua, pues, tal y como problematizará más tarde Levinas: "presence [is] a letting-itself-be-taken (...) knowledge remains linked to perception and to apprehension and to the grasp even in the concept or the *Begriff*, which retains or recalls the concreteness of the grasp and imitates them (...); synthesis as seizure and assemblage. These metaphors are to be taken seriously and literally. They belong to the phenomenology of immanence"[835]. La dificultad a la hora de "cazar" al sofista está, entonces, indisociablemente unida a la imposibilidad de coger, asir, aferrar, enganchar, pillar, inmovilizar, aprisionar y apoderarse *con la mano* de la "nada", la cual, por su propia naturaleza, siempre se escurre, como quien dice, *entre los dedos*. Esto sin duda da la impresión, comparación con la mayéutica socrática, de que "alguien cree que está diciendo algo (τι λέγειν) sin decir nada (λέγων μηδέν)" (230b). ¿Es quizás demasiado pronto para plantear la pregunta de si es *lo mismo (no) decir nada, que decir "la nada"*? ¿Es lo mismo decir que X *no es*, que expresar el "no-ser"

[834] Cordero (ed.), "Introducción". Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 319. Véase también: 231d-e.
[835] Levinas, "Transcendence and Intelligibility", *Basic Philosophical Writings*, p. 152.

tout court? En consecuencia, el Extranjero y Teeteto ahora se proponen profundizar en la sexta y última de las definiciones del sofista, en el aspecto por el cual aparece como un "contradictor (ἀντι-λογικὸν)" (232b). Ahora bien, este supuesto "maestro de la contradicción" incurre en sí mismo en una auto-contradicción performativa, muy querida tanto para Sócrates como para Platón: los sofistas pretenden contradecir todo, pero, para ese propósito, tendrían también que saber de todo. Sin embargo, eso es imposible. Esta ambición desmesurada –o hipocresía– da al sofista, además, un tinte ridículo según Deleuze: "tel est selon Platon le 'sophiste', bouffon, centaure ou satyre, qui prétend à tout, et, prétendant à tout, n'est jamais fondé, mais contredit tout et se contredit lui-même"[836]. El problema del *Sofista* es propiamente este: o bien "refuta" *cosas que son*, o bien dice *cosas que no son*; ahora bien, *pace* Parménides, el "no-ser" *no es,* y de esta forma, se esconde en un lugar inexpugnable. De esta manera, el sofista se escuda en una porción de la filosofía (la eleática) para hacer algo radicalmente en contra del propósito de la filosofía como ciencia. Esta parte de la filosofía (Parménides) tiene que ser, por tanto, revisada. Dicho al revés, en una especie de silogismo: si el "no-ser" no fuera *en absoluto*, tampoco el sofista podría ser; pero el sofista *es*, por lo tanto el "no-ser" también tiene que ser *de algún modo*. O, como lo pone Heidegger en sus términos, el sofista es la "encarnación andante del μὴ ὄν" (¿cómo Sócrates?) y, de esta forma, desaparece de la puerta principal y "sale por la puerta trasera"[837]. Lo confirmará incluso su más crítico discípulo, Aristóteles: "Platón acertó en cierto modo al decir que la Sofística trataba del No-ente (μὴ ὄν, *non ens*)"[838].

Entonces parece más bien que los sofistas poseen una "ciencia de la opinión (δοξαστικὴν ἐπιστήμην)" (233c) o una *technè* que consiste en "no decir (μὴ λέγειν) ni contradecir (μηδ᾽ ἀντι-λέγειν), sino producir (ποιεῖν) y hacer con una única técnica (τέχνῃ) el conjunto de todas (συνάπαντα) las cosas (πράγματα)" (233d). ¿Cuál es esta particular *technè*? Sin duda tiene que tratarse, para alguien como Platón, de una "técnica (τεχνικώτερον) imitativa (μιμητικόν)" (234b), convirtiendo al sofista en una especie de "hechicero (γόητα) y imitador (μιμητὴν)" (235a), la cual a su vez se desdobla en dos: "estas dos son, por tanto, las especies (εἴδη) de la técnica de la producción de imágenes

836 Deleuze, *Différence et répétition*, p. 88.

837 "The situation now is properly this: the actual existence of non-being has been established and the sophist is thereby, if we may speak this way, the walking incarnation of μὴ ὄν. But precisely here complete perplexity faces us, insofar as the principle indeed remains correct: beings are, non-beings are not. It is telling that Plato emphasizes several times in this context that the sophist has in a certain sense disappeared through a trap door. (…) Thus 'having no εἶδος' of something corresponds to the *σκοτεινόν*, to hiding in darkness. Obviously the sophist can be drawn out of his hiding place, out of the darkness, only if the εἶδος is found for what he is, namely for μὴ ὄν, i.e., only if the meaning of Being is discussed anew. (…) It is not accidental that at the start of the new investigations, where we will search for the εἶδος of μὴ ὄν, where light is supposed to be brought into the darkness of the Being of non-beings, i.e., into the existence of the sophist (…) For now non-being is indeed under discussion, and the question is whether something like that can be seen at all. The question is: what is addressed in the ὄνομα 'μὴ ὄν'?" (Heidegger, *Plato's* Sophist, pp. 279-80).

838 Aristóteles, *Metafísica*, E.2, 1026b, p. 310. Véase también: K.8, 1065a, p. 568. Para un comentario: Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 138-9.

(εἰδωλοποικῆς) que decía, la técnica de la copia (εἰκαστικὴν), y la técnica de la apariencia (φανταστικήν)" (236c). Y es en este preciso instante, motivados y atraídos por las imitaciones, copias y apariencias, que irrumpe en escena la cuestión del "no-ser" (pues todas ellas comparten, como mínimo común denominador, el hecho de que *no son*, desde el punto de vista platónico), dando pie a la sección que más nos va a interesar para nuestros propios propósitos del *Sofista* (236d-261a), y que por tanto merece un análisis más pormenorizado[839]:

> En realidad, bienaventurado joven, estamos ante un examen extremadamente difícil, pues semejarse (φαίνεσθαι) y parecer (δοκεῖν), pero no ser (εἶναι δὲ μή), y decir algo (λέγειν μὲν ἄττα), aunque no la verdad (ἀληθῆ δὲ μή), son conceptos, todos ellos, que están siempre llenos de dificultades, tanto antiguamente como ahora. Pues afirmar que realmente se pueden decir y pensar falsedades (ψευδῆ λέγειν ἢ δοξάζειν ὄντως εἶναι), y pronunciar esto sin incurrir necesariamente en una contradicción (ἐναντιολογίᾳ), es enormemente difícil (236d).

Así pues, la "sección sobre el no-ser" ya empieza recordando, antes que nada, la enorme dificultad que rodea no solo al sofista sino a todos los conceptos que tiene pegados como una lapa: el "semejarse" (φαίνεσθαι) y el "parecer" (δοκεῖν) que, por primera vez se dice, con toda su fuerza ontológica, que "no son" (μὴ εἶναι). Uno de los temas asociados de la obra es, por tanto, el supuesto "no ser" de la "falsedad" (ψεύδος). Este sin duda es un grave un problema para un griego, pues, como ya hemos repetido infinitas veces: el "ser" (εἰμαι), la "presencia" (παρουσία) y la "verdad" como *des-ocultamiento* (α-λήθεια) son "lo mismo" (τὸ αὐτός). Esto es así porque la naturaleza, entendida como el ser de lo ente, solo se des-oculta, se re-vela y se manifiesta desde lo latente cuando *sale a luz diurna* (*Lichtung*) en el presenciarse del presente. ¿Qué hacer entonces con la "falsedad" y la "oscuridad"? ¿En qué quedamos: son o no son? En este sentido, no es baladí que Heidegger diera un curso, precisamente, sobre el *Sofista* de Platón en el semestre de invierno de 1924/5 en la Universidad de Marburg. Sabemos que una cita de este diálogo abrirá apenas dos años más tarde el tratado *Ser y tiempo*, y quizás toda la empresa de recuperación del ser, la diferencia y el no-ser que allí empieza no habría sido posible sin el impulso inicial ofrecido por el Sofista de Platón. Por ejemplo, en este punto, el filósofo alemán dice: "our reflection on ἀληθεύειν has at the

[839] Por esta misma razón, a partir de ahora, y hasta 261a, nos fiaremos más de la traducción de Gredos, que es más atinada por lo que respecta a los conceptos ontológicos y metafísicos de "lo que no es", el "no-ser" y la "nada". Véase, por ejemplo, y para empezar, la nota con la que abre dicha sección la edición crítica de Gredos: "comienza en este punto [237b] la analítica platónica del no-ser, que finalizará en 259d. La fórmula en cuestión es *tò mê* (excepcionalmente, *ouk*) *ón*, que hemos traducido tanto por 'lo que no es' como por 'no ser'" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 375, n. 116). Pero no solo el "no-ser" es *absoluto* en este primer momento, sino que también lo es su otro lado, opuesto y necesario, el del "ser", que tiene, por tanto, tiene un sentido *existencial*, y no *predicativo*. Para este propósito véase también la siguiente nota de Cordero: "en esta primera etapa de la crítica contra Parménides –y a pesar de la violenta oposición de G. E. L. Owen ("Plato on Not-Being")– es indiscutible que Platón asimila el 'ser' a 'existir'" (ibid. p. 376, n. 118).

same time also provided the ground needed to understand why the sophist becomes thematic in the question about the Being of non-beings. That is, insofar as ἀληθεύειν has the sense of the uncovering of beings in their Being, then its opposite, ψεύδεσθαι, distorting, deceiving, is the mode of comportment in which beings are covered over and distorted, the mode in which something shows itself –or 'is'– as something it basically is not. The result is that non-being can be exhibited as being through the factual existence of error and deception. This is the inner connection between ἀληθές and ὄν, and between ψεῦδος; and μὴ ὄν. The task is to draw closer to ψεύδεσθαι in order to gain the ground for presentifying μὴ ὄν itself"[840]. En una palabra: el filósofo tiene la tarea, la misión, de re-velar el ser, mientras que el sofista lo encubre con el no-ser. La relación entre ψεῦδος; y μὴ ὄν es, justamente, el problema de este tratado, y el maestro Parménides había intentado despacharla a su manera:

> Un argumento semejante se atreve a sostener que existe (εἶναι) lo que no es (μὴ ὂν), pues, de otro modo, lo falso (ψεῦδος) no podría llegar a ser (ἐγίγνετο ὄν). Pero el gran Parménides, hijo mío, cuando nosotros éramos jóvenes, desde el principio hasta el fin testimoniaba lo siguiente, tanto en prosa como en verso: 'Que esto nunca se imponga –dice– que haya cosas (εἶναι) que no son (μὴ ἐόντα). Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino' (237a)

Nos topamos aquí, nada más empezar la investigación, con la prohibición de un "maestro" –el cual, como veremos a continuación, también ocupa simultáneamente la posición de un "Padre"–, y cuyo estatuto ya definimos más pormenorizadamente en III.4 como una "renegación fundacional de la nada" en el poema de Parménides. También ya anunciamos entonces que dicha "(re)negación fetichista" (*Verleugnung*) tiene la estructura de un: "*sé muy bien* (que el no-ser debe "ser" *de alguna manera*, pues necesito nombrarlo ni que sea para rechazarlo)… *pero aun así* (decido prohibirlo)". Pues bien, justamente ahora veremos redimida esa intuición original nuestra en el diálogo del *Sofista*, por entonces tan solo basada en una reflexión psicoanalítica anacrónica, pues Platón seguirá exactamente el mismo argumento para acometer la transgresión y el parricidio a Parménides. Heidegger roza en algún punto esta idea, aunque, como ya vimos en III.4, no la desarrolla hasta sus últimas consecuencias: "even someone (like Parmenides) who formulates this negation, i.e., who says non-beings are not, incurs the same difficulty. If he says non-beings are not, he is s peaking against himself. (…) Speaking about μὴ ὄν deprives the speaker of the possibility of his own undertaking. (…) μὴ ὄν is always closed off from logos"[841]. Más sobriamente, señala Cordero: "tanto Parménides como Platón se plantean el problema, a) de la ininteligibilidad

[840] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 152.
[841] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 292.

del no-ser, y b) de la coexistencia de ser y no-ser. Pero, mientras que Parménides privilegió a) y relegó b), Platón se dedicó a b) y descuidó a)"[842].

De esta manera, pregunta el Extranjero: "¿nos atrevemos (τολμῶμέν) a pronunciar (φθέγγεσθαι) lo que no es en modo alguno (μηδαμῶς ὂν)?" (237b). Dos cosas es importante notar aquí. La primera, y más fundamental para nosotros, es el μηδαμῶς, que también se puede traducir por "absolutamente". En la edición crítica de Gredos, Cordero hace una importante aclaración en este punto que vale la pena traer a colación: con este adverbio, Platón se toma la molestia de señalarnos que se va a tratar el "no-ser" *absoluto* de Parménides, esto es, que "no es" *absolutamente*, y es presumible que, a partir de aquí, no lo vuelve a repetir para agilizar la escrita, pero queda presupuesto[843]. Owen, por su parte, ha clarificado definitivamente que aunque aquí, en 237b, empieza un *énfasis* en el sentido "existencial" de μὴ ὄν, que concluirá en 238c, con un análisis de su sentido "predicativo", no se trata de dos *significados opuestos*, sino de dos *usos distintos*[844]. Habiendo hecho esta primera nota ontológica sobre la sucinta frase anterior, pasemos a la segunda, de índole más psicoanalítica. Y es que nótese aquí, de nuevo, el verbo "atreverse" (τολμῶμέν), que remite a que se es plenamente consciente de que se está transgrediendo una prohibición (paterna), que sin embargo *es necesaria para pensar*. Ahora bien, este no es el caso de un vulgar nominalismo, donde la mera "pronunciabilidad" (φθέγγεσθαι) sería cualquier cosa –"posmoderna", como diríamos hoy en día, en el peor de los sentidos–, sino que para un griego de alguna manera denota que tiene que haber alguna "cosa" a la que haga *referencia*, alguna "esencia" detrás del mero "nombre" (ὄνομα). En este sentido, prosigue el Extranjero: "si alguno de los oyentes, sin espíritu de discusión y bromas aparte y con la debida seriedad, después de haber reflexionado, mostrara a qué debe aplicarse este nombre (τοὔνομ) de 'lo que no es' (μὴ ὄν), ¿a qué pensaríamos que lo aplicaría (καταχρήσασθαι), y qué presentaría a quien lo interrogara (πυνθανομένῳ δεικνύναι)?" (237b-c).

---

[842] R. W. Jordan, ("Plato's task in the *Sophist*", *Class. Quart.* 34, 1984, p. 123). Citado en: Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 373, n. 108.

[843] "Hay una aclaración que se impone ya en este pasaje (237b7) y que ha escapado a la mayor parte de los estudiosos: Platón critica la noción corriente del no-ser, que, a sus ojos, fue sistematizada por Parménides. En Parménides, en efecto, en tanto concepto opuesto al de ser –que es absoluto, único y necesario–, el no-ser también 'es' absoluto (es decir: 'no es, absolutamente', 'no es para nada'). Platón se toma el trabajo de recordarnos esta característica al comienzo de su refutación: '¿nos atrevemos a pronunciar lo que no es en modo alguno?' (*tò mêdamôs ón*, 237b7). Pero, un a vez sentado este punto de partida, sus argumentos harán alusión sólo a la noción de lo que no es (*tò mê ón*) (c2, 8; 238a7, b3, etc.). El lector ya sabe que, en esta sección, el no-ser es el no-ser absoluto, y por eso Platón no lo repite a cada instante. Nada más culminar la demostración, hace su aparición una expresión que es sinónima de aquélla: 'lo que no es, en sí y de por sí' (238c10), es decir, considerado en forma absoluta" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, pp. 375-6, n. 116).

[844] "The general syntactic claims will not come into question: we can accept a distinction between the verb's complete and incomplete uses provided we are wary of confusing the first with elliptical occurrences of the second –and this is no longer a matter of syntax. The *Sophist* will turn out to be primarily an essay in problems of reference and predication and in the incomplete uses of the verb associated with these. The argument neither contains nor compels any isolation of an existential verb" (Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, p. 225).

Vuelva a notarse aquí, de nuevo, la extrema "seriedad" con la que el Extranjero está llevando a cabo su parricidio, plenamente consciente de la transcendencia de la transgresión y hasta de sus últimas consecuencias. Ahora bien, en este caso particular es sin duda difícil que algún significado pueda "caer" (καταχρήσασθαι) en el significante –ya que se trata del "no ser"–, o que *algo* pueda "salir a la luz" (δεικνύναι) –pues no hay "nada". Sin embargo, una cosa por lo menos está clara: "lo que no es (μὴ ὄν), no se aplica (οὐκ οἰστέον) a las cosas que son (ὄντων)" (237c). Ya se insinúa aquí la idea, que será fundamental después, de que por lo menos el "no ser" debe de ser algo "diferente" u "otro" que el ser.

Ahora bien, ¿a qué se aplica entonces el nombre de "lo que no es"? Curiosamente, a partir de aquí las ediciones de Alianza y Gredos muestran una sustancial discrepancia en la traducción de 237e: por una parte, "quien no dice 'algo' (μὴ τὶ λέγοντα), no dice nada en absoluto (μηδὲν λέγειν)" (A), mientras que, por otra, "quien dice 'no-algo', no dice absolutamente nada" (G)[845]. ¿De qué estamos hablando, entonces? ¿Cómo traducir "no decir nada" (μηδὲν λέγειν)? ¿Es lo mismo, "no decir algo" que "decir no-algo" (μὴ τὶ λέγοντα)? Recuperamos la pregunta, que antes tan solo hemos insinuado, sobre si es lo mismo "(*no*) decir nada" que "decir *(la) nada*"[846]. ¿Y es tan siquiera factible esta última posibilidad, o es tan solo pensable?[847]. Esta pregunta no es de poca importancia,

---

[845] Sobre la discrepancia entre traducciones de μὴ τὶ λέγοντα, por una parte, el traductor de la edición de Alianza, Casadesús Bordoy, señala: "el adverbio negativo μή podría negar solo el pronombre τι al que precede, con el sentido de 'quien dice no-algo', es decir, 'quien dice nada'. Traducimos, sin embargo, la negación ante el participio λέγοντα, 'quien no dice 'algo", para que la afirmación del Extranjero nos resulte más comprensible. El traductor tiene que enfrentarse al problema de que, en castellano, al contrario que en griego, en la mayoría de expresiones negativas se debe negar dos veces. (…) Traducimos literalmente la expresión οὐδε λέγειν sin añadir nada más, como, por ejemplo, 'no dice nada'. Optamos por respetar la sequedad de la afirmación que intenta resaltar que, si bien la expresión 'no es', se puede pronunciar, 237b, cuando se pronuncia, sin embargo, no tiene significado, es decir, 'ni dice', característica que anticipa la definición de lo que no es como 'indecidible' (238b)" (Platón, *El sofista*, p. 124, n. 99-100). Por otra parte, el traductor de la edición de Gredos, apunta: el análisis de la negación *hasta este momento* demuestra que Platón intenta 'construir' la noción de 'nada' (*mêdén*) a partir de la negación de 'algo' (*ti*), y una etapa intermedia en esta construcción es es la expresión que hemos traducido por 'no-algo' (*mê ti*) (*República*, 478b13, donde el no-ser es definido como *oukh-hen-ti*, 'no-uno-algo'). Tanto Apelt como Cornford advirtieron este detalle, que escapa, por ejemplo, a Diès" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, pp. 377-8 n. 122).

[846] Véase, a este propósito, la maravillosamente clara discusión en: Aubenque, "Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' 'étant' et le 'quelque chose"', *Études sur le Sophiste*, p. 374.

[847] Heidegger, sobre esta cuestión: "accordingly, he who would utter μὴ ὄν, i.e., μὴ τί, 'not-something', must necessarily μεδὲν λέγειν, be 'saying nothing'. Such a person, who utters μὴ ὄν, would, if he understood himself correctly, altogether keep silent. For every λέγειν is, in its very sense, a λέγειν τί, and every λέγειν τί is a co-saying of ὄν and ἕν (…) This means, however, that λέγειν in itself, insofar as it is λέγειν τί, harbors fundamental difficulties for uttering μὴ ὄν. This difficulty must now be thought through to its end; i.e., we must ask what the difficulty residing in λέγειν itself means for διαλέγεσθαι as λέγειν of μὴ ὄν. If we dare to utter μὴ ὄν, then it is evident we are *ipso facto* speaking about something and are co-saying, in the very sense of any saying, along with the 'something', ὄν and ἕν. If, therefore, we are to be able at all to make μὴ ὄν understandable as a potential object of λέγειν, the question arises as to how this λέγειν itself must be constituted in order to make possible a μὴ ὄν λέγειν, i.e., a μὴ ὄν δοξάζειν. Formulated differently, what we are seeking is the ὀρθολογια τοῦ μὴ ὄντος (cf. 239b4), 'the correct way to address non-beings'. This form of posing the question already implies that the first difficulty resides less in the μὴ ὄν than in λέγειν itself, and that every addressing of non-beings as being harbors, structurally, a συμπλοκή (cf. 240cl), an entwining of non-being and Being. Thus non-beings *are*, in some sense or other, if this entwining rightfully exists. If, however, non-beings are supposed to be, whatever that may mean, then obviously the 'non' is used hee in a quite specific sense, one which, prior to Plato

pues de ella depende que podamos "atrapar" al sofista, o que, por lo menos, no se esconda en un lugar inexpugnable: "if we cannot speak about μὴ ὄν, insofar as every λέγειν is a λέγειν τί, then we cannot at all speak against the sophist, because we cannot speak about him at all, if indeed the sophist represents the factual existence of μὴ ὄν itself"[848] –dice Heidegger. Como señala Cordero en una nota: "es difícil conservar en la traducción todos los matices de la expresión *mêdèn légein*. Como observara Bluck, ella significa tanto a) hablar acerca de nada, como b) hablar sin sentido, o c) decir nada"[849]. Pero aun no estamos preparados para responder a esta cuestión.

El Extranjero prosigue: "¿no debe admitirse, entonces, lo siguiente: que, ya que quien dice algo de este modo, en realidad [no] dice nada (λέγειν μηδέν), ha de afirmarse, por el contrario, que ni siquiera dice (οὐδὲ λέγειν) quien intenta pronunciar lo que no es (μὴ ὂν φθέγγεσθαι)?" (237e). Aquí se ve claramente que existe una diferencia en griego antiguo entre "(no) decir nada" (λέγειν μηδέν) y "no decir (nada)" (οὐδὲ λέγειν), por la cual volvemos a la distinción entre los dos tipos de negación tantas veces discutidas: el οὐ fáctico y el μή subjuntivo. Parecida a la diferencia entre la "falta de sentido" (*Sinnloss*) y el "sinsentido" (*Unsinn*) en el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein[850], tendríamos que: "(no) decir nada" (λέγειν μηδέν) significa que el contenido o predicado que uno esperaría está ausente, *no es*, o en su lugar hay una *nada*; mientras que "no decir (nada)" (οὐδὲ λέγειν) implica que ni tan siquiera se ha empezado a abrir la boca, o es *silencio*. Como veremos al final de toda esta tesis, esta será la diferencia que volverá entre el "significante vacío" de Laclau y el "silencio" de la mística, pero por ahora tan solo es importante reconocer que esta problemática ya se encuentra *in nuce* en Platón. El Extranjero retrocede unos pasos atrás para coger impulso: "¿diremos que es posible agregar cualquier cosa que sea (ὄντων) a lo que no es (μὴ ὄντι)?" (238a), a lo que Teeteto corre a asegurar que no, de ninguna manera. Por lo cual se da el salto fundamental: "no intentemos, entonces, aplicar el número (ἀριθμοῦ) –ni la pluralidad (πλῆθος), ni la unidad (ἓν)– a lo que no es (μὴ ὂν)" (238b).

En efecto, ahora empieza una pequeña subsección dentro de la larga disertación sobre el "no-ser" en donde se pretende descartar cualquier relación de este con el "número", pues estaría necesariamente vinculado con el "ser". Por un lado, Platón aquí se muestra claramente influido por los pitagóricos, para quienes, como ya reseñamos en III.2, con la ayuda de Marzoa, el "uno" no representa una *cantidad* continua como para la física moderna, sino más bien una *cualidad*

himself, still lay in the realm of the unknown. Hence what are required here are a revisión of λέγειν and of its sense as well as a revisión of the meaning of the 'non'. But insofar as the 'non' is correlarive to 'saying no', the question of μὴ ὄν is concentrated again again on the λέγειν of μὴ ὄν" (Heidegger, *Plato's* Sophist, pp. 289-90).

[848] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 291.

[849] Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, pp. 378 n. 124.

[850] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Compárese entre: 4.461, 5.4733 y 6.54.

ontológica del "ser" en cuanto a tal: el "uno" es la presencia tanto de "esto" como de "aquello"[851]. Por anexión, lo mismo se puede decir de la "pluralidad", pues esta no es nada más que la suma de "unidades", y se convierte en completamente ininteligible sin estas para los pitagóricos. Por otro lado, en este momento el *Sofista* entronca con el final del *Parménides* donde ya se concluye, como anunciamos antes, que "si lo uno no es, nada es". El problema no es solo que, cuando decimos μὴ ὂν, lo convirtamos en un "ente", sino que también le atribuimos un número: ¿deberíamos decir μὴ ὂν o μὴ ὄντα? O, como lo pone Heidegger, cuyos pasos, Marzoa, en realidad, sigue: "the intending of a μὴ ὄν or of μὴ ὄντα thus necessarily co-intends an ἀριθμός. We have established, however, that an ἀριθμός is an ὄν"[852].

Así, para resolver ahora un problema que hemos ido arrastrando desde el inicio, ¿deberíamos referirnos a nuestro tema como "*lo* que no es" o como "*las cosas* que no son"? Según el Extranjero ambas formulaciones son equivocadas, y por lo tanto *mienten*, pues: "¿de qué modo podría alguien pronunciar por medio de su boca o captar en forma absoluta con el pensamiento las cosas que no son (μὴ ὄντα), o lo que no es (μὴ ὂν), prescindiendo del número (ἀριθμοῦ)?" (238b). Ahora bien, el "número" no es más que la suma de la unidad y la pluralidad, así que para negar su predicación en el "no-ser" es necesario descartar ambas vías. Por una parte, el Extranjero rechaza la pluralidad: "aun cuando hablemos de las cosas que no son (μὴ ὄντα), ¿no intentaremos aplicarles la pluralidad (πλῆθος) numérica (ἀριθμοῦ)?" (238b). Por la otra parte, también se repudia la unidad, correlato simétrico, opuesto y necesario de la pluralidad: "algo que no es (μὴ ὂν), ¿no implica acaso la unidad (ἓν)? (…) Y, no obstante, decimos que no es justo ni correcto intentar agregar lo que es (ὂν) a lo que no es (μὴ ὄντι)" (238c). Cordero lo pone en los siguientes términos: "en esta trilogía *ón (ser)–ti (algo) –hén (uno)* se basa la concepción ontológica desde la cual es criticada –en un primer momento, sin éxito– la presunta 'existencia' del no-ser. 'Ser' es algo determinado, y esa determinación implica la unidad. Se es 'alg-*una*' cosa. 'No-ser', en consecuencia, equivale a negar esta trilogía, lo cual –aceptado el axioma básico– resulta extremadamente difícil"[853]. Con todo esto, aun no hemos aprendido mucho sobre si el "no ser" *es*, o *qué es* (si es que puede *ser*

[851] Casadesús Bordoy nota la misma vinculación con los pitagóricos: "el razonamiento del Extranjero es claro: una vez postulado que el número es, solo puede ser aplicado a las cosas que son, ya sea como unidad, dualidad o pluralidad. A lo que no es no se le puede aplicar ningún número. Estamos ante un planteamiento de origen pitagórico que asocia y vincula el número con una realidad tangible, de tal manera que al uno, al dos, al tres, o a cualquier otro número, le corresponde todo aquello que, sea lo que sea, encaje con esa cantidad. La expresión τὸ μὴ ὂν αὐτὸ χαθ΄ αὑτό, aplicada a lo que no es, causa una cierta perplejidad en tanto que Platón suele utilizar la expresión 'en sí y por sí mismo' positivamente, para expresar con ella la pureza y absoluta independencia del ser de las Formas eternas y suprasensibles. Asimismo, en 258d se menciona el *eidos* o especie de lo que no es" (Platón, *El sofista*, p. 126, n. 103).

[852] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 292.

[853] "No caben dudas de que esta problemática es una obsesión recurrente en los diálogos de Platón, pero es difícil dictaminar hasta qué punto el mismo Platón comparte o critica estos planteamientos" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, pp. 377, n. 120).

"algo"), pero sí que hemos conseguido aprender algunas cosas, al menos, *via negativa*, sobre lo que el "no ser" *no es* (valga la redundancia) –que recuerdan el título de un importante escrito de Derrida "Comment ne pas parler: dénégations"[854]–: no se puede predicar del "ser" ni del "número", y por tanto tampoco de la "unidad" ni de la "pluralidad". Así concluye esta pequeña sección dedicada a la matemática el Extranjero: "¿comprendes, entonces, que no es posible, correctamente, ni pronunciar (φθέγξασθαι), ni afirmar (εἰπεῖν), ni pensar (διανοηθῆναι) lo que no es (μὴ ὂν) –en sí y de por sí–, puesto que ello es impensable (ἀδιανόητόν), indecible (ἄρρητον), impronunciable (ἄφθεγκτον) e informulable (ἄλογον)?" (238c). El Extranjero confiesa, así, que ha caído en una "trampa del lenguaje" –para utilizar la expresión de Casadesús Bordoy– al atribuir al "no-ser" determinados adjetivos, cuando en realidad no es susceptible de *predicación*[855].

No obstante, estos "signos" negativos que recuerdan a los de Parménides sobre el "no-ser" –préstese atención a la ἀ privativa– no nos han aportado más luz, sino que nos han sumido aun más en las tinieblas[856]. Con esta influencia expresa de las palabras del maestro Parménides concluye, por tanto, una sección, que había empezado en 237b, donde lo que se investigaba era el "no-ser *absoluto*", *existencial* y eleático (μηδαμῶς ὂν), y empieza ahora una sección nueva, donde se investigará un "no-ser *relativo*", *predicativo*, como lo *contrario* al ser[857]. Como lo resume bien Laurent: "seul le non-étant relatif, celui qui est 'entrelacé avec l'étant' (240c), a une signification"[858]. O, como

---

854 Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials". Conward y Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, pp. 73-142.

855 Platón, *El sofista*, p. 127, n. 108.

856 Acerca de la influencia de Parménides sobre Platón en este punto, véase Cordero: ""La 'refutación del no-ser' es el rasgo más ortodoxo entre los heredados por Platón de su 'padre Parménides', que aparece también en varios diálogos previos al *Sofista*. Pero como este tema surge, casi siempre, en contextos decididamente sofísticos, no es difícil pronunciarse sobre la valoración precisa de los argumentos que Platón emplea. Ya en el *Eutidemo*, Platón había puesto en boca del sofista que da título al diálogo una refutación del no-ser similar a la expuesta aquí por el Extranjero: decir es 'decir algo', y algo es siempre 'algo que es' (284a); no se puede hacer nada con lo que no es, ni decirlo ni pensarlo (286c). (Y también había hecho exclamar al heraclíteo Crátilo: '¿De qué modo quien habla podría decir lo que no es?', *Crát.*, 429d). Pero en la *República* ('El que conoce, conoce algo que es, pues ¿cómo podría conocer lo que no es?, 476e) y especialmente en el *Teeteto*, estas concepciones son sustentadas por Sócrates. En este último diálogo, en un contexto similar al del *Sofista* (recordemos que este, en la ficción, es la continuación de aquél), Sócrates afirma que quien ve, oye o piensa, ve, oye o piensa algo que es, pues pensar lo que no es, es no pensar (188e-189b). En todos estos casos, la demostración platónica –que no es el caso a analizar ahora– se aparta a menudo de los cánones ortodoxos, y los especialistas no han dudado en hablar de 'argumentos falaces' (cf. R. Kent Sprague, 'Plato's use of fallacy: a study of Euthydemus and some other dialogues', Londres. 1962, págs. XIII, 80-2, 85; y J. Hintikka, 'Knowtedge and its objects in Plato', en *Patterns*…, ed. por Moravcsik, págs. 1-30). Aristóteles, en las *Refutaciones sofísticas*, retoma la mayor parte de estos argumentos (libro IV)" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 382, n. 136).

857 "De todos modos, ha quedado en claro que, en esta sección, con o sin éxito, Platón intentó refutar la realidad de un no-ser absoluto, 'existencial', Así como el ser fue caracterizado por un *ti* unitario (ser es ser algo, es ser 'alg-una' cosa), su negación es la negación de algo que existe (cf. E. Watson Schipper, 'The meaning of existence in Plato's *Sophist*', *Phronesis* 9 [1964], pág. 231, n. 18: *ti* tiene sentido existencial en 237c-239b; cf. También Cornford, pág. 202: 'Se supone que las palabras 'no es' deben significar que aquello sobre lo cual versa la afirmación no existe'). Es decir, en esta sección del diálogo, Platón concibe al no-ser como *lo contrario* del ser (cf. Owen, 'Plato on…' [op. cit. en n. 118], pág. 231, n. 18). En 259a, Platón confiesa que nada se puede hacer ante esta noción, ni siquiera afirmar si ella existe o no" (Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, pp. 382-3, n. 138).

858 Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 66.

señala Cordero: "ya no se trata, como en 237b, de 'pronunciar lo que no es', sino de 'pronunciar *algo sobre* lo que no es'. Esta precisión da por sentado que la discusión girará en torno de un tipo de no-ser que tiene por lo menos la 'realidad' necesaria como para ser objeto de un juicio"[859]. Y, como ya apuntamos en la Introducción §10, ninguna reflexión puede resumir mejor el espíritu de esta tesis. En efecto, la base inquebrantable de esta tesis es la idea de que la sentencia de Parménides (*existencial*), "el no-ser no es", *no representa el fin de la cuestión*, puesto que el hecho de que algo no sea *no dice nada* sobre "aquello" que no es, y *no implica que no se pueda hablar y decir muchas cosas sobre "lo que no es" (predicativamente)*. Sobre este punto, Owen cree exactamente lo mismo: "and this is the point in the *Sophist*: to ascribe not-being to any subject-that is, in this context, to use 'is not' or some negative construction with the verb 'to be' in describing it –does not preclude ascribing some proportion of being to it– that is, saying that it 'is' so-and-so"[860]. Sin embargo, con este giro no nos desprendemos del todo de la *dificultad*: "¿no piensas, sobre la base de lo que ya hemos dicho, que el no-ser (μὴ ὂν) coloca en dificultad (ἀπορίαν) a quien lo refuta, pues, apenas alguien intenta refutarlo, se ve obligado a afirmar, acerca de él, lo contrario (ἐναντία) de él mismo?" (238d).

Ahora podemos ver las profundas razones por las que Heidegger (y Hegel) pudieron llegar a confundir en algún momento al "ser" con el "no-ser" –"el puro ser y la pura nada son lo mismo" [861]–, pues ambos adolecen de un problema parecido por contraposición al "ente", y es que cuando intentamos hablar sobre ellos, inevitablemente los convertimos en una "cosa". De ahora en adelante, de manera análoga al error ontológico que Heidegger descubrió en el olvido de la diferencia entre el ser y el ente, nosotros llamaremos *error metafísico* al similar ocultamiento de la *diferencia entre el ser y el no-ser*, por razones que solo se revelarán plenamente en la sección siguiente sobre Aristóteles, pero ya que se pueden empezar a anticipar aquí: "pues yo, que supuse que lo que no es (μὴ ὂν) no debe participar (μετέχειν) ni de la unidad (ἑνὸς), ni de la multiplicidad (πολλῶν), acabo de enunciarlo (εἴρηκα), no obstante, como uno (ἓν), pues dije 'lo' que no es (τὸ μὴ ὂν). (…) Y del mismo modo había dicho, un poco antes, que él 'es' impronunciable (ἄφθεγκτόν), indecible (ἄρρητον), informulable (ἄλογον)" (238e). Sin embargo, ahora estamos en disposición de comprobar, gracias al marco hermenéutico desarrollado en III.4.b. con la ayuda del psicoanálisis, que dicho *error metafísico* no se trata de un simple "error" fruto de la ignorancia, estupidez o descuido del pensamiento finito humano, sino que se trata de un "error" *estructural* fruto de la *forma* de la "(re)negación fetichista" (*Verleugnung*): *sé muy bien* (que no se puede tratar al "no-ser" como a un "ser", atribuyéndole "entidad" y "unidad") … *y aun así, vamos a hacer como si no*.

[859] Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 383, n. 139).
[860] Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, p. 235.
[861] Heidegger, ¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 106.

En este momento (239b), hay un giro de las tornas entre Teeteto y el Extranjero, y ambos cogen aire para volver al ataque con fuerzas renovadas. Esto es necesario por cuanto parece que "el sofista se ha sumergido (καταδέδυκεν) en un lugar inaccesible (ἄπορος τόπος)" (A 239c). Recordemos que este "lugar inaccesible" en griego antiguo es ἄ-πορος, de donde proviene la palabra *a-poría* (literalmente, "falta de camino, dificultad en el paso, *impasse*"), momento culmen de la mayéutica socrática y de cualquier diálogo de Platón. Si en el poema de Parménides, el camino del "no-ser" era tan *imposible* como *prohibido*, aquí nos encontramos más bien con una *aporía*, una dificultad, oscuridad u obstáculo. Por esta razón, el Extranjero retrocede sus pasos hacia la sexta y última de sus definiciones del sofista, donde ya vimos que era un "productor de imágenes" que manejaba la "técnica de la apariencia" (εἰδωλοποιὸν) (239d). Interesantemente, si antes mencionamos el verbo *greifen* ("agarrar o atrapar con la mano"), como hermanado con el "concepto", en 239e nos encontramos con una mención definitiva a los "ojos", demostrando los dos órganos privilegiados en el pensamiento occidental desde Platón: la mano y el ojo[862]. Y aunque la vista funciona como el modelo sensorial del conocimiento *tout court*, Platón aspira a que veamos las Ideas con los "ojos del alma". Por eso todo lo que se puede ver con los ojos físicos no es más que una "imagen" (ειδω-λον), que en griego antiguo está hermanada con el "aspecto" (εἶδος): "¿luego dices que lo similar (ἐοικός) no es οὐκ ὄντως οὐκ ὂν, si, en efecto, afirmas que no es verdadero μὴ ἀληθινὸν? Pero es (ἀλλ᾽ ἔστι). (…) De este modo, entonces, lo que llamamos 'copia' (εἰκόνα), ¿es (ἐστὶν ὄντως) realmente lo que no es realmente (οὐκ ὂν οὐκ ὄντως)? Es posible que tal entrelazamiento entreteja (πεπλέχθαι συμπλοκὴν) lo que no es (μὴ ὂν) con lo que es (ὄντι), y esto es muy absurdo (ἄτοπον)" (A 240b-c).

Como apunta acertadamente Cordero: "esta frase prefigura la nueva concepción del ser que Platón presentará como consecuencia de su analítica del no-ser: el ser real que deriva de la identidad, y el no-ser relativo que deriva de la diferencia. Sólo con relación a su modelo (en tanto

[862] Sobre la unión del privilegio de la mano y del ojo en el pensamiento occidental hasta Heidegger, véase Derrida: "que veut donc dire Heidegger, et pourquoi choisit-il ici la main alors qu'ailleurs il accorde plus volontiers la pensée à la lumière ou à la *Lichtung*, on dirait à l'œil, ou encore à Pécoute et à la voix (…) Le deuxième fil reconduit à l'écriture. Si la main de l'homme est ce qu'elle est depuis la parole ou le mot (*das Won*), la manifestation la plus immédiate, la plus originaire de cette origine, sera le geste de la main pour rendre le mot manifeste, à savoir l'écriture manuelle, la manuscripture (*Handschrift*) qui montre —et inscrit le mot pour le regard" (Derrida, "La main de Heidegger (Geschlecht II)", *Heidegger et la question. De l'esperit et d'autres essais*, pp. 189, 200). Este privilegio occidental, tanto a la mano como al ojo, no es algo meramente filosófico o ingenuo, sino que tiene las más profundas repercusiones a todos los niveles sociales, tal y como lo resume Bottici: "la clasificación de cuerpos según su sexo, así como la clasificación según su raza, implica, entre otras cosas, la primacía del registro visual. Tal primacía, según Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, es típicamente occidental, en particular cuando se analiza desde la perspectiva de algunas culturas africanas como la yoruba. Como la autora observa en su texto seminal, *La invención de las mujeres*, las culturas yoruba, por ejemplo, confían mucho más en la transmisión oral de la información que en su visualización, y valoran la edad por encima de cualquier otro criterio para el reconocimiento de la hegemonía social" (Bottici, *Manifiesto anarcafeminista*, pp. 44-5). Véase también: Oyěwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*.

ella es diferente de él) la imagen no es ('ser algo es no ser otra cosa')"[863]. 2.500 años de distancia, y aun no estamos tan lejos aun del tránsito que acometerá Heidegger en *Identidad y diferencia*, con una influencia brutal en la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX[864]. Pero la influencia de Platón sobre la época contemporánea no solo se encuentra en la substitución de la *identidad* por la *diferencia* (aunque Platón limite los efectos explosivos de este tránsito a la cuestión del "no-ser", dejando a su pareja, el "ser", *intacta*) sino también, claro está, como señala el final de la cita de Cordero, en la realización de que "la imagen *no es*". Esta reflexión recuerda al cuadro "La traición de las imágenes", donde Magritte pintó una pipa y añadió como subtítulo "Ceci n'est pas une pipe", el punto siendo, obviamente, que la imagen no hace a la cosa, solo es una "re-presentación". Y es en este preciso instante que el Extranjero se ve con fuerzas para asestar el golpe definitivo a Parménides, transgrediendo su prohibición fundacional. Todo lo que hemos dicho hasta ahora no ha sido más que una preparación para este momento:

> ¿Cómo no va a ser insólito? Al menos ves que también ahora, y gracias a este entrecruzamiento (ἐπαλλάξεως), el sofista de muchas cabezas (πολυκέφαλος) nos obligó a admitir, a pesar nuestro, que lo que no es (μὴ ὂν), en cierto modo (πως), es (εἶναί) (240c).

Dos cosas por lo menos son apasionantes y de suma importancia en esta sentencia. La primera es que ya nos habíamos topado con la metáfora de los hombres "bicéfalos" (δίκρανοι) en el poema de Parménides, y con la del animal "multiforme" (ποικίλον) más arriba en el 226a del *Sofista*, y ahora nos encontramos con la análoga metáfora del sofista de "muchas cabezas" (πολυκέφαλος). Claramente es una constante que se repite desde Elea hasta Atenas, de los pre-socráticos hasta los (post-)platónicos, y es la idea de que habría algo de "policéfalo" o de "multiforme" en aceptar que tanto el ser como el no-ser "son", *de alguna manera*. Dicha metáfora remite obviamente a la mitología de la Hidra de Lerna, un monstruo acuático ctónico con forma de serpiente y una pluralidad indefinida de cabezas, que Hércules derrotó a espada y fuego en el segundo de sus Doce Trabajos, y no sin mucho *trabajo* (valga la redundancia), pues poseía la cualidad de crecer dos cabezas por cada una que se le cortaba. Tampoco está de más traer a colación a Cerbero, el perro de tres cabezas del dios Hades que protegía el Inframundo[865], asegurando que los muertos no pudieran salir, y que los vivos no pudieran entrar –y ocupando,

863 Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 387, n. 145).
864 Heidegger, *Identidad y diferencia.*
865 De hecho, Hesíodo trata a ambos juntos en la Teogonía, pues los dos eran hijos de Tifón y Equidna: "uno extraordinario que no se puede nombrar, el salvaje Cerbero, el perro de broncínea voz de Hades, de cincuenta cabezas, insaciable y feroz; en tercer lugar, engendró a la perversa Hidra de Lerna, a la que crió la diosa Hera, de blancos brazos, intensamente irritada contra el fuerte Heracles. A ella la mató el hijo de Zeus, el Anfitriónida Heracles, con su despiadado bronce, con ayuda del belicoso Yolao, protegido de Ares, por razón de la rapaz Atenea" (p. 48, v. 310-20).

por tanto, una posición ambigua y ambivalente justamente en la línea de demarcación entre el ser y el no-ser. ¿Qué hay, entonces, en la metáfora de lo "policéfalo" que la hace tan atractiva para referirse a nuestro tema desde antaño? Se podría decir que las tres cabezas de Cerbero recuerdan a los tres caminos de Parménides: Veltesta (cabeza izquierda), la vía del no-ser, tanto prohibida como imposible; Drittesta (cabeza derecha), la vía del ser, único camino hacia la Verdad; y Tretesta (cabeza central), la línea regresiva de los "hombres, ignorantes, sordos y ciegos, gentes sin juicio que vagan errantes, estupefactos, pues creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo". No por casualidad, también, la Hidra se convertirá a lo largo del siglo XIX en el símbolo del movimiento obrero revolucionario. Andre Ure, por ejemplo, el filósofo de las manufacturas de Oxford, llamó al aplastamiento de una huelga de hilanderos en Stayleybridge (Lancashire) un "prodigio hercúleo" que "había estrangulado la Hidra del desgobierno". Desde entonces, "the hydra became a means of exploring multiplicity, movement, and connection, the long waves and planetary currents of humanity"[866].

En la Edad Contemporánea veremos cómo esta analogía no es casual, y proviene de la vinculación entre el pueblo y el no-ser –y por lo tanto, de la aristocracia o la oligarquía con el ser– que ya se origina aquí con Parménides y Platón. Como veremos, lo que caracteriza a un pensador reaccionario como Bonald es la experiencia de que "je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant", donde este par oposicional "son las antítesis del bien y el mal, Dios y el demonio" y, uno podría añadir, a la retahíla de Schmitt, la dictadura y la democracia[867]. Y, para cuadrar el círculo, para la vinculación del sofista con el diablo, nos podemos remitir a Deleuze: "tout le platonisme est construit sur cette volonté de chasser les phantasmes ou simulacres, identifiés au sophiste lui-même, ce diable, cet insinuateur ou ce simulant, ce faux prétendant toujours déguisé et déplacé. (…) Héraclite et les sophistes font un vacarme d'enfer"[868]. Por esta necesaria vinculación entre los "monstruos de muchas cabezas" y el no-ser (y el pueblo y la democracia), la Hidra y el Cerbero se convertirán en los dos grandes héroes de esta tesis, y no así Hércules, que no representa más que el mito apolíneo del Ser Único que se dedica a cortar la pluralidad de cabezas (y por tanto la posibilidad de *logos* distintos y la diversidad de "lógicas").

El segundo elemento fundamental de la cita anterior es, como no, la primera formulación de la frase "lo que no es, en cierto modo, es", que por toda su trascendencia para nuestro tema vale la pena transcribir entera: τὸ μὴ ὂν εἶναί πως. Las expresiones "no ser" y "existe" solo las

[866] Linebaugh y Rediker, *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, pp. 4, 6.
[867] Schmitt, "Contribución a la filosofía política de la contrarrevolución (De Mesistre, Bonald, Donoso Cortés), *Teología política*, IV, p. 50.
[868] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 166.

habíamos visto juntas en el caso del atomismo de Leucipo y Demócrito en III.7.f en un primer momento de la transgresión parmenídea, pero ahora la vemos confirmada definitivamente por Platón para los siglos que vendrán, a pesar de la animosidad que siempre existió entre ambas tradiciones. Si en el caso del atomismo todo giraba en torno a la expresión "no ser ni más ni menos que (el ser)", en este caso todo depende enteramente de una sola palabra: πως. ¿Qué significa? Este adverbio quiere decir: "de algún modo, casualmente, poco más o menos; quizás"[869]. *Prima facie*, una primera forma de entender la aparición de πως, la más evidente, sería como un intento por parte de Platón de expresar dudas, reservas, inseguridad, vacilación, titubeo y prudencia frente a la transgresión de los principios eleáticos. Por un lado, la formulación tajante de la frase "el no-ser es", sin el "de algún modo", parecería que expresa una contradicción demasiado flagrante como para aguantar cualquier tipo de investigación dialéctica. Por otro lado, si lo que se va a ejecutar es, *precisamente*, un "parricidio", tiene sentido que Edipo o Hamlet *duden* en el momento justo antes de asestar el golpe final. (En realidad, el primero nunca dudó porque *no sabía* que Layo era su padre, mientras que el otro sí dudó con su tío Claudio porque *sí sabía* lo que tenía que hacer para vengar a su padre).

No obstante, si somos más generosos hermenéuticamente y le atribuimos a Platón la plena conciencia de todo lo que está haciendo, la elección de la palabra πως aguantaría aun otra interpretación, (me)ontológicamente más profunda. "De algún modo" significaría entonces que se está abandonando el "modo" de pensar de *lógica* tradicional (la de la identidad), y se está entrando en terreno desconocido, en pos de "algún (*otro*) modo" de pensar, quizás más *ambivalente*, aunque igualmente válido, como se señala[870]. Platón aun no tiene un nombre para este otro modo de pensar, pero nosotros lo hemos llamado, con la ayuda del psicoanálisis, "renegación fetichista" (*Verleugnung*), que tiene la estructura de un "sí… pero no". En cualquier caso, para el modo de pensar (*lógico*) aun absoluto de Platón, dicha estructura ambivalente aun significa necesariamente una "técnica del engaño" (τὲχνην ἀπατητικὴν), por la cual se entra en una larga disquisición sobre la "falsa opinión" (ψευδῆ δοξάζειν) (240d):

> EXTR. –El pensamiento falso (ψευδὴς δόξα) es el que piensa (δοξάζουσα) lo contrario (τἀναντία) de lo que es (οὖσι), ¿o qué?
> TEET. –Lo contrario.
> EXTR. –¿Afirmas, entonces, que el pensamiento falso (ψευδῆ δόξαν) piensa (δοξάζειν) lo que no es (μὴ ὄντα)?
> TEET. – Necesariamente.

869 Pabón, *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*, p. 524.
870 Esta, por cierto, es un tipo de lógica que se ha desarrollado recientemente bajo el nombre de "paraconsistencia" o "dialeteismo", Véase, a este respecto, el enorme trabajo de Priest: *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality; One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*.

> EXTR. –¿Él piensa (δοξάζουσαν) que lo que no es (μὴ ὄντα), no existe (μὴ εἶναι), o que de algún modo (πως) existe (εἶναι) lo que de ningún modo es (μηδαμῶς ὄντα)?
> TEET. –Es necesario que lo que no es (μὴ ὄντα), exista (εἶναί) de algún modo (πως), si alguien piensa algo falso (ψεύσεταί) respecto de algo, aunque sea poco.
> EXTR. –¿Y qué? ¿No pensará (δοξάζεται) que de ningún modo es (μηδαμῶς εἶναι) lo que existe completamente (πάντως ὄντα)?
> TEET. –Sí.
> EXTR. –Y esto es falso.
> TEET. –Lo es.
> EXTR. –Y, se me ocurre, un discurso (λόγος) sobre eso mismo será así considerado falso (ψευδὴς), tanto cuando afirme que lo que es (ὄντα), no es (μὴ εἶναι), como cuando diga que lo que no es (μὴ ὄντα), es (εἶναι) (240d-241a)

En este profundo pasaje podemos ver como se hallan entremezcladas dos cuestiones en realidad distintas que son consideradas "lo mismo" desde el punto de vista platónico: por un lado, la existencia de la falsedad y, por otro, el ser del no-ser. Givone las mexcla de manera sucinta: "lo falso 'es'. Lo falso es en tanto no-ser que participa del ser: no es cierto que lo falso no pueda pensarse ni decirse ya que, en el pensamiento, lo otro de aquello que el pensamiento piensa según la verdad"[871]. De la misma manera que para Heidegger es un *error*, hasta cierto punto *inevitable*, convertir al ser en un ente cuando empezamos a hablar de él, Platón aquí también se da cuenta que es igualmente *imposible* no tratar al "no-ser" como a un ser más en cuanto abrimos la boca sobre él. Y, si Heidegger llamó a lo primero como "diferencia ontológica" (entre el ser y el ente), nosotros vamos a llamar, como ya hemos dicho antes, a la otra "*diferencia metafísica*", por razones que solo se harán plenamente conscientes en la siguiente sección, sobre el método de la *dia-iresis* en Aristóteles. Por ahora, valga solo la pena reconocer que, por la propia estructuración del lenguaje, "a menudo estamos obligados a unir lo que es (ὂν) a lo que no es (μὴ ὄντι), aun cuando acabamos de convenir en que esto es completamente imposible" (241b). Y es en este preciso instante, que se acomete el segundo golpe, definitivo, a los principios de la escuela de Elea. Si ya hemos introducido en un primer momento que "lo que no es, en cierto modo, es", ahora estamos ya en disposición ejecutar el parricidio a Parménides:

> Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio (πατραλοίαν). (…) En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre (πατρὸς) Parménides y obligar, a lo que no es (μὴ ὂν), a que sea (ἔστι) en cierto modo (πῃ), y, recíprocamente, a lo que es (ὂν), a que de cierto modo (πῃ) no sea (οὐκ ἔστι) (241d)

[871] Givone, *Historia de la nada*, p. 64.

¿Cómo? Por fin llegamos al momento que tanto habíamos esperado, y por el que tanto nos habíamos preparado, el del "parricidio" (πατραλοίαν), y sin embargo ahora no podemos sino recibirlo con un cierto estupor. ¿Por qué Platón aquí parece que deja a un lado el lenguaje sobrio, la investigación serena y la (auto-)crítica despiadada, y experimenta una suerte de "regresión infantil" hacia unas leyes de parentesco familiares mítico-primitivas con relación a Parménides? Por una parte, aquí se ve redimida nuestra hipótesis, ya anunciada en III.10.b a propósito de la χώρα en el *Timeo* de Platón, de que la *"filosofía" es el sueño, la fantasía autogenética, de que los hombres puedan dar a luz a hijos, única y exclusivamente mediante la Palabra (el* logos*), sin pasar por ~~la mujer~~, en una sucesión patrilineal infinita de maestros y discípulos*. Sin embargo, aunque esto nos proporciona el marco *positivo* dentro del cual hay que encuadrar la referencia a Parménides como a un "padre" (πατρὸς), esto no basta para solucionar la cuestión *negativa* del "parricidio" (πατραλοίαν), que tantas toneladas de desconcierto como de comentarios ha provocado desde antaño. Nótese que es justo cuando el "parricidio" aparece, que es para ser *(re)negado*. Como señala Derrida, el Extranjero "se défend d'être parricide par *dénégation*"[872]. Y vuelva a notarse aquí la reaparición de nuestra vieja querida amiga, la "(re)negación fetichista" (*Verleugnung*) del "sé muy bien… (que estoy cometiendo un parricidio), pero… (por favor, Teeteto, ¡no te atrevas a llamarme parricida!)". ¿Por qué parece que Platón aquí *se infantiliza* en una especie de rebeldía sin causa contra un padre presuntamente autoritario? Sin duda lo primero que notamos es que hay un claro paralelismo entre el gesto "parricida" del Extranjero frente a Parménides en el *Sofista* de Platón, y el "mito de Edipo". Y no solo esto, también nos encontramos con una analogía con ese "Nadie" (Οὔτις) que es el Ingenioso Ulises, que ya trajimos a colación más arriba al tratar el *Hipias Menor*. Esta similitud ya es reconocida por Deleuze, a propósito, justamente, de la cuestión del "no-ser", entre: "OEdipe, et sa manière de ne pas en finir avec le Sphinx (seconde puissance de l'énigme) [et] la révélation de l'Être comme correspondant à la question, qui ne se laisse pas réduire au questionné ni au questionnant, mais les unissant dans l'articulation de sa propre Différence : μὴ ὄν qui n'est pas non-être ou être du négatif, mais non-étant ou être de la question (tel Ulysse, et la réponse 'Personne', troisième puissance qui est celle de l'Odyssée philosophique)"[873]. ¿Qué hacer con este *Extranjero-parricida-Edipo-Ulises-Nadie*?

La mención de la palabra "parricidio" (πατραλοίαν) nos obliga, de nuevo –como en el caso de la "renegación fetichista" (*Verleugnung*) en el poema de Parménides en III.4.b– a recurrir a la interpretación psicoanalítica. Esto no es un capricho nuestro, ni la imposición de un marco exterior al texto, sino que nos ha conducido hasta aquí el descubrimiento del esquema edípico en una lectura atenta del *Sofista* de Platón. Pues bien, hacia el final de *Tótem y Tabú*, Freud se ve obligado

[872] Derrida et Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, p. 13.
[873] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 253.

a postular "una hipótesis que puede parecer fantástica, pero que presenta la ventaja de reducir a una unidad insospechada series de fenómenos hasta ahora inconexas"[874]. ¿De dónde procede la supuesta comunidad fraternal entre hermanos que parece caracterizar a las tribus totémicas? Freud se ve forzado a especular, *pace* la teoría darwiniana, "la existencia de un padre violento y celoso que se reserva para sí todas las hembras y expulsa a sus hijos conforme van creciendo"[875]. Es evidente que Freud está aquí pensando en *Cronos*, pero nosotros vamos a llamarlo ahora *Parménides* para nuestros propósitos filosóficos. En efecto, el Ser Único del *perverso* Parménides excluye –en realidad, *reniega*– de todo "lo que no es" en su poema, de manera análoga al padre, tan envidado como temido, de *Tótem y tabú*. Freud sigue especulando: "los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre, y devoraron su cadáver, poniendo fin a la existencia de la horda paterna"[876]. ¡Y ay! ¿No es acaso esto lo que acaba de hacer también el Extranjero en el *Sofista* de Platón?

"De este modo es como la conciencia de la culpabilidad del hijo engendró los dos tabúes fundamentales del totemismo, los cuales tenían que coincidir, así, con los dos únicos crímenes que preocupaban a la sociedad primitiva"[877]. Hay que entender por estos dos tabúes, obviamente, los característicos del "complejo de Edipo": matar al padre y acostarse con la madre –aunque ahora a nosotros aquí solo nos interese el primero de estos imperativos. De esta manera, llegamos a la conclusión de que *el "parricidio" en el* Sofista *de Platón tiene el mismo estatuto en filosofía que el "complejo de Edipo" en antropología*. Si con la historia de "Ulises y las sirenas" o de Circe en la *Odisea*, Homero quería enseñar a los griegos como se iba a pasar de una sociedad mítica matriarcal a una patriarcal basada en el ingenio o la "razón instrumental"[878], Platón sigue aquí los pasos de su tan querido maestro, al mostrar, específicamente para esta "comunidad de filósofos" de nuevo cuño, el tránsito de una forma de pensar *perversa* –basada en la "renegación fetichista" (*Verleugnung*) del "no-ser" en el poema de Parménides– a la "represión neurótica" (*Verdrängung*) "normal" del asesinato *edípico* al padre. Dicha transición tendría que darse, por tanto, en los términos magníficamente resumidos en un gráfico por Fink en su *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Practice*[879]:

---

874 Freud, *Tótem y tabú*, p. 184.
875 Ibid. Más aun: "el psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal, se celebre con una fiesta su sacrificio, y que después de matarlo se lamente y llore su muerte. La actitud afectiva ambivalente que aun hoy en día caracteriza al complejo paterno en nuestros niños, y perdura muchas veces en la vida adulta, se extendería, pues, también, al animal totémico, considerado como una sustitución del padre" (ibid.).
876 Ibid. p. 185.
877 Ibid. p. 186.
878 "Algo de esto aflora en la derrota de la diosa hetaira [Circe] de la Odisea, mientras que el matrimonio preparado con Penélope, literariamente más reciente, representa un escenario posterior de objetividad de las instituciones patriarcales (Adorno y Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, p. 84).
879 Fink, *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*, p. 176.

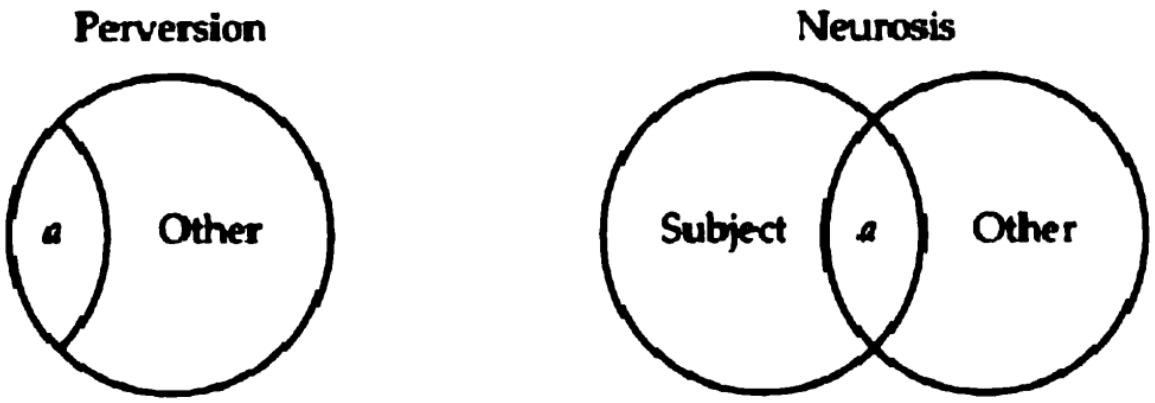


Figure 9.1

No por casualidad, entonces, el Ser Único de Parménides tenía que ser una "esfera" (σφαίρος) bien "redonda" (εὐκύκλου). Pues solo en el caso del perverso –y en esto se asemeja a las sociedades mítico-primitivas totémicas– el Sujeto coincide con el Otro, y la Ley se confunde con uno mismo en un único círculo, y es solo con la introducción de la neurosis, con la "civilización" (Platón), que ambos consiguen desdoblarse. En realidad, si lo pensamos por un momento, tiene sentido que la historia de la filosofía empezara (con Parménides) con la posición subjetiva de la "perversión", replicando por tanto también la ontogénesis del niño, de quien Freud asegura en sus *Tres ensayos sobre teoría sexual*, que empieza siendo "polimórficamente perverso"[880], y solo después se introduce la ambivalencia propia del "complejo de Edipo". ¡Nótese como en esa brillante expresión de Freud no solo se confirma nuestra hipótesis sobre la "perversión", sino que también vuelve la Hidra de "muchas cabezas" (πολυκέφαλος) que antes se atribuía al *Sofista* de Platón! Que la cuestión del "parricidio" debía de estar botando desde antaño –y lo único que hace Platón es trasplantarla a esta nueva "comunidad" que es la *filosofía*– lo sabemos no solo por las elucubraciones de Freud en *Tótem y tabú*, sino por la continuación de esta línea de investigación, hacia el final de su vida, en *Moisés y la religión monoteísta*. Allí Freud postula que no puede tratase de una casualidad que Moisés, ese *egipcio*, muriera "de viejo" poco después de descender de la montaña con las tablas de la Ley en el desierto del Sinaí. Antes bien, los más probable es que el pueblo judío lo *matara*: "el destino enfrentó al pueblo judío con la gran hazaña, la criminal hazaña de los tiempos primitivos –el parricidio– pues le impuso su repetición en la persona de Moisés, una eminente figura paterna"[881]. Esta interesante línea de investigación abierta por Freud, que sugiere que en el fondo y "origen" de cualquier comunidad no se encuentra tanto un "deseo de estar juntos" o un "contrato social"

[880] Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, p. 71.
[881] Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, p. 118.

positivos, como un "asesinato grupal originario", cuya represión funda y asienta a la sociedad en el "secreto", culminará más tarde con *La violence et le sacré* de Girard[882].

En cualquier caso, nosotros hemos descubierto que esta misma lógica se aplica en el caso de esta extraña "comunidad" (patriarcal) que también representa la *filosofía*, donde también nos encontramos con un Padre perverso que "reniega fetichistamente" (*Verleugnung*) de todo "lo que no es" mediante una "prohibición" (Parménides), y un Edipo parricida que *lo mata*, asentando la comunidad en la "represión neurótica" (*Verdrängung*) de ese "asesinato originario" (Platón). Sea como fuere, lo que más nos interesa a nosotros ahora es como, no por casualidad, lo que sigue al asesinato edípico al padre totémico en el *Sofista* de Platón es una *fiesta*: "una fiesta es un *exceso* permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una *prohibición*. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la *alegría* es producida por la *libertad* de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente *prohibido*"[883]. Y de la misma manera, lo que seguirá al "parricidio" de Parménides en el *Sofista* de Platón será también una fiesta: *la fiesta de la diferencia*[884]. La diferencia/alteridad, antaño enjaulada por Parménides bajo tan solo una de sus formas –la "negación" en el sentido de la oposición/contrariedad en la expresión "*no*-ser"– es por fin liberada. Derrida es el único en rozar de alguna manera esta idea en la analogía entre Ulises, Edipo, Sócrates y el Extranjero sobre el mínimo común denominador, como no, de la *escritura*:

> La 'métaphore' scripturale intervient donc chaque fois que la différence et la relation sont irreductibles, chaque fois que l'alterité introduit la détermination et met un système en circulation. Le jeu de l'autre dans l'être, Platon est constraint de le designer comme écriture dans un discours qui se voudrait parlé en son essence, en sa vérité, et qui pourtant s'écrit. Et s'il écrit s'écrit *à partir de la mort de Socrate*, c'est sans doute pour cette raison profonde. À partir de la mort de Socrate, c'est-à-dire aussi bien, ici, du parricide du *Sophiste*. Sans l'interruption violente, contre la venérable et paternelle figure de Parménide, contra sa thèse de l'unité de l'être, sans l'intrusion irruptive de l'autre et du non-être, du non-être comme autre dans l'unité de l'être, l'écriture et son jeu n'auraient pas été nécessaires. L'écriture est parricide. Est-ce un hasard encore si, pour l'Étranger du *Sophiste*, la nécessité, la fatalité du parricide (…) est la condition de possibilité d'un discours sur le faux, l'idole, l'icône, le mimène, le phantasme, 'et des arts qui se n'occupent'? Et donc de l'écriture?[885].

"La escritura (en sí misma) es parricida". Un doble parricidio, en este caso: por un lado, el de Sócrates a manos de los sofistas (primero, y de Platón, después) y, por el otro, el de Parménides por parte del Extranjero en el *Sofista* –que Derrida magníficamente entrelaza aquí mediante el

[882] Girard, *La violence et le sacré*.
[883] Freud, *Tótem y tabú*, p. 186.
[884] Ibid. p. 183 (las cursivas son mías).
[885] Derrida, "La pharmacie de Platon", *La Dissémination*, p. 204.

mínimo común denominador de la escritura. Única y exclusivamente en este sentido (y solo en este) se puede considerar aquí que *Platón representa el "principio" de la historia de la metafísica occidental* –siempre que por este principio no se entienda su "origen", como ya hemos visto. Si la *filosofía* occidental es esa "comunidad" que se cohesiona a partir del asesinato de Sócrates a manos de los sofistas en Atenas, la *ontología, en particular, se asienta a partir del parricidio (imaginado) de Parménides por parte de Platón en el* Sofista. Que Sócrates (casi) no hable en este diálogo, y que su antaño incuestionable protagonismo sea sustituido por el de un Extranjero, es una forma de *matarlo, abandonarlo y superarlo* (y, junto al maestro, también su "teoría de las Ideas" de juventud que, aunque no fuera formulada por el propio Sócrates, tuvo que ser desarrollada por Platón como su necesario pre-requisito). Dicho tránsito es sin duda necesario e imprescindible, pues Platón pretende enseñar con su diálogo, así como Sócrates mostró con su propia vida, que "filosofía" es, fundamentalmente, *matar al padre* –es decir, sustituir la *autoridad contingente* del procreador por una *autoridad racional* autónomamente elegida. Si en esta tesis adoptamos como misión, en conjunción y en paralelo nuestra temática del "vacío", el revelar la profunda estructura psicoanalítica de la "filosofía" –fetichismo del Ser Único, renegación perversa de la nada, sucesión patrilineal entre maestros y discípulos, etc.– no es más que con la intención deliberada y expresa de *des-neurotizar el pensamiento*. Como veremos, el vacío juega aquí la misma función *terapéutica* que el propósito de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*: "what is your aim in philosophy? –To show the fly the way out of the fly-bottle"[886]. Como sabemos gracias al psicoanálisis, el inconsciente se expresa siempre mediante "dobles negaciones" –que representan el síntoma incuestionable de que un pensamiento ha conseguido traspasar la *censura*–, como cuando el Extranjero le pide a Teeteto que por favor *no le llame* "parricida". Como en el artículo de Freud sobre "La negación", ya citado, en psicoanálisis nos tomamos la libertad de sustraer el "no", y quedarnos tan solo con la sentencia afirmativa. De esta manera ahora el Extranjero recapitula, en un alarde de ambivalencia: "por eso hay que osar enfrentarse ahora al argumento paterno (πατρικῷ λόγῳ), o dejarlo por completo tal como es si algún escrúpulo nos impide hacerlo" (242a).

Por otra parte, este breve *ex cursus* sobre la analogía entre el "parricidio" y el "mito de Edipo" era absolutamente necesario también por cuanto sin él se haría del todo ininteligible que, tras pasar por un breve momento de "impotencia" (ἀπειρηκὼς), "temor" (φοβοῦμαι), "locura" (μανικὸς) y "peligro" (παρακινδυνευτικοῦ), se retome el hilo con el análisis, justamente, de los "mitos" (μῦθόν) presocráticos que, "como si fuésemos niños" (παισὶν), algunas veces dicen que todas las cosas son tres, dos o uno (242c). La "regresión infantil" se consuma aquí completamente, y encontramos todos sus elementos característicos: la ambivalencia frente a la Ley paterna,

[886] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 309, p. 110.

bordeando la angustia, la *manía* y la psicosis, el regreso a una etapa previa (presocrática), así como la vuelta al *mythos*. Tal y como señala Derrida: "ce parricide, qui ouvre le jeu de la différence et de l'écriture, c'est une decisión effrayante. Même pout un Étranger anonyme. Il faut des forces surhumaines. Et il faut risquer la follie ou de passer pour le fou dans la société sage et sensée des fils reconnaissants"[887]. Instalados en ese plano de la conciencia, como en la *tetractys* pitagórica, es imposible de dilucidar si tienen razón los que dicen que todo es Cuatro (Empédocles), Dos (Heráclito) o Uno (Parménides). Dicha "regresión infantil" dura poco, sin embargo, y se corre a clausurarla por arriba, expresando la superioridad metodológica de la *dia-logía* platónica (el *logos* adulto) frente a al dogmatismo presocrático (el *mythos* infantil). (Nótese que esta división no la habíamos encontrado antes y que es, por tanto, Platón, quien parte la historia de la filosofía así para sus propios intereses).

De esta manera, confiesa el Extranjero: "cuando yo era joven (νεώτερος), creía comprender claramente cuando se hablaba (ἀκριβῶς ᾤμην συνιέναι) de esto que ahora nos tiene de mal traer (ἀπορούμενον), el no-ser (μὴ ὄν). Pero ves hasta qué punto estamos ahora en dificultades (ἀπορίας) acerca de él" (243b). De nuevo vuelve a aparecer la tan repetida *aporía*, y de nuevo el diálogo vuelve a dar un vuelco y se giran las tornas. Ahora, "primero debe analizarse lo que es (ὂν)" (243d). Este giro dialéctico no puede sorprendernos, pues ya hemos repetido en innumerables ocasiones que la investigación sobre el "no-ser" no es una empresa escolástica u ociosa, sino que tiene que preparar una nueva concepción del ser mismo (y viceversa). O, tal y como señala Cordero: "en el *Sofista* se replantea el problema de la estructura del ámbito de las Formas y se reivindica la 'existencia' del no-ser, lo cual implica una nueva concepción del ser"[888]. Owen, por su parte, llama a esta "promesa de iluminación conjunta", promovida por el emparejamiento estable del ser y del no-ser a lo largo de todo el diálogo, "the Parity Assumption", y así la vamos a llamar también nosotros a partir de ahora, en una expresión que vamos a hacer nuestra[889]. O, como lo pone Givone en términos más continentales en su magnífica *Historia de la nada*: "la nada, sombra del ser, su revés simétrico, su opuesto complementario, acompaña necesariamente al ser"[890]. En búsqueda de esta nueva concepción del ser, pues, se procede entonces a una crítica despiadada a las posiciones monistas, dualistas y pluralistas de las filosofías presocráticas, que terminan por conducir a la análoga y célebre *aporía* sobre el "ente" con la que Heidegger abre *Ser y tiempo*, y que ya hemos traído a colación alguna vez: "puesto que nosotros estamos en un aprieto (ἠπορήκαμεν), mostradnos en forma adecuada qué queréis manifestar cuando mencionáis lo que es (ὂν). Es evidente que se trata

[887] Derrida, "La pharmacie de Platon", *La Dissémination*, p. 205.
[888] Cordero (ed.), "Introducción". Platón, *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, p. 316.
[889] Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 229-30.
[890] Givone, *Historia de la nada*, p. 10.

de algo que vosotros conocéis desde hace mucho, y que nosotros comprendíamos hasta el momento, pero que ahora nos pone en dificultades (ἠπορήκαμεν)" (244a). Si se tratara del período de juventud de Platón, este diálogo bien podría terminar aquí, habiendo llegado al punto de *aporía* socrática; sin embargo, como nos encontramos muchos años después, en el período de madurez, es importante suturar la aporía por arriba para seguir avanzando, y concluir de esta manera: "si bien nuestro examen no ha sido exhaustivo lo que hemos dicho es suficiente respecto de quienes se ocuparon en detalle del ser y del no-ser (ὄντος τε πέρι καὶ μή). Ahora debe examinarse a los que se expresaron según otro punto vista, con el objeto de aprender, gracias a todos, que decir qué es el ser no es más accesible que el no-ser (ὂν τοῦ μὴ ὄντος)" (245e).

Es entonces cuando se enuncia la famosa "gigantomaquia sobre el ser" (γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας) (246a), que también Heidegger pretendía resucitar en la Modernidad con *Ser y tiempo*. Se recuerda aquí a la "inmensa guerra" (ἄπλετος μάχη) (246c) que los nuevos dioses mantuvieron con los Titanes y los Gigantes, tal y como se relata en la *Teogonía* de Hesíodo. Y la primera batalla de esta guerra gigantesca es la que tuvo lugar, necesariamente, entre materialistas (los cuales creían solo en los cuerpos visibles) e idealistas (quienes pensaban lo mismo sobre las formas invisibles). Tengamos en cuenta que, del primer campo, no solo forman parte los atomistas Leucipo y Demócrito, sino también los sofistas como Protágoras o Antístenes, tal y como ya vimos en III.7.n. En este caso, la refutación parece clara: si, para ellos, "todo (πᾶν) lo que no se puede apresar con las manos (μὴ δυνατοὶ ταῖς χερσὶ συμπιέζειν), no existe en absoluto (οὐδὲν παράπαν ἐστίν εἰσίν)" (247c), ¿qué hacemos con el alma, las virtudes y los vicios, la inteligencia y virtud? Nótese aquí por lo menos dos cosas interesantes: una, que toda la argumentación de la refutación depende del supuesto de un "alma inmortal" y, por tanto, *invisible*; y dos, cómo vuelve la problematicidad del "atrapar", en este caso dirigida en particular contra los materialistas, para quienes, como se dice, *es* –un "concepto" (*Begriff*)– solo aquello que se puede "agarrar con la mano" (*greifen*). (Platón no se da cuenta o no quiere ver cómo él aplica el mismo esquema a su teoría de las Formas, como hemos visto antes). Fruto de esta confrontación con los materialistas, el Extranjero se atreve a proponer una definición ontológica provisional para ellos: ser es "potencia" (δύναμις, 247e). Del otro lado dialéctico, del análogo análisis de los idealistas, Platón extrae una definición ontológica parecida, aunque distinta: ser es "participar" (κοινωνεῖν, 248b). Llegados a este punto, Platón sintetiza (*aufheben*) ambas posiciones, aparentemente contradictorias, pero indisociablemente unidas, en una tesis conjunta: ser es "una afección (πάθημα) o una acción (ἠποίημα) que deriva de cierta potencia (δυνάμεώς) originada (γιγνόμενον) a partir de un mutuo (ἄλληλα) encuentro (συνιόντων)" (248b).

Esta "capacidad de padecer y actuar" conduce ahora a una extraña digresión sobre el movimiento y el reposo, por razones que se harán plenamente evidentes después. Por un lado,

como ya hemos visto en contadas ocasiones, para la escuela eleática, uno de los "signos" característicos del ser es que es "inmóvil", o mejor, "imperturbable" (ἀτρεμὲς). Por otro lado, tendríamos, por ejemplo, a Empédocles, para quien las "cuatro raíces" se entremezclaban y separaban por mor del Amor y del Odio; o los atomistas, para quienes los átomos están siempre en constante movimiento, aunque no sean capaces de explicar su "movimiento original", como señala Aristóteles. Pues bien, Platón se ve capacitado aquí para zanjar este debate de una vez por todas tomando perspectiva y elevándose desde la posición de superioridad que le da "el filósofo (φιλοσόφῳ) (…) como en la plegaria de los niños (παἰδων εὐχήν)" (249c-d) –nótese como vuelve la "*regresión* infantil"–, para quien todo está *simultáneamente* en movimiento y en reposo, *y el ser participa de ambos*. Como hemos mencionado ya alguna vez esta posición será, además, la eminentemente griega hasta que sea por fin sistematizada por Aristóteles, ya que para un griego el "reposo" no significa más que *un tipo particular de movimiento*.

Todo esto lo está haciendo Platón, claro está, para ir introduciendo, aunque sea subrepticiamente, las que serán las cinco Ideas principales del diálogo (y de cuya mezcla y combinación emanarán todas las demás), en su nueva y reformulada "teoría de las Formas": el Ser, el Movimiento, el Reposo, lo Mismo y lo Otro. El No-Ser, como enseguida veremos, se resolverá entonces como la unión del Ser con lo Otro[891]. Pero no adelantemos acontecimientos, y veamos como Platón llega por sí mismo a esta conclusión. Después de esta larga digresión sobre las tres Formas principales –el Ser, el Movimiento y el Reposo–, el Extranjero vuelve a la carga con el problema de la pronunciabilidad del No-Ser: "cuando nos preguntábamos a qué debía aplicarse el nombre de no-ser (μὴ ὄντος), quedamos sumidos en la mayor de las dificultades (ἀπορίᾳ)" (250d). Sin embargo, ahora nos hemos dado cuenta de que tan repetida *aporía* no emana de alguna extraña característica del No-Ser mismo, sino que también se puede encontrar en no menor medida en su pareja, opuesta y necesaria, el propio Ser, y "puesto que tanto el ser (ὂν) como el no-ser (μὴ ὂν) participan de (μετειλήφατον) la misma dificultad (ἀπορίας), nos queda la esperanza de que cuando uno de ellos se muestre, ya sea oscura (ἀμυδρότερον), ya sea claramente (σαφέστερον ἀναφαίνηται), también el otro se mostrará" (250e).

En un alarde de pedagogía y estilo, nótese aquí como Platón introduce la pareja Luz/Oscuridad (pues estamos siempre tratando con pares de opuestos), que emana de su "teoría

[891] Uno podría preguntarse por qué, si cuatro de las cinco principales géneros conforman parejas de opuestos (Mismo/Otro, Movimiento/Reposo), el Ser, queda solo, aislado, sin emparejarse con el No-Ser. ¿Por qué no es el No-Ser una de las principales Formas al mismo nivel que las otras, y en cambio aparece como una Idea secundaria, derivada de la entremezcla del Ser con lo Otro? Cornford tiene una hipótesis: "every Form exists; consequently the 'non-existent' has no place in this scheme, and we have ruled out that sense of 'is not'" (Cornford, Plato's Theory of Knowledge, p. 296). Sin embargo, como señala Owen, el problema de esta argumentación es que nos remite a un sentido única y exclusivamente *existencial* del verbo "ser".

de la Verdad", como una especie de Sol[892], para ir introduciendo también, aunque subrepticiamente, la pareja Mismo/Otro: "[el sofista] escabulléndose en la tiniebla (σκοτεινότητα) del no-ser (μὴ ὄντος), actúa en combinación con ella, y es difícil (χαλεπός) distinguirlo (κατανοῆσαι) a causa de la oscuridad (σκοτεινὸν) del lugar (τόπου). (…) El filósofo (φιλόσοφος), por su parte, relacionándose siempre con la forma (ἰδέᾳ) del ser (ὄντος) mediante razonamientos (λογισμῶν), tampoco es fácil de percibir (εὐπετὴς ὀφθῆναι), a causa, esta vez, de la luminosidad (λαμπρὸν) de la región (χώρας)" (254a). La introducción de la luz y la oscuridad en este diálogo nos permite plantear una cuestión interesante para nuestro tema, que hemos ido aplazando hasta ahora: ¿de qué *color* –si es que cabe alguno– debería ser el Ser? ¿Y el No-Ser? Aquí todo depende de qué punto de vista tomemos, si la perspectiva de la luz o del color, que en realidad dicen cosas opuestas: por un lado, según la "síntesis aditiva" (color), el blanco sería la suma de todos los colores juntos, y el negro sería la ausencia de color; pero, por otro lado, según la "síntesis sustractiva" (luz), sería al revés: es el negro el que representa la conjunción de todos los colores, y el blanco, su ausencia[893]. La "historia de la metafísica", con sus pies fuertemente arraigados sobre el suelo griego, en donde se definió por primera vez al *ser* como "presencia" (παρουσία), y por tanto la *verdad*, en tanto que "des-ocultamiento" (α-λήθεια), como Luz (*Lichtung*), se decidió por la primera de esas opciones (la síntesis aditiva del color), descartando la segunda (síntesis sustractiva de la luz), pero ahora podemos ver como se trata en el fondo de una *decisión contingente*.

Como señala Heidegger, el ψευδὴς λόγος es una "apertura que oculta", mientras que el tema de la ψευδὴς δοξά no puede ser otro que la "no-ser"[894]. Ya vimos en el poema de Parménides como la asociación del Ser con la Luz y la Nada con la Oscuridad empezaba a tomar forma, y es aquí definitivamente asentada por Platón para los siglos que vendrán, pero, como la *afirmación y la negación son en realidad intercambiables* –como ya vimos en III.7.g en nuestro rechazo a toda dialéctica– ¿se podría pensar en un Ser sumido en la oscuridad de las tinieblas, y en un No-Ser blanco como

[892] Una interpretación hermenéuticamente más generosa la ofrece Derrida, cuando matiza: "or, ce qu'établit le parricide du *Sophiste*, c'est non seulement l'impossibilité d'une présence pleine et absolue de l'étant (de l'étant-présent le plus 'étant': le bien ou soleil qu'on ne peut regarder en face), l'impossibilité d'une intuition pleine de (la) vérité, mais que la condition qu'il soit vrai ou faux, c'est le principe diacritique de la *symplokè*" (Derrida, "La pharmacie de Platon", *La Dissémination*, p. 207)

[893] Le debo esta idea a Laure Vega.

[894] "A ψευδὴς λόγος, i.e., an opening up that occludes, is something actual only if non-beings can be. There is a ψευδὴς λόγος only under the presupposition that non-beings can be. (…) Only under this presupposition, τὸ μὴ ὄν εἶναι, is there something like a sophist at all. If this presupposition is incorrect, i.e., if we adhere to the principle of Parmenides, unshaken up to now, that non-beings are not, then there can be no sophist. (…) The theme of δοξά as ψευδὴς δοξά, is, accordingly, the nothing. But Theaetetus resists this conclusion. δοξά, which, as ψεῦδος, is the theme of a ψευδὴς δοξά, is not the nothing, but is μὴ ὄν which in some sense is. Λόγος, as ψευδὴς λόγος, or δοξά, ψευδὴς δοξά, involves the saying, or the addressing, of a non-being as a being, or of a being as not-being. For this is the character of what we call a false assertion: to proffer a being as not-being or a non-being as being" (Heidegger, *Plato's* Sophist, pp. 284, 298).

la luz? Hoy en día, esta pregunta es más imperiosa que nunca, justamente, a la luz de la teoría poscolonial y los *Black Radical Studies*, donde se ha mostrado que la asociación del Ser con la luz y el "blanco" y del No-Ser con la oscuridad y el "negro" –y que nosotros hemos ubicado en primera instancia en la mención de la palabra φῦλα ("bárbaro") en el poema de Parménides en III.4.c– ha servido luego en la Modernidad a un proyecto racista y colonial[895]. Esta violenta analogía fue por primera descubierta por Fanon, en *Peau noire, masques blanques*, quien ya reveló que el negro habita "une zone de non-être, une région extraordinairement stérile et aride, une rampe essentiellement dépouillée, d'où un authentique surgissement peut prendre naissance"[896]. Esto hace que "toute ontologie est rendue irréalisable dans une société colonisée et civilisée (…) L'ontologie, quand on a admis une fois pour toutes qu'elle laisse de côté l'existence, ne nous permet pas de comprendre l'être du Noir. Car le Noir n'a plus à être noir, mais à l'être en face du Blanc"[897].

En cualquier caso, como no es verdad que todos los géneros se mezclen siempre con todos, *à la* Anaxágoras, ni tampoco lo hagan nunca, sino algunas veces sí, y otras no, como las "letras" (γράμματα), necesitamos de una "técnica" (τέχνης) como la "gramática" (γραμματικῆς) (253a). Con estas, nos encontramos con la "dialéctica", y es que "acaso sin darnos cuenta hemos caído, por Zeus, en la ciencia (ἐπιστήμην) de los hombres libres (ἐλευθέρων), y, buscando al sofista (σοφιστὴν), corremos el riesgo de haber encontrado primero al filósofo (φιλόσοφον). (…) [Pues la dialéctica (διαλεκτικῆς) es la ciencia (ἐπιστήμης) de] dividir (διαιρεῖσθαι) por géneros (γένη) y no considerar que una misma Forma (εἶδος) es diferente (ἕτερον), ni que una diferente es la misma (ταὐτὸν);" (253c-d). Se introducen, por fin, los dos últimos de los cinco grandes géneros: lo Mismo y lo Diferente:

> ¿No es acaso evidente que el cambio (κίνησις) es realmente algo que no es (ὄντως οὐκ ὂν ἐστι), aunque también sea (ὄν), pues participa (μετέχει) del ser (ὄντος)? (…) Es, entonces, necesario (ἀνάγκης) que exista (εἶναι) el no-ser (μὴ ὂν) en lo que respecta al cambio (κινήσεως), y también en el caso de todos (πάντα) los géneros (γένη). Pues, en cada género, la naturaleza (φύσις) de lo diferente (ἕτερον), al hacerlo (ποιε) diferente del ser (ὄντος), lo convierte en algo que no es (οὐκ ὂν), y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es (οὐκ ὄντα), pero, al mismo tiempo en tanto participan (μετέχει) del ser (ὄντος), existen (εἶναί) y son algo que es (ὄντα). (…) Respecto

[895] Dussel, por ejemplo, en su *Filosofía de la liberación*, es perfectamente consciente de la vinculación entre la blanca luz del Ser y el proyecto colonial moderno, así como la opuesta y necesaria ligazón entre la negra oscuridad del No-Ser y la historia de los excluidos y oprimidos: "contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta J. Habermas, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta un contradiscurso, una Filosofía de la Liberación de la periferia, de los oprimidos, de los excluidos, la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía. Desde el no-ser, la nada, lo opaco, el otro, la exterioridad, el excluido, el misterio del sinsentido, desde el grito del pobre parte nuestro pensar. Es entonces, una "filosofía bárbara", que intenta sin embargo un proyecto de trans o metamodernidad" (Dussel, *Filosofía de la liberación*, pp. 30-1).

[896] Fanon, *Peau noire, masques blancs*, p. 6.

[897] Ibid. p. 90.

de cada forma (εἰδῶν), entonces, hay mucho (πολὺ) de ser (ὄν), pero también una cantidad (πλήθει) infinita (ἄπειρον) de no-ser (μὴ ὄν) (256d-e).

Y el Extranjero remata: "según parece, cuando hablamos de lo que no es (μὴ ὂν), no hablamos de algo contrario (ἐναντίον) a lo que es (ὄντος), sino de algo diferente (ἕτερον)" (257b). Como apunta Heidegger, "here, for the first time in such a context, there emerges the concept of ἕτερον, 'other'. This concept of ἕτερον is the one on which Plato will base his revision of the concept of the μὴ of ὄν, i.e., negation[898]. La presencia universal de la "diferencia" en todos los demás géneros tiene una gran *capacidad explicativa*, pues no solo permite resolver el problema del "no-ser" (fruto de la unión del ἕτερον con el ὄν), sino también solucionar, por ejemplo, la cuestión de la doble naturaleza del "cambio" –que tanto había preocupado a los pensadores pre-socráticos–, pues ahora vemos que, en tanto que la κίνησις está entremezclada con "lo mismo" (αὐτός) *es* (ὄν), pero, por otra parte, en cuanto está emparentada con el ἕτερον, "no es" (μὴ ὄν)[899]. Si se suele repetir, con Whitehead, que "the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato"[900], entonces todo el capítulo de la filosofía francesa en la segunda mitad del s. XX se puede ver como una serie de notas al pie a este pasaje del *Sofista* de Platón. Como siempre, todo depende del doble sentido de una sola palabra, ἕτερος, que puede significar tanto "diferente" como "Otro". A un lado de la interpretación encontraremos a Derrida y Deleuze y, en el *otro* (valga la redundancia), a Lacan y a Levinas. Por una parte, mientras que Lacan hace simplemente una interpretación hegeliana de la "dialéctica del amo y el esclavo", donde "el deseo es siempre el deseo del Otro", Levinas, de forma furibundamente anti-hegeliana, no esconde que toda su reflexión "borrows the terminology from Plato's *Sophist* –it respects the irreducible nonidentity of Same (*tauton*) and Other (*heteron*)"[901], donde lo Mismo es asociado con la "totalidad" (heideggeriana) y lo Otro con el "infinito" (cartesiano). Esto se desprende de la última frase de la anterior cita platónica, donde ya se asegura que hay una "cantidad (πλήθει) infinita (ἄπειρον) de no-ser (μὴ ὄν)". Por el otro lado, no cabe ninguna duda de que Derrida y Deleuze también extrajeron toda su "teoría la diferencia" de este pasaje del *Sofista* de Platón.

Frente a esta discusión, nuestro proyecto y contribución original es, como siempre, dar un "paso atrás" (*schritt zurück*) más para tomar una perspectiva más amplia: *ubicar las cuestiones de la Alteridad y la diferencia en la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX como una discusión sobre el* Sofista

[898] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 291.
[899] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 384.
[900] Whitehead, *Process and Reality*, p. 39.
[901] Peperzak (ed.), "Preface". Levinas, *Basic Philosophical Writings*, p. x.

de Platón nos permite reconocer que ambas cuestiones se encuentran conjuntadas de forma aun más originaria por la temática del "no-ser", que las antecede. Como señala acertadamente Cordero: "podemos afirmar que la asimilación de *héteron* a la noción de no-ser llevada a cabo en el *Sofista* produjo una verdadera revolución ya que, a partir de Platón, no solo la identidad define a una noción, sino también la diferencia, su alteridad, es decir, lo que ella no es"[902]. Y podemos añadir que esta revolución sigue en marcha aun hoy en día, y ha sobrevidido y ha sido continuada especialmente en la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX. De los cuatro pensadores que he nombrado, quien es más consciente de que la cuestión fundamental es la del "no-ser" es Deleuze, quien ya roza esta tesis en un breve *ex cursus* sobre el platonismo al final del capítulo sobre la "diferencia en sí misma" en *Diferencia y repetición*, que por esta razón vale la pena citar *in extenso*:

> Mais précisément ce n'est pas le négatif qui joue ce rôle chez Platon [cel de la dialéctique hegélienne]. Au point qu'il faut se demander si la thèse célèbre du *Sophiste*, malgré certaines équivoques, ne doit pas être comprise ainsi : le 'non', dans l'expression 'non-être', exprime quelque chose d'autre que le négatif. Sur ce point, le tort des théories traditionnelles est de nous imposer une alternative douteuse : quand nous cherchons à conjurer le négatif, nous nous déclarons satisfaits si nous montrons que l'être est pleine réalité positive, et n'admet aucun non-être ; inversement, quand nous cherchons à fonder la négation, nous sommes satisfaits si nous arrivons à poser dans l'être, ou en rapport avec l'être, un non-être quelconque (il nous semble que ce non-être est nécessairement l'être du négatif ou le fondement de la négation). L'alternative est donc la suivante : ou bien il n'y a pas de non-être, et la négation est illusoire et non fondée ; ou bien il y a du non-être, qui met le négatif dans l'être et fonde la négation. Peut-être pourtant avons-nous des raisons de dire à la fois qu'il y a du non-être, et que le négatif est illusoire. (…) Dans ce rapport l'être est la Différence elle-même. L'être est aussi bien non-être, mais le non-être n'est pas l'être du négatif, c'est l'être du problématique, l'être du problème et de la question. La Différence n'est pas le négatif, c'est au contraire le non-être qui est la Différence : ἕτερον, non pas ἐναντίον. C'est pourquoi le non-être devrait plutôt s'écrire (non)-être, ou mieux encore ?-être. (…) Au-delà de la contradiction, la différence — au-delà du non-être, le (non)-être, au-delà du négatif, le problème et la question[903].

Encontramos esta acuñación del "(no)-ser" o, incluso del "?-ser", por contraposición al tan manido y tajante "no-ser", extremadamente sugerente, abriéndonos a todo un universo de problemas. En otro lugar de *Diferencia y repetición* incluso se refiere a él como 0/0, que se trata de una metáfora muy seria aunque hiciera las delicias de Sokal. Como veremos a lo largo de esta tesis, el *locus* de este signo de interrogación en "?-ser", o de este paréntesis en "(no)-ser", es exactamente lo mismo a lo que nosotros nos referimos con el concepto de "vacío", la apertura a "*otro* modo que ser", *diferente*, y no una "negación *determinada*" que se sigue *necesariamente*, como en la dialéctica hegeliana. Como siempre, Deleuze sigue aquí el camino ya abierto por Heidegger –aunque esconde

[902] Cordero, *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*, pp. 94-5.
[903] Deleuze, *Différence et répétition*, pp. 88-9.

la influencia y le resta el adjetivo "ontológico" al sustantivo "diferencia"–, cuando ya en *¿Qué es la metafísica?* se apuntaba que "la nada es más originaria que el no y la negación"[904]. Y, como hemos ido viendo, Heidegger no podría haber llegado a esta conclusión, ni escrito esta línea, si antes no hubiera impartido un curso, justamente, sobre el *Sofista* de Platón, en el semestre de invierno de 1924/5 en la Universidad de Marburg. Y es que la idea de que el "no-ser" no es lo *contrario* o lo *opuesto* del ser, sino lo *diferente* o de *otro* modo que el ser es una *tesis platónica*, que nos compromete indefectiblemente con *cierto* platonismo en esta tesis, aunque desechemos la inmensa mayoría, como ya hemos visto[905]. Como lo pone en sus términos: "la presencia del ἕτερον constituye el no-ser de cada ser; (…) todos los seres son y, como seres, al mismo tiempo no son"[906].

Deleuze radicaliza esta idea, afirmando dos cosas que parecerían contradictorias y mutuamente excluyentes dentro de la historia de la metafísica: por un lado, que *"hay" no-ser* –nótese aquí la reaparición de la misma expresión "*il y a*" o "*Esgibtexistenz*" de Frege con la que ya resolvimos "la insoportable paradoja de (la existencia) del no-ser" en el caso de los atomistas en III.7.h– mientras que, por otro lado, *lo negativo es ilusorio*. Como, en el universo deleuziano hay un exceso de "presencia" en el presente mismo, el ser se convierte en la propia Diferencia, y hay por tanto una sobreabundacia de la δύναμις (*potentia*) respecto de la ενέργεια (*actualitas*). Esto hace que el no-ser no sea el ser de *lo negativo*, sino el ser de *lo problemático* –y por "problemático" nosotros entenderemos un "vacío" que abre *posibilidades*, y no una negación de la negación de la negación que se sigue *necesariamente*, como en Hegel. Por ejemplo, no es verdad que lo "no-blanco" sea necesariamente el negro, sino que también puede ser el "amarillo", el "naranja" el "granate"… y toda la indefinida gama de colores. Esto también hace que, como apunta Platón al final del pasaje anterior, e intuyeron antes los platónicos, y más tarde Levinas, el ser está hermanado con lo "finito", mientras que el no-ser lo está con lo "in-finito" (ἄπειρον). Sin embargo, *ni "Alteridad e Infinito" (Levinas), ni "Diferencia" (Derrida y Deleuze) representan los conceptos ontológicamente fundamentales, sino que todos ellos son formas de traducir ἕτερος que, a su vez, no es más que un atributo del "no-ser"*. En efecto, hay una línea recta que conduce directamente desde el Sofista de Platón al (post-)estructuralismo francés, y es el siguiente apunte de Heidegger: "cada contenido propio, cada γένος, en tanto que φύσις tiene una κοινωνία con los otros. Here it is quite clear that the Being of non-beings can be clarified only on the bsasis of of the κοινωνία"[907]. Y, ¿qué es una "estructura" (κοινωνία) sino un

[904] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 97.
[905] Por "contrarios" o "opuestos" hay que entender aquí, como propone Keyt: por un lado, "polos opuestos incompatibles", que tienen puntos intermedios en *fuzzy logic* (como por ejemplo el blanco y el negro, lo caliente y lo frío); y, por el otro, "contradictorios", que se guían por el Principio del Tercer Excluido (como por ejemplo par e impar, grande y no-grande, bello y no-bello, etc.). Véase: Keyt, "Plato on Falsity: *Sophist* 263B". In: Lee, Mourelatos, Rorty (eds.), *Exegesis and Argument*, p. 300, n. 33.
[906] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 385.
[907] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 386.

conjunto de relaciones de diferencia entre "cosas que no son" (μὴ ὄντα)? Más aun: que el "estructuralismo" que se deriva, sobre todo, de la última sección del diálogo, dedicado a la gramática de las vocales y consonantes, no solo representó un corolario inevitable para la filosofía francesa, sino también lo podría haber sido para la analítica anglosajona, nos lo mostró Ryle[908]. Esta es nuestra tesis fuerte en este apartado que procede de haber reubicado todas estas discusiones en la segunda mitad del s. XX debidamente en el *Sofista* de Platón:

> ¿Entonces, no es para nada inferior a las otras realidades (οὐσίας), y se debe tener el coraje (θαρροῦντα) de decir (λέγειν) que el no-ser (μὴ ὂν) existe (ἔστιν) firmemente (βεβαίως), y que tiene su propia (αὑτοῦ) naturaleza (φύσιν), así como lo grande era grande (μέγα), y lo bello era bello (καλὸν) y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser (μὴ ὂν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν), como una (ἕν) forma (εἶδος) contada (ἐνάριθμον) entre muchas otras (πολλῶν ὄντων)?" (258b-c)

Así culmina, pues, la sustitución definitiva del "no-ser *absoluto*" (μηδαμῶς ὂν) de Parménides (primera sección, 237b-238c), por un "no-ser *relativo*" (segunda sección, desde 238c hasta ahora)[909]. Dicho "no-ser *relativo*" se parece más a lo "no-grande" (μὴ μέγα) y a lo "no-bello" (μὴ καλὸν), y tiene por tanto tanta "realidad o "entidad" (οὐσίας) como lo *pequeño* o lo *feo*[910].

---

908 "The distinction between consonant and vowel forms concerns the way kinds relate to other kinds, but different types of forms usually play these two roles. Consonant forms have categorial content—that is, they can be organized into genus-species trees, like entities in Aristotle's *Categories* and like the kinds in the earlier divisions in the *Sophist*. Vowel forms are empty of categorial content but have structural content, and the greatest of the great kinds apply to everything. Philosophers in the Middle Ages would call such kinds *transcendentals*, since they transcend Aristotle's ten categories (substance, quantity, quantity, and the other categories); Gilbert Ryle called them *syncategorematic*. These entities are not highly general kinds—viewed as such, they would be categorial, since highest genera have (very general) categorial content. In Ryle's words, the vowel forms "function not like the bricks but like the arrangement of the bricks in a building" (Ryle 1939 [1965], esp. 131, 143–44). They *structure* other kinds and enable them to relate to one another. Let us call them *structural kinds* (do not take the label to suggest that categorial kinds lack structure, only that structural kinds are purely structural and derive categorial content through their applications)" (Gill, "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*". In: Zalta y Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*). Véase también: Ryle, "Plato's Parmenides", *Mind*, 49, pp. 302–25.

909 Seguimos en este punto a Owen sobre el carácter necesariamente *predicativo* de estos ejemplos (no-grande, no-bello), que pretenden revelar el sentido *también* predicativo del término "*no*-ser", aunque la negación del verbo pueda dar como primera impresión única y exclusivamente el sentido contrario (*existencial*): "first, I have represented Plato as concerned with affixing negatives to parts of sentences and not, as later logic accustoms us to expect, to whole sentences. This is clear from the text and needs no argument. But I have also spoken of negating the verb "to be" and not only, as in Plato's illustration, of attaching a negative to the expression ὂν, 'being'; and this needs explanation. 'Being' catches much of the Greek word's variety of use: it shifts between participle and collective noun and abstract noun in a way disheartening to philosophers. But in this context it is a participle. Plato is discussing the negating of predicates: he is comparing what it is to dt!scribe something as 'not large' with what it is to describe it as 'not-being'". (Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 232).

910 Owen prácticamente soluciona esta cuestión de una vez por todas al aplicar la misma reflexión sobre lo "no-grande" y "no-bello" en este caso al "no-ser", y añadirle solo un argumento aristotélico: "it must be remembered that in Greek the negation-sign is commonly prefixed to the verb, but that it can be shifted to precede and modify other parts of the sentence. Aristotle accordingly distinguishes (I) 'this not-is white' from (11) 'this is not-white'. The moral he draws from his distinction is unclear, but Plato's point can be clarified by it. For, as applied to Aristotle's examples, I take his comparison to come to this: that in (I) the negative modifies the verb and so imports the notion of not-being, while in (11) it modifies the adjective and so imports the notion of not-white; and that just as in (11) the effect of the

Volvemos a repetir a Laurent: "seul le non-étant relatif, celui qui est 'entrelacé avec l'étant' (240c), a une signification"[911]. Con todo esto llegamos, también, a una conclusión sobre el "no-ser" de la mano de Platón, que nos acompañará a lo largo de toda esta tesis porque nos permitirá tener una *definición alternativa*, con la que dejar atrás definitivamente a Parménides de una vez por todas. Esta tesis fuerte es que *el "no-ser" es la unión o entremezcla de la Idea del Ser con la Idea de la Diferencia*, o dicho de *otro modo*, que *la aplicación de la Idea de Alteridad a la del Ser da como resultado el "?-ser"*.

Y es justamente en este preciso instante, cuando el parricidio se ha consumado plenamente, que el Extranjero vuelve a dudar –con la neurosis edípica y la regresión infantil típicas de cualquier niño que ha "matado a su padre"– y le pregunta a Teeteto si no se habrán extralimitado: "¿sabes que hemos desobedecido (ἠπιστήκαμεν) [la prohibición (ἀπορρήσεως) de] Parménides más de lo permitido (ἠπιστήκαμεν)? (258c). Es sumamente interesante que "prohibición" (ἀπόρρησις) y *aporía* (ἀπορία) tengan la misma raíz: pues en ambos casos uno se queda "sin camino", en un caso porque *no lo hay* (es *imposible*), mientras que en el otro porque se *impide* el paso. Y entonces el Extranjero cita la conocida prohibición original del eleático: "pues nunca se probará que los no entes sean; mas tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación". Ahora bien, de la misma forma que se ha substituido la negación por la diferencia/alteridad, Platón es plenamente consciente de que no se ha limitado meramente a *invertir* los principios eleáticos –añadiendo un simple "no"–, sino que ha *abierto una infinitud de posibilidades diferentes u otras*. Como señala Laurent: "la mise à l'épreuve de la thèse de Parménide n'est pas sa réfutation. Le non-étant et l'étant dont parle par la suite Platon ne sont plus les contradictoires de Parménide. (…) Il participe a l'alterité et au mouvement. (…) Le non-étant du *Sophiste* a donc une fonction positive qui n'est pas seulement de rendre compte de l'erreur ou de l'opinion incertaine"[912]. De esta manera, el Extranjero recapitula y resume lo acontecido:

> Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe (ἔστιν) lo que no es (μὴ ὄντα), sino que pusimos en evidencia la existencia (ὂν) de la forma (εἶδος) que corresponde al no-ser (μὴ ὄντος). Una vez demostrada la existencia (οὖσάν) de la naturaleza (φὐσιν) de lo diferente (θατέρου), así como su repartición (κατακεκερματισμένην) a lo largo de todas (πάντα) las cosas que existen (ὄντα) –las unas en relación a las otras–, nos atrevemos a decir que cada parte (μόριον) suya que está opuesta

negative is not to produce an expression meaning the contrary of the negated term-calling a thing 'not white' does not relegate it to the other extreme, black-so in (I) saying that it 'not is' does not relegate it to another extreme from being. Thereby he clears the way for his stronger conclusion. 'Not large' does not mean 'small' any more than it means 'middling', 'not white' does not mean 'black' any more than it means 'grey'; but of course things that are not large or not white may be sm all or black just as they may be middling or grey" (Owen, "Plato on Not-Being". In: Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 234).

911 Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 66.

912 Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 67.

(ἀντιτιθέμενον) a lo que es (ὂν), es (ἐστιν) realmente (ὄντως), ella misma (αὐτὸ), lo que no es (μὴ ὄν). (…) Que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar (λέγειν) que el no-ser (μὴ ὂν) existe (ἔστιν), hacemos alusión al contrario (τοὐναντίον) del ser (ὄντος). En efecto: respecto del contrario (ἐναντίου) del ser, hace tiempo que le hemos dado la despedida, exista o no (εἴτ᾽ ἔστιν εἴτε μή), sea captable (ἔχον) racionalmente (λόγον) o sea completamente (παντάπασιν) irracional (ἄλογον). Sobre lo que acabamos de decir acerca de la existencia (εἶναι) del no-ser (μὴ ὄν), que algún refutador nos convenza de que no hablamos correctamente, o, en la medida en que ello no sea posible, que se diga lo mismo que decimos nosotros, es decir, que los géneros (γένη) se mezclan (συμμείγνυται) mútuamente, y que el ser (ὂν) y lo diferente (θάτερον) pasan a través (διεληλυθότε) de todos ellos, y recíprocamente entre sí, y gracias a esta participación (μετασχὸν) lo diferente (ἕτερον), al participar (μέθεξιν), del ser (ὄντος), existe (ἔστι), pero no es aquello de lo que participa (μετέσχεν), sino diferente (ἕτερον), y al ser diferente del ser (ὄντος ὂν ἔστι), es (εἶναι) necesariamente (ἀνάγκης), y con toda evidencia, algo que no es (μὴ ὄν). El ser (ὂν), , por su parte, como participa (μετειληφὸς) de lo diferente (θατέρου), viene a ser diferente (ἕτερον) de los otros géneros (γενῶν), y al ser diferente (ἕτερον) de todos (ἁπάντων) aquéllos, el ser (ὂν) no es cada uno (ἕκαστον) de ellos, ni la totalidad (σύμπαντα) de ellos, sino sólo él mismo (αὐτῶν); de este modo –indudablemente– el ser (ὂν), a su vez, no es infinitas (μυρία) veces respecto de infinitas cosas, y las demás cosas, ya sea individual (ἕκαστον οὕτω) o colectivamente (σύμπαντα), en muchos (πολλαχῇ) casos son (ἔστι); y en muchos otros, no son (οὐκ ἔστιν) (258d-259b).

Pues bien, esta es la conclusión definitiva del tratado, necesaria por todo lo que hemos dicho anteriormente, y que bien podría servir de advertencia inicial para toda nuestra tesis. Alguna vez, cuando he presentado en algún congreso, y me he atrevido a reconocer que hacía la tesis sobre la cuestión del "vacío" o del "no-ser", siempre aparece algún filósofo analítico "listillo" o continental "sabelotodo" (que, curiosamente, solo conocen la célebre sentencia de Parménides) y exclaman: ¿cómo? ¡Pero si el "no-ser" *no es*! O: ¡en el "vacío" *no hay nada*! Pero, como ya señalamos en la Introducción §10, esta tesis puede ser leída como el intento de escribir el necesario reverso (histórico) del artículo, que podría llevar por título, "On What There Is *(Not)*". Gracias al análisis pormenorizado de este diálogo de Platón ahora estamos en disposición de ver que lo que se suele pasar aquí por una posición genuinamente *filosófica* no es más, en realidad, que la posición *sofística*. Parménides, sin lugar a duda, es un pensador profundo si uno lo lee con el mismo detenimiento que nosotros hemos hecho en III.4, pero se lo convierte en un valedor del "sentido común" si uno se limita a repetir la frase "el ser es, y el no-ser no es". Y si algo está claro es que el "sentido común" es el mayor enemigo de toda filosofía auténtica. La gracia del pasaje anterior de Platón es que, a pesar de todo el parricidio y la transgresión, no quiere hacer absolutamente ninguna renuncia a "hablar correctamente", de manera "racional", es decir, mediante ese *logos* que más tarde será sistematizado por Aristóteles como "lógica". A todos esos listillos y sabelotodos de pacotilla, por tanto, hay que decirles, con Platón: "*que no se nos diga, entonces, que, cuando nos atrevemos a afirmar (λέγειν) que el no-ser (μὴ ὂν) existe (ἔστιν), hacemos alusión al contrario (τοὐναντίον) del ser (ὄντος)*". O, como lo

reformula Heidegger: "now no one can say any longer that speaking about μὴ ὄν, in maintaing the ὄν, the εἶναι, of μὴ ὄν, we are intending the nothing and are trying to prove the Being of the nothing. On the contrary, we have found for μὴ ὄν, a determinate new concept, structure, the ἀντίθεσις, which is different from ἐναντιωσις"[913]. Efectivamente, decir la frase "el no-ser es", de forma tajante y taxativa, es una *contradicción lógica*, y no se puede *decir*. Ahora bien, el argumento, más sutil y profundo –y que tiene su origen en Platón– de que "el no-ser, *de algún modo*, es" es una frase perfectamente válida desde el punto de vista lógico, siempre que uno se haga cargo de qué quiere decir ese "*otro* modo que ser", y que *lógica diferente* se despierta. ¿Cuál es esta *otra* lógica?

Dos cosas por lo menos están claras en este momento primigenio de la tesis: una, que esta "lógica" *di*-ferente tiene que ser necesariamente *dia*-léctica; y dos, que por "dialéctica" no podemos entender aquí sobre todo en ningún caso la "lógica" *hegeliana*. En efecto, la *Ciencia de la lógica* de Hegel tiene sus pies fuertemente asentados sobre este diálogo de Platón, el *Sofista*, pero, debido a su sustitución de la *diferencia* por la "negación", representa una *reducción parmenídea* inexcusable (que suele pasar inadvertida). Dicho aun de otro modo, la "dialéctica" de la *alteridad* de Platón es mucho más *originaria* que la de la "negación" Hegel. ¿Cuál es el concepto fundamental de la dialéctica hegeliana? Ya lo anunciamos antes en III.7.g: la "negación determinada" *(bestimmte Negation)*, que no es una "nada pura" (*reine Nichts*), sino la "nada de aquello de lo cual resulta" (*das Nichts dessen ist, woraus es resultiert*) y que, por tanto, "tiene un *contenido* (*Inhalt*)"[914]. Ahora bien, es el principal objetivo de esta tesis, y la razón fundamental por la que hemos elegido el "vacío" como objeto de investigación, el demostrar que ese concepto de Hegel *hace aguas por sus dos costados*. Por un lado, ahora estamos en disposición de ver, gracias a la ayuda que nos ha brindado la lectura atenta del *Sofista* de Platón, que *no se trata de una "negación" sino de una diferencia o alteridad*. Por el otro lado, nosotros también queremos añadir que esta sustitución implica que dicha diferencia o alteridad no puede ser en ningún caso y bajo ninguna clase de concepto, "determinada", es decir, *necesaria*, sino antes bien, *in-determinada*, y por tanto, *abierta* y *contingente*. Es decir, en una palabra, *vacía*. Ahora vemos que el principal objetivo de esta tesis es reemplazar el concepto de "negación determinada" de Hegel por el de *diferencia in-determinada* o, lo que nosotros llamaremos aquí: *vacío*. Así llegamos a la definición más importante que hemos alcanzado hasta la fecha del concepto de "vacío", y es que

---

913 Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 393.

914 "El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad (*Abstraktion des Nichts oder der Leerheit*) no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo vacío (*leeren Abgrund*). Por el contrario, al aprehenderse el resultado tal como es en verdad, como negación determinada (*bestimmte Negation*), ha brotado con ello, de modo inmediato, una nueva forma, y en la negación queda hecho el tránsito por el que el proceso se va dando por sí mismo a través de la serie completa de las figuras. (…) El resultado respectivo de cada vez, el cual se da en un saber que no es conforme a verdad, no debe desembocar en una nada vacía (*leeres Nichts*), sino que, necesariamente, tiene que ser aprehendido como la nada de aquello cuyo resultado es (*Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist*)" (Hegel, "Introducción", *Fenomenología del espíritu*, pp. 151, 159).

se trata de una *alteridad* o *diferencia in-determinada*. Como iremos viendo, este desplazamiento, tan mínimo como radical, será de suma importancia, no solo para la *ontología*, sino también para la *política*. Pues el marxismo (no así *todo* Marx), con sus pies fuertemente arraigados sobre el suelo de la dialéctica de hegeliana, muchas veces ha tenido una teleología del cambio histórico basada en "negaciones determinadas", donde al "comunismo primitivo" le seguía *necesariamente* el esclavismo, luego el feudalismo, ahora el capitalismo y, por último, (habría que *prever*) el socialismo y el comunismo. Sin embargo, nosotros, a luz de las catástrofes que han tenido lugar en el s. XX (y de las que aun quedan por venir) consideramos que esta visión de la transformación histórica queda terminalmente descartada: al capitalismo le puede suceder el socialismo, pero también el fascismo, formas edulcoradas de socialdemocracia… etc. Decir "No" a *algo* (p.ej. al capital) no significa, *implícita y necesariamente*, decir "Sí" a *otra cosa determinada*; antes bien, significa *abrir* todo un universo de mundos *posibles*, es decir, abrir un *vacío*. Sin lugar a duda, algo parecido ya se ha dicho muchas veces, pero falta la *fundamentación histórica*, así como una *propuesta alternativa* de "negatividad". Y esto es justamente lo que nos estamos proponiendo acometer en esta tesis con la historia del concepto de "vacío" y que hemos encontrado, por primera vez, en el *Sofista* de Platón en tanto que una *diferencia indeterminada*.

Podríamos añadir incluso, invirtiendo los términos de la interpretación de Heidegger, que habría una contraposición entre un "opuesto/contrario *sustantivo*" y una "diferencia/alteridad *vacía*" [915]. En esta última, el "ser" (ὄν) del "no-ser" (μὴ ὄν) es *preservado* en tanto que la "potencia" (δύναμις) del "ser-en-relación-con"[916]. Podemos evocar aquí el famoso título de comunicación política de Lakoff: *No pienses en un elefante*. ¿En qué piensas? Obviamente, *en un elefante*. Como en el escrito de Freud sobre "La negación", el inconsciente se puede tomar la libertad de quitar el "no" a un determinado pensamiento. Heidegger aplica esta reflexión sobre la "negatividad" a la fenomenología: "μὴ has the character of δηλοῦν, it reveals, it lets something be seen. This denial is presentifying, it brings something into view: namely the otherness of πράγματα, which as such are enountered in a pregiven horizon of substantive nexuses"[917]. La negación, de algún modo, *revela* y, como tal, es *positiva* y *productiva*, no solo hace que las cosas meramente *desaparezcan*. Sin duda, el "no" *vincula* de alguna manera lo negado con aquello que niega, pero no de manera *necesaria* y *determinada*, sino *abriendo* un campo de *posibilidades* tan solo unidas por la negación de lo negado: "that which is posited in the ἀντίθεσις, in the 'not', is not understood in the empty field of an arbitrary nothingness but rather in the ἕτερον ἄλλου τινός, the 'not' of an other. The saying 'no',

[915] Heidegger, *Plato's* Sophist, p. 386.
[916] Ibid. p. 387.
[917] Ibid.

the denial in the ἀντίθεσις is hence a bound one"[918]. La "negación *determinada*" de Hegel lleva esta *determinidad* demasiado lejos y, pretendiendo hacer justicia a esta reflexión de Platón sobre la necesaria ligazón que une a la "alteridad" o la "diferencia" con "lo mismo", comete la mayor de las injusticias al reintroducir por la puerta de atrás la *negación*. Por esto Heidegger, en su ansia por deconstrucir el "sistema" hegeliano, no se cansa de repetir que todo el edificio de la "dialéctica" descansa sobre el concepto de "negación", pero Hegel calla y nunca dice nunca nada sobre *el fundamento de la negación*: "Hegelian logic, obviously in conjunction with Aristotle, gives the concept of negativity a positve significance, but only insofar as negativity is a transitional stage, because the total orientation of this dialectic is directed toward essentially other structures than is the simple disclosive dialectic of the Greeks"[919]. Llegados a este punto, Heidegger remata su reinterpretación del *Sofista* de Platón en términos análogos a los nuestros, si uno se limita a sustituir, cada vez que uno lea ἀντίθεσις –en tanto que el λόγος del μὴ ὄν–, lo que nosotros llamamos "vacío", o *diferencia indeterminada*:

> Phenomenologically, this can be clarified very briefly. Every 'not', in every saying of 'not', whether explicitly expressed or implicit, has, as a speaking about something, the character of exhibition. Even the empty 'not', the mere exclusion of something over against something arbitrary, shows, but it simply shows that on which the negation is founded, thus what, in saying 'not', is delimited against the nothing. This empty negation places discernment, λέγειν and νοεῖν, prior to the nothing; it lets the nothing be seen as founded by the negated. That is the meaning of 'negation' in Parmenides. This negation, placed prior to the nothing and purely exclusionary, has thus been uncovered for the first time in the history of the development of our logic, in our grasp λόγος. That should not seduce us into thinking that this negation, empty exclusion, is the most immediate one and the primary one carried out in λέγειν. On the contrary, the original negation is precisely the one Plato exposes as the ἀντίθεσις; and Aristotle then, in a remarkable reversal of terms, calls ἐναντιωσις. The empty negation, as it dominated the understanding of λέγειν up to Plato, did not spring from a primordial study of λόγος but from the ground of a particular and over-hasty (this is not meant as a reproach) theory of Being, namely the Parmenidean theory of Being. The universal character of presence, of εἶναι, which Parmenides was the first to see, became for him the substantive realm of beings in general. He thus identified the ontological meaning of Being with the ontical totality of beings. To that extent, lor every saying 'no' there remained left over only the nothing, since indeed it is nothing else than the ἓν as ὄν. This makes it clear that the clarification of λόγος and logic leads back to the respective level of clarity concerning the meaning of Being. We may suppose that Plato acquired, on the basis of the new insight into the ὄν of μὴ ὄν, a new basis for the interpretation of λόγος and that therefore Plato's advance in the determination and clarification of beings corresponds to a new possibility of a radical conception of λόγος, as in fact occurred for the first time in the *Sophist*[920]

[918] Ibid. p. 391.
[919] Ibid. p. 388.
[920] Ibid. pp. 395-6.

En cualquier caso, y para rematar el *Sofista*, después de un breve *ex cursus* donde se ve nítidamente además que el "pensamiento separador" (*diairesis*) no es más que la nuevamente encontrada teoría sobre la "entremezcla de Formas" (algo que sin duda será importante más tarde para Aristóteles en la sección siguiente), el Extranjero por fin puede dar "caza" al escurridizo sofista. Este ya no tiene donde esconderse, pues ya no puede escudarse detrás el argumento parmenídeo de que, como el "no-ser no es", *él tampoco puede ser*. Por el contrario:

> Hemos dicho que el sofista (σοφιστὴν) había buscado refugio (καταπεφευγέναι) en alguna parte de este lugar (τόπῳ), aunque negando (ἔξαρνον) completamente la existencia (εἶναι) de lo falso (ψεῦδος): nadie piensa (διανοεῖσθαί) ni dice (λέγειν) lo que no es (μὴ ὄν), pues el no-ser (μὴ ὂν) no participa (μετέχειν) en modo alguno (οὐδαμῇ) de la existencia (οὐσίας). (…) Pero, poco antes, se mostró que aquél participa (μετέχον) del ser (ὄντος), de modo que quizá ya no podrá luchar (μάχοιτο) de esa manera. Dirá acaso que algunas formas (εἰδῶν) participan (μετέχειν) del no-ser (μὴ ὄντος), y que otras no, y que el discurso (λόγον) y el juicio (δόξαν) están entre las que no participan (μετεχόντων), de tal modo que sostendrá enérgicamente que la técnica de hacer imágenes (εἰδωλοποικὴν) y la técnica simulativa (φανταστικήν), en las cuales decíamos que él estaba, no existen (οὐκ ἔστιν) en absoluto (παντάπασιν), puesto que ni el juicio (δόξα) ni el discurso (λόγος) se comunican (κοινωνεῖ) con el no-ser (μὴ ὄντος). Y ocurre que lo falso (ψεῦδος) no existirá (οὐκ εἶναι) en modo alguno (παράπαν) si no se establece esta comunicación (κοινωνίας). Por esta razón debe examinarse en primer lugar, qué son el discurso (λόγον), el juicio (δόξαν) y la simulación (φαντασίαν), de modo tal que, al ponerse éstos en evidencia (φανέντων), veamos su comunicación (κοινωνίαν) con el no-ser (μὴ ὄντι) y, al verla, demostremos que lo falso (ψεῦδος) existe (ὂν) y, al demostrarlo, releguemos ahí al sofista (σοφιστὴν), si ya está condenado, o, si lo absolvemos, lo busquemos en otro género (γένει) (260d-261a)

Aparece por primera vez aquí, hacia el final del diálogo, un extraño tercer término con el que no nos habíamos encontrado antes. Pues ya conocemos de sobra lo que es el "discurso" (λόγον), así como el "juicio" (δόξαν), pero ¿qué (*demonios*, nunca mejor dicho) es la "simulación" (φαντασίαν)? La *fantasía*, que con Aristóteles se convertirá para los siglos que vendrán en una "facultad" relativamente separada e independiente del "pensamiento" y de la "percepción" –la "imaginación", encargada de los sueños y alucinaciones–, ya denota aquí, con Platón, una especie de "simulacro" que se sitúa entre el "modelo" (εἶδος) y la "copia" (ειδωλον), para subvertir dicha oposición. Platón quiere distinguir aquí entre "copias" mejores y peores: unas que, mediante la "técnica de hacer imágenes" (εἰδωλοποικὴν), se pueden por lo menos referir al Padre, y otras que, mediante la "técnica simulativa" (φανταστικήν), no *participan* de la lógica de la "participación" (μετέχις). Como señala Laurent, por tanto, el fin de la sección sobre el "no-ser" en el *Sofista* de Platón culmina con una reflexión sobre la "simulación" (φαντασίαν): "le non-étant apparît donc pour rendre raison des multiples participants aux Formes, tous ces sensibles qui sont et ne sont

pas, tout à la fois, ce qu'ils sont (…) –des εἴδολα, des simulacres"[921]. El resultado, por el contrario, es una creciente in-distinción entre *el icono y el simulacro*, o *Sócrates y el sofista*, como señala Deleuze: "telle est la fin du *Sophiste* : la possibilité du triomphe des simulacres, car Socrate se distingue du sophiste, mais le sophiste ne se distingue pas de Socrate, et met en question la légitimité d'une telle distinction. Crépuscule des icônes"[922]. No solo esto, sino además: ¿es posible que, con el final del *Sofista*, Platón no solo esté autocriticando su vieja "teoría de las Formas" y planteando una "nueva ontología" (Cordero), ¿sino poniendo la primera piedra y mostrando el camino para la necesaria "inversión del platonismo"?

> Pourtant comment expliquer que, des trois grands textes sur la division, le *Phèdre*, le *Politique* et le *Sophiste*, ce dernier ne présente aucun mythe fondateur ? La raison en est simple. C'est que, dans le *Sophiste*, la méthode de division est paradoxalement employée non pas pour évaluer les justes prétendants mais au contraire pour traquer le faux prétendant comme tel, pour définir l'être (ou plutôt le non-être) du simulacre. Le sophiste lui-même est l'être du simulacre, le satyre ou centaure, le Protée qui s'immisce et s'insinue partout. Mais en ce sens, il se peut que la fin du *Sophiste* contienne l'aventure la plus extraordinaire du platonisme : à force de chercher du côté du simulacre et de se pencher sur son abîme, Platon dans l'éclair d'un instant découvre qu'il n'est pas simplement une fausse copie, mais qu'il met en question les notions mêmes de copie... et de modèle. La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même : l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là ? Et que Platon le premier indiquât cette direction du renversement du platonisme?[923]

e) Ni inversión (*Umkehrung*), ni reconciliación (*Aufhebung*), ni de(con)strucción (*Abbau*), ni superación (*Verwindung*): des-centrar el platonismo

Con la indistinción entre *Sócrates y el sofista, la copia y el "simulacro"*, terminamos así, como no podría ser de otra manera, con la cuestión fundamental de nuestra época: la "inversión del platonismo". Para citar a Deleuze, podríamos decir que "la tâche de la philosophie moderne a été définie: renversement du platonisme"[924]. Obviamente el término que aquí emplea Deleuze (*renversement*) remite al proyecto iniciado por Nietzsche, cuando en un fragmento póstumo de 1871

[921] Laurent, "Platon". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 68.
[922] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 168. Más aun: "Platon renvoyait le sophiste à la contradiction, à cet état supposé du chaos, c'est-à-dire à la plus basse puissance, au dernier degré de participation. (…) Le sophiste n'est pas l'être (ou le non-être) de la contradiction, mais celui qui porte toutes choses à l'état de simulacre, et les porte toutes dans cet état. (…) On se souvient de la fin grandiose du *Sophiste* : la différence est déplacée, la division se retourne contre elle-même, fonctionne à rebours, et, à force d'approfondir le simulacre (le songe, l'ombre, le reflet, la peinture), démontre l'impossibilité de le distinguer de l'original ou du modèle. L'Étranger donne une définition du sophiste qui ne peut plus se distinguer de Socrate lui-même : l'imitateur ironique, procédant par arguments brefs (questions et problèmes) (ibid. p. 93).
[923] Deleuze, "Platon et le simulacre", *Logique du sens*, app. 1, p. 295.
[924] Deleuze, *Différence et répétition*, p. 82.

escribió: "mi filosofía es un platonismo invertido (*umgedrehter*): cuanto más lejos se está del ente verdadero, tanto más pura, bella y mejor es la vida. La vida en la apariencia como fin"[925]. De la obra finalmente publicada, en ningún lugar se puede encontrar esta reflexión más desarrollada que en el cuarto capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, el cual justamente lleva por título: "Cómo el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en una fábula". Allí Nietzsche intenta resumir la "historia de un error" en seis cómodos pasos (el platonismo, el cristianismo, el kantismo, etc.). Sobre el primero, que es el que ahora nos interesa a nosotros, Nietzsche dice: "el mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, –él vive en ese mundo, *es ese mundo*. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis 'yo, Platón, *soy* la verdad')" [926]. ¿Qué significaría, entonces, "invertir" esta tesis? En su monumental *Nietzsche*, Heidegger fue el primero en darle toda la importancia que merece al fragmento póstumo citado anteriormente, que permite entrever claramente que la cuestión de la "inversión del platonismo" representa el corazón mismo del proyecto nietzscheano. Tanto es así que Heidegger le dedica dos capítulos a esta cuestión en su primer curso de 1936-7 sobre "La voluntad de poder como arte". Ahora bien, el término "*in*-versión" (*Um-kehrung*, *re-nversement*) tiene un evidente problema que toneladas de exégesis no pueden llegar a tapar: y es que *lo invertido sigue preso de la misma forma de la que pretendería escapar*. Por eso la "inversión del platonismo" da inevitablemente la apariencia de una "sustitución casi mecánica de un punto de vista gnoseológico por otro, el del positivismo", que "por así decirlo, pusiera cabeza abajo las proposiciones platónicas"[927]. Por esta razón, cuando Nietzsche escribe en otro fragmento póstumo de 1885 que "es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor"[928], Heidegger *sabe que ahora ya le tiene*: pues poner el "cuerpo" metodológicamente *primero* es un gesto tan *metafísico* como poner la "idea", tal y como hizo Platón. Nietzsche, por tanto, no representa la "superación" de la metafísica, sino tan solo su "acabamiento", marcada por una "inversión" del platonismo –que sigue sin embargo aun gobernada por él–, solo que ahora se ha dado la vuelta como un calcetín. La "historia de la metafísica" es, según este esquema, *circular*, y termina (con Nietzsche) justo donde había comenzado (con Platón), esto es, en las dicotomías "materia/idea" y "cuerpo/alma", solo que ahora con los *valores invertidos*. No obstante, el truco de poner arriba lo que estaba abajo, y poner *inversamente* abajo lo que estaba arriba no funcionará, pues *el gesto genuinamente idealista y metafísico es la dicotomía arriba/abajo misma*, como señala Heidegger:

> Para Platón lo suprasensible es el mundo verdadero. Por tratarse de lo determinante, está arriba. Lo sensible, en cambio, por ser el mundo aparente, está abajo. Lo que está arriba es lo único

[925] Nietzsche, "U I 2B. Finales de 1870-abril de 1871", *Fragmentos póstumos (Vol. I: 1869-1874)*, 7[156], p. 195.
[926] Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, p. 71.
[927] Heidegger, *Nietzsche*, p. 154, 188.
[928] Nietzsche, "40. W I 7ª. Agosto-septiembre de 1885", *Fragmentos póstumos (Vol. III: 1882-1885)*, 40[15], p. 848.

> determinante desde un comienzo y es por lo tanto lo deseable. Después de la inversión –esto puede calcularse fácilmente de modo formal– lo sensible, el mundo aparente, está arriba, y lo suprasensible, el mundo verdadero, está abajo. En referencia a lo que se ha expuesto antes, hay que agregar que al hablar de un 'mundo verdadero' y de un 'mundo aparente' no se emplea ya el lenguaje de Platón. ¿Pero qué quiere decir: lo sensible está arriba? Que es lo verdadero, *lo propiamente ente*. Si se toma la inversión sólo de esta manera, *se mantienen, por así decirlo, los lugares vacíos* de arriba y de abajo, sólo que son ocupados de diferente manera. Pero en la medida en que este arriba y este abajo determinan la estructura del platonismo, *éste esencialmente se mantiene. La inversión no lleva a cabo aquello que tiene que llevar a cabo en cuanto superación del nihilismo: una superación del platonismo desde su base. Esto sólo ocurre si se elimina el arriba como tal*, si se omite la posición previa de algo verdadero y deseable, si se suprime el mundo verdadero, en el sentido del mundo ideal. ¿Qué sucede si se suprime el mundo verdadero? ¿Queda entonces aún el mundo aparente? No. *Porque el mundo aparente sólo puede ser lo que es por oposición al verdadero*. Si éste cae, tiene que caer también el aparente. Sólo entonces queda *superado* el platonismo, es decir invertido de tal modo que el pensar filosófico es expulsado de él[929].

Claramente, la "inversión" (del idealismo) no solo representa el proyecto de Nietzsche, en particular, sino el de todos los "maestros de la sospecha" del s. XIX, en general, pues también Marx reconoce –en el "epílogo a la segunda edición" de *El capital*– que en Hegel "la dialéctica está puesta al revés. Es necesario *volverla*, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística"[930]. Ahora bien, como ya señalamos en III.7.n, añadir, *inversamente* –como Marx hace en el famoso "Prólogo" a la *Contribución de la crítica de la economía política*– que "no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia"[931], no escapa a las garras del idealismo hegeliano, puesto que ya hemos visto en sobradas ocasiones como *el gesto genuinamente idealista no es tomar partido por la "conciencia" en vez de por la "realidad", sino la dicotomía "conciencia/realidad" misma*. Ahora bien, si el término "inversión" (*Umkehrung*) empleado por los dos "maestros de la sospecha", Marx y Nietzsche, queda terminalmente descartada: ¿podría quizás ayudarnos el proyecto que sirve de base a uno, y de eterno rival al otro, a lo largo del s. XIX, a saber, el de Hegel? Como es bien sabido, la dialéctica hegeliana propone un término alternativo para clarificar qué relación deberíamos tener "nosotros" –*modernos*– con el platonismo: *Aufhebung*. Sin embargo, y como es bien sabido también, el verbo

---

[929] Heidegger, *Nietzsche*, pp. 188-9 (las cursivas son mías). Más aun, Heidegger reformula el esquema arriba/abajo con el ser/deber-ser: "invertir el platonismo quiere decir ante todo: quebrantar la preeminencia de lo suprasensible como ideal. El ente, lo que es, no debe ser apreciado de acuerdo con lo que debe ser o lo que está permitido que sea. Pero en su oposición a la filosofía del ideal, a la posición de lo debido y del deber-ser, la inversión quiere decir, al mismo tiempo: la búsqueda y la fijación de lo que es; o sea: la pregunta ¿qué es el ente mismo? Si lo debido es lo suprasensible, entonces el ente mismo aprehendido de inmediato con prescindencia de todo deber –aquello que es– sólo puede ser lo sensible. Con ello no está dicho, sin embargo, en qué consiste su esencia; su determinación ha sido abandonada. Ha que dado fijado, en cambio, el ámbito de lo que es verdaderamente, de lo verdadero, y con ello la esencia de la verdad, desde el momento en que lo verdadero, tal como ha sido hasta el momento, y como era ya en el platonismo, tiene que conquistarse por la vía del conocimiento. En esta inversión del platonismo provocada y dirigida por la voluntad de superar el nihilismo se mantiene como algo obvio la convicción, compartida con el platonismo, de que la verdad, es decir lo que es verdaderamente, tiene que asegurarse por la vía del conocimiento (ibid. pp. 154-5).

[930] Marx, "Epílogo a la segunda edición", *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 57.

[931] Marx, "Prefacio", *Contribución a la crítica de la economía política*, p. xxxi.

auf-heben es de difícil traducción al castellano: claramente a Hegel le gusta la ambivalencia de contener dos significados aparentemente contradictorios –"conservar y cancelar"–, y por esto se suele traducir difícilmente en una única palabra como "sintetizar" o "sublimar". No obstante, no pocos, y muy especialmente Derrida, ya han notado que en cualquier ambigüedad no estamos lidiando con la igualdad neutral de un *vis-à-vis*, sino con un significado que *domina* sobre el otro. Así, *auf-heben* proviene del *ballet*, donde literalmente quiere decir "elevar y sostener" (*relever*), en una "economía restringida" en la cual lo que *prima* es que, con cada *negación*, haya siempre y sobre todo una *superación* (esto es, un *beneficio*, en términos de significado). Ahora bien, hay algo en cualquier caso que no puede *obtener un rédito*, y es que el *Auf-hebung* por lo menos no puede *aufheben*[932]. Puesto a la manera alemana, podemos encontrar *mutatis mutandis* el mismo argumento en la *Dialéctica Negativa* de Adorno, donde lo que se sustrae de todo el movimiento de negaciones y contradicciones mutuas es, justamente, la "reconciliación" final[933]. Pero más importante aun en nuestros términos, por toda la crítica *an-árquica* que hemos acometido al "principio" de la dialéctica hegeliana, así como a su "final" (*teleología*), en III.7.g-l, de la mano del atomismo griego de Leucipo y Demócrito, así como la crítica aun más furibunda a la "dialéctica" hegeliana a partir de su base aun más originaria que se puede encontrar en el *Sofista* de Platón, como hemos visto en la sección anterior, nosotros menos que nadie podemos comprar la "síntesis" del *Aufhebung* como una solución a nuestro problema.

Así pues, si no nos queda ni la "inversión" de los "maestros de la sospecha", Nietzsche y Marx, y tampoco el *Aufhebung* de Hegel para clarificar qué relación deberíamos tener con el platonismo, ¿podríamos quizás encontrar un recurso en el término con el que Heidegger pretende sustituirlo, "destrucción" (*Destruktion*), al final de la introducción a *Ser y tiempo*, donde se delinea también su plan de aplicación a toda la "historia de la ontología"[934]? ¿O no sería quizás aun mejor para este propósito su traducción francesa, acometida por Derrida, como *déconstruction*? Se trata sin lugar a duda de una *buena traducción*, pues la "destrucción" de Heidegger (a veces, *Abbau*) no se refiere tanto a un *negativo* "hacer desaparecer", como a un *positivo* "des-mantelar" ese *martillo* que es la "tradición" para ver de qué *piezas* está compuesto. Sin embargo, nosotros consideramos que con

---

[932] "For Derrida the deconstruction of metaphysics implies an endless confrontation with Hegelian concepts, and the move from a restricted, 'speculative' philosophical economy –in which there is nothing that cannot be made to make sense, in which there is nothing other than meaning– to a 'general' economy –which affirms that which exceeds meaning, the excess of meaning from which there can be no speculative profit– involves a reinterpretation of the central Hegelian concept: the *Aufhebung*. *Aufhebung* literary means 'lifting up'; but it also contains the double meaning of conservation and negation. For Hegel, dialectics is a process of *Aufhebbung*: every concept is to be negated and lifted up to a higher sphere in which it is thereby conserved. In this way, there is nothing from which the *Aufhebung* cannot profit. However as Derrida points out, there is always an effect of *différance* when the same word has two contradictory meanings. Indeed it is this effect of différance--the excess of the trace *Aufhebung* itself –that is precisely what the *Aufhebung* can never *aufheben*: lift up, conserve, and negate" (Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy*, n. 23.

[933] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 142.

[934] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 59.

la "deconstrucción" *no se añade nada* sobre la relación que deberíamos tener *nosotros* con el platonismo –más que un *interesante* giro de los acontecimientos. En efecto, la tesis de De Man de que el "texto se de-construye a sí mismo, es auto-deconstructivo"[935], y que, por tanto, la "inversión del platonismo" es una *posibilidad* contenida dentro del *texto* platónico mismo (véase: *khôra*, *pharmakon*, etc.), *calla o no dice nada* sobre qué relación deberíamos tener *nosotros* (si cabe alguna) con la "tradición platónica". Como lo resume el propio Derrida:

> Le 'platonisme' n'est pas seulement un exemple de ce mouvement, le premier 'dans' toute l'histoire de la philosophie. Il le commande, il commande toute cette histoire. Mais le 'tout' de cette histoire est conflictuel, hétérogène, il ne donne lieu qu'à des hégémonies relativement stabilisables. Il ne se totalise donc jamais. En tant que telle, effet d'hégémonie, une philosophie serait dès lors toujours 'platonicienne'. D'où la nécessité de continuer à tenter de penser ce qui a lieu chez Platon, avec Platon, ce qui s'y montre, ce qui s'y cache, pour y gagner ou pour y perdre[936]

En realidad, ahora nos damos cuenta de que el término que en el fondo propone la tradición heideggeriana para fijar su posición en contraposición al "platonismo" –léase: a la *metafísica*– no es la (aun demasiado *negativa*) "de(con)strucción" (*Destruktion, Abbau, déconstruction*), sino la más *positiva* "superación" (*Verwindung*). En un sugerente escrito precisamente titulado "Superación de la metafísica", que se puede encontrar en *Conferencias y artículos*, Heidegger propone este término como el mejor indicado para mostrar el camino hacia adelante, después de Platón. Ahora bien, la "metafísica" no solo denota, como señalara Hegel, aquella palabra "de la que todo el mundo huye más o menos como de alguien atacado por la peste"[937], sino que, como añade también Heidegger, "no podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión"[938]. Esto se debe a que el supuesto "acabamiento" u "ocaso" de la *metafísica*, entendida como el dominio absoluto del ente y el simultáneo olvido del ser, coincide en este caso con su "culminación" y generalizació total. En *El fin de la modernidad*, uno de los mejores intérpretes de Heidegger, Vattimo, hace todo lo que está en su mano por clarificar la "superación (*Verwindung*) de la metafísica" heideggeriana, distinguiéndola de la "superación (*Überwindung*) del nihilismo" nietzscheano, asemejado más bien con un simple "dejar atrás" –y aunque el propio Nietzsche no utilice nunca este término, se desprende implícitamente de sus conceptos como "super-hombre" (*Über-mensch*), etc. Así, como la define Vattimo: "la *Verwindung* heideggeriana, esto es, el remitirse de una enfermedad, como convalecencia, pero también remitir (como remitir un mensaje) y remitirse a alguien en el sentido de confiar en alguien. (…) En verdad no se abandona la metafísica

935 De Man, *The Resistence to Theory*, p. 118).
936 Derrida, *Khôra*, p. 84.
937 Hegel, "¿Qué significa pensar abstractamente?", p. 152.
938 Heidegger, "Superación de la metafísica", *Conferencias y artículos*, p. 51.

como se abandona un traje viejo porque ella nos constituye como nuestro destino, nos remite a ella y nosotros nos remitimos a ella como a algo que nos ha sido asignado". Ahora bien, esta reflexión heideggeriana –de una inteligencia, sutileza y contorsión incuestionables, no cabe dudas– *hace aguas por todas partes*. Por un lado, Heidegger dice que "al pasar, la Metafísica está ya *pasada*"; mientras, por el otro, también añade que "incluso superada, no desaparece"[939]. ¿En qué quedamos, entonces: se supera o no se supera, la metafísica? Esta no es una pregunta dicotómica simplista, sino que tiene profundas implicaciones de proyecto teórico y prácticas, como ahora veremos.

No tenemos que perder de vista en este punto que el principal objetivo y función de la filosofía es la pregunta sobre *cómo prácticamente hay que vivir*. Ahora bien, el filósofo derridiano muchas veces se asemeja a un "queso de bola" –para utilizar la expresión de Critchley– que no sabe muy bien hacia donde tiene que ir sobre este punto, y acaba dando tumbos de un lado hacia otro. Por un lado, no puede simplemente "retroceder" al platonismo, porque esto sería *hacer metafísica*. Por el otro, tampoco puede "superar" el platonismo efectivamente, pues nuestro lenguaje lleva la *traza* indeleble de la metafísica. Así, el derridiano llega a una *a-poría* –que recordemos que etimológicamente proviene de quedarse "sin camino"–, sin acabar de percatarse del todo de que esta *falta de camino* procede de que su proyecto es *irrealizable, imposible*. Una "imposibilidad" que ha generado *él mismo*, al fin y al cabo, pues: o bien la "superación" de la metafísica es un proyecto demasiado *absoluto*, y hay que *relativizarlo*; o bien la metafísica es demasiado *opresiva*, y tenemos que *liberarnos* de ella. Se suele ver en Derrida, como en Heidegger, un retorno del "fluir" heraclíteo frente a la "lógica" parmenídea moderna. En realidad, a mí me gustaría proponer que Derrida representa más bien una mezcla de Anaxágoras y del escepticismo pirrónico. Por un lado, la lógica que expresa la "deconstrucción" no es tanto la del "devenir" como una revitalización de la tesis "todo está en todo" y que, por lo tanto, es imposible hacer una distinción clara y nítida (inteligible/sensible, hombre/mujer, etc.) como quien corta un pastel. Por el otro, como en el escepticismo pirrónico, la deconstrucción de cualquier oposición binaria conduce a una cierta *ataraxia* mediante la *equipolencia*. Y ¿cuál es el problema de esta influencia del escepticismo antiguo, de la cual Derrida es perfectamente consciente? Que la *ataraxia* de la *equipolencia* es profundamente *im-política*. De ahí que cada cierto tiempo se vuelva a intentar derivar una *política* de Derrida, y cada vez fracase, pues se considera la *aporía* un punto de llegada y no solo de partida. ¿Qué debemos hacer, entonces, si, como Derrida, reconocemos la *aporía* en la que nos ha situado el platonismo pero, a diferencia de él, no queremos permanecer en ella?

Lo primero que hay que hacer frente a cualquier proyecto filosófico *irrealizable* y, por tanto, *imposible* (donde habla la *neurosis* y, en particular, la *obsesiva*), es *deflacionarlo*, y reintroducir la *finitud*.

[939] Heidegger, "Superación de la metafísica", *Conferencias y artículos*, pp. 51-2.

Por esto, por una vez vamos a extraer un ejemplo de la literatura, que nos va a servir a su vez de modelo –algo que sí le hubiera gustado sin duda al propio Derrida. Efectivamente, en la obra de teatro "Fin de partida", Hamm, un viejo amo, ciego y discapacitado, está obsesionado con estar en el "centro" de la obra, y tortura a su fiel sirviente, Clov (incapaz de sentarse), para que lo sitúe *exactamente* allí. (No hace falta añadir que se trata de una réplica, obviamente, de la "dialéctica del amo y el esclavo" de Hegel, en donde Clov es perfectamente consciente de que ansía algo mejor, pero es incapaz de liberarse de su dependencia emocional con el pesimismo del señor).

> HAMM: Back to my place! [CLOV *pushes chair back to centre*] Is that my place?
> CLOV: Yes, that's your place.
> HAMM: Am I right in the centre?
> CLOV: I'll measure it.
> HAMM: More or less! More or less!
> CLOV: [*Moving chair slightly*] There!
> HAMM: I'm more or less in the centre?
> CLOV: I'd say so.
> HAMM: You'd say so! Put me right in the centre!
> CLOV: I'll go and get the tape.
> HAMM: Roughly! Roughly! [*CLOV moves chair slightly*] Bang in the centre!
> CLOV: There! [*Pause*].
> HAMM: I feel a little too far to the left. [*CLOV moves chair slightly*]. Now I feel a little too far to the right. [*CLOV moves chair slightly*]. I feel a little too far forward. [*CLOV moves chair slightly*]. Now I feel a little too far back. [*CLOV moves chair slightly*]. Don't stay there [i.e. behind the chair], you give me the shivers. [*CLOV returns to his place beside the chair*].
> CLOV: If I could kill him I'd die happy. [*Pause*][940]

Pues bien, nosotros solo queremos aportar aquí que el rol que Platón juega en la historia de la filosofía occidental, en general, y en esta tesis, en particular, es exactamente el mismo que Hamm en la obra de Beckett. Si no podemos dejar de repetir hasta la saciedad la idea de Critchley de que "from Parmenides to Heidegger, philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"[941], no cabe ninguna duda de que el *protagonista* de esta tragedia, el heredero al trono, es Platón. Fuera esta su *intención* deliberada y expresa, o una reelaboración retrospectiva *a posteriori*, el hecho indiscutible es que Platón *parte* la historia del pensamiento que hemos visto hasta ahora *en dos*, y se sitúa a sí mismo en el "principio" de la historia de la *filosofía* occidental, propiamente dicha, comandando todo su destino. Ahora bien, es justamente en este preciso instante, que Beckett introduce un desplazamiento tan mínimo como radical: si el esquema *trágico* ya no es posible –a la luz de las catástrofes que han ocurrido en el s. XX, y de las que

[940] Beckett, "Endgame", *The Complete Dramatic Works of Samuel Beckett*, pp. 104-5.
[941] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.

vendrán– tampoco lo es la figura del *héroe* en el "centro". La obsesión narcisista del amo Hamm por estar *exactamente* en el "centro" de la obra solo puede parecer *patética* en una época en la que este "centro" se ha perdido, ya no existe, no es ni tan siquiera posible y, en su lugar, se ha abierto un *vacío*, un *agujero* negro insondable. Que Hamm sea ciego y discapacitado solo es un redoblamiento de este sentimiento de *ridículo*, y el hecho de que necesite de la ayuda de su siervo Clov para ponerse en el "centro" solo revela que la "subjetividad constitutiva" burguesa es la única lo suficientemente loca hoy en día como para volver a intentarlo una última vez, de forma desesperada y ahora ya penosa. No solo "los dioses han huido", como señalara Heine, la situación es aun peor, como añade Marx: "de hecho, no solamente *les rois s'en vont*, sino también *les capacités de la bourgeoisie s'en vont*"[942]. No por casualidad Platón también era un señor… Así pues, la intuición beckettiana nos muestra el camino para saber *qué hacer* con Platón. Si la "reconciliación" (*Aufhebung*) de Hegel, la "inversión" (*Umkehrung*) de Nietzsche, la "superación" (*Verwindung*) de Heidegger y la "de(con)strucción" (*Abbau*) de Derrida han quedado terminalmente descartadas como formas de relacionarse con el platonismo (por distintas razones), solo queda un camino: *des-centrarlo*. Y ahora nos damos cuenta de que esta es justo también una de las operaciones que está intentando realizar –más o menos inadvertidamente– esta tesis. Ninguna cantidad de exégesis *sobre Platón mismo* será capaz de invertir, superar o deconstruir la importancia que ha tenido para la historia de la filosofía occidental, pues el problema no se halla *dentro de él, sino fuera*. El problema no es la entronización del rey, sino el desprecio de la plebe. Si compramos la visión de la historia del pensamiento que se desprende de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como una especie de *obra de teatro*, donde determinadas "formas de la conciencia" *entran en escena, y desaparecen* cuando han hecho su papel, la *posición paterna de autoridad* como *primus inter pares* que ocupa Platón no se puede deflacionar solo *criticando su filosofía*, sino llenando la obra de otros muchos personajes tanto o más importantes que él. Así, en esta sección nos hemos dado cuenta de que Platón es, sin duda, *muy* importante para nuestro tema, pero no es *tan* importante. Gracias a un primer desplazamiento en el seno de la filosofía desde la "historia del ser" hacia una "historia del vacío", hemos conseguido acometer un segundo desplazamiento donde Platón no es, por ejemplo, tan importante como los atomistas cuyos libros no se atrevía a citar y pretendía quemar. Sí, en efecto, de Platón extraemos por lo menos tres cosas importantes: la separación (*khôrismos*) entre el vacío (físico) y el no-ser (ontológico); la (re)negación del primero en el *Timeo* y la afirmación del segundo en el *Sofista*; la justificación lógica de que el "no-ser" es, *de algún modo*; y, sobre todo, el descubrimiento de que el "no-ser" no es la *negación* del "ser", su unión con la idea de "diferencia" o "alteridad". Pero también es cierto que el segundo de estos hallazgos ya lo encontramos en Empédocles y Anaxágoras, y el

[942] Citado en: Ramas, "Introducción". Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 7.

tercero lo encontramos mejor expresado en el atomismo de Leucipo y Demócrito, y solo el primero y el último son originales de Platón. A esto nos referimos exactamente con el *levantamiento* de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio": como en un arado, al *levantar* lo que estaba enterrado debajo, le restamos importancia al árbol que estaba plantado en el "centro" de la superficie. Lo peor que se puede hacer con *el poder o la autoridad es obsesionarse con criticarlo* (pues lo sigue manteniendo en una posición de *centralidad*). Antes bien, lo mejor es *apartar la mirada*.

11) La segunda prohibición: el *horror vacui* de Aristóteles

"Es mejor ser que no ser"

Aristóteles, *De generatione et corruptione*[943]

"Conque si lo examinamos en sí mismo, el llamado 'vacío' se nos mostraría verdaderamente vacuo"

Aristóteles, *Física*[944]

Todo el mundo conoce las famosas líneas con las que Marx abre el *18 Brumario de Luis Bonaparte*: "Hegel observa en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal acontecen, por así decirlo, dos veces. Olvidó añadir: una vez como [gran] tragedia, la otra como [miserable] farsa"[945]. Dejando por una vez a un lado la segunda frase añadida por Marx, que se ha repetido *ad nauseam* por encima de sus posibilidades, y que *se non è vera, è ben trovata*, la reflexión genuinamente original e interesante es la de Hegel. Marx se refiere, claro está, al pasaje de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* donde Hegel intenta explicar el tránsito de la República al Imperio Romano. Contra la ingenuidad de Cicerón, Bruto y Casio, Hegel argumenta que la dominación de César no era "casual", ni fruto de la "individualidad", de forma que tan pronto como este "individuo desapareciera, la república retornaría por sí sola"[946]. No era tan fácil: y una vez los romanos habían visto que tan solo un jefe podía hacerse cargo del imperio, ya nada sería igual, y era *necesario* que Augusto volviera a apoderarse del trono. "Pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por asentimiento de los hombres, cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesita suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como 'ninguna vez'; pero ya la segunda vez confirma la primera. (…) La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente causal y posible"[947]. Así, como lo resume Ramas en su introducción al *18 Brumario de Luis Bonaparte*: "solo la repetición sanciona la realidad efectiva de un evento"[948]. Pues bien, también nosotros nos encontraremos ahora aquí que nuestro tema, el "vacío" (κενόν), tendrá que ser *expulsado de la historia del pensamiento occidental dos veces para hacerse efectivo, como Napoleón o los Borbones*. La primera vez, con

[943] Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, 336b, p. 70.
[944] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 115. Curiosamente, y no por casualidad, es sobre el concepto de "vacío" que nos encontramos con el único "chiste" de toda la *Física*, y es una de las pocas veces que el Estagirita demuestra sentido del humor y hace un juego de palabras en toda su obra.
[945] Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 77.
[946] Hegel, *Filosofía de la historia universal (Vol. II)*, p. 280.
[947] Ibid. p. 281.
[948] Ramas, "Introducción". Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 17.

la renegación fundacional del "vacío" en el poema de Parménides, como ya vimos en III.4, *la prohibición no quedó lo suficientemente clara*, pudo tratarse de un evento arbitrario o fortuito. Además, como justo acabamos de ver en el apartado III.10.d. sobre el *Sofista*, *la negación revela más de lo que pretende encubrir*, y la entremezcla del "vacío" con el "no-ser" en la escuela eleática abrió la puerta para que los atomistas afirmaran ambos, juntándolos, o para que Platón negara uno, y afirmara el otro, separándolos. Por esto todo gran acontecimiento en la historia tiene que ser negado dos veces (o tres, como San Pedro), y si Parménides representó un primer exilio del "vacío" a la isla de Elba, tras del cual nuestro tema se repuso y volvió a plantar batalla en Waterloo, Aristóteles representa el destierro definitivo a la isla de Santa Elena, con el cual su prohibición será asentada de una vez por todas en la historia de la metafísica occidental por los dos milenios que vendrán hasta que en el s. XVII, y no sin grandes dificultades, el discípulo de Galileo, Torricelli, demuestre su existencia al meter un tubo en una cubeta de mercurio[949]. *Eureka!*

Pero por ahora, Aristóteles no solo representa una *repetición* de la renegación fundacional del vacío en el poema de *Parménides*, sino también de la separación entre el "vacío" y el "no-ser" acometida por *Platón*. También Aristóteles negará la existencia del primero, a la vez que le otorgará un lugar al segundo –muy ligado, como enseguida veremos, tanto a los cuatro tipos de "oposición" (ἀντίθεσις), en general, como al concepto de "privación" (στέρησις), en particular, que el Estagirita se vanagloria de haber introducido por primera vez en la filosofía, y que nos permitirá hacer una crítica a la "negación determinada" de Hegel. Todos los manuales de filosofía pretenden asentar una (falsa) oposición entre Platón y Aristóteles (así como entre Parménides y Heráclito), donde el primero sería partidario de las "ideas", y el segundo de lo "sensible", el primero se guiaría por el "intelecto", y el segundo, por los "sentidos", etc. Dicha (falsa) oposición fue inmortalizada célebremente en el centro de la "La escuela de Atenas" de Rafael en la *Stanza della Segnatura* de la Ciudad del Vaticano, donde se puede ver a Platón apuntando hacia el cielo con el dedo, mientras que Aristóteles señala la tierra con la mano. Ahora bien, como todas las (falsas) oposiciones, esta también *oscurece más de lo que pretende iluminar* y, así como en el concepto de "forma" (μορφή) de Aristóteles sobrevive el "aspecto" (εἶδος) de Platón –aunque invertido, convertido en "interno" a la cosa, descartando el *khôrismós*–, también en el caso de nuestro tema, el Estagirita compró la "separación" entre el "vacío" y el "no-ser", acometida por primera vez por su maestro, negando al primero y afirmando el segundo. Sin embargo, como sabemos por Deleuze, en toda repetición no se da un mero calco (de lo idéntico), sino *la repetición de una diferencia*, y así, tendremos que adentrarnos necesariamente en cómo Aristóteles reformulará ambos lados de la "separación entre el "no-ser" y el "vacío", pues será su versión de ambas la que se asentará como *metafísica* a lo largo

[949] Close, *The Void*, pp. 14 ss.

de la escolástica medieval. No en vano, y no por casualidad durante el largo Medioevo a Aristóteles ni tan si quiera se lo referenciaba por el nombre, sino como "El Filósofo". Sin duda, la clarificación de ambos lados de esta "separación" nos conducirá a encontrar una brecha, un intersticio entremedias, que representa una posibilidad no recorrida por el propio Aristóteles.

a) "El no-ente se dice de muchas maneras" en la *Metafísica*

"El principio es mayor en potencia que en magnitud. Lo que es pequeño en el principio deviene a menudo enormemente grande al final"[950]. Brentano empieza su monumental comentario *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) –que contribuyó a revalorizar los estudios sobre el Estagirita en los s. XIX y XX mediante la aplicación del "principio de intencionalidad" fenomenológico– prácticamente pidiendo disculpas, después de más de veinte siglos de exégesis filológica, por la presunción de que aun se pueda decir algo nuevo sobre el Filósofo, temeridad que solo puede achacar a su rabiosa juventud. ¡Y si lo hace Brentano, como no deberíamos nosotros hacer lo mismo! Pero no podemos repetir al principio de cada sección sobre un *grand philosophe* la misma reflexión sobre la necesaria arrogancia que implica la filosofía, tal y como ya hicimos en la apertura de Platón en III.10. El otro gran comentario que nos servirá de faro guía en este apartado fue escrito un siglo después del de Brentano, pero también tendrá la misma capacidad de reenmarcar los estudios aristotélicos de una vez por todas, y lleva por título *Le problème de l'être ches Aristote*, de Aubenque (1962). Sin embargo, no podemos dejar de añadir que, al menos en nuestro caso, jugamos con ventaja, pues la cuestión del "no-ente" no ha ocupado ni tan siquiera la mitad de exégesis que la del "ente".

De la monumental obra de Aristóteles, quien escribió de lo más pequeño hasta lo más grande, desde *Las partes de los animales*, *De la memoria*, *Del sueño* o *De la respiración* hasta la *Meteorología* o *Sobre el cielo*, tenemos que guiarnos a partir de las obras completas que consiguió reunir, traducir y editar Barnes. Y es que la obra de Aristóteles es monumental, aunque solo nos haya llegado menos de un tercio, pues "se sabe que escribió 130 obras, si bien se conservan 35, que se dividen en dos grandes categorías: las exotéricas y las esotéricas o acromáticas"[951]. A todo esto, hay que añadirle la complicación de que algunas de las obras que pasaron a formar parte del *corpus aristotelicum* son de dudosa o incluso de ninguna autenticidad –como ya vimos en III.8, por ejemplo, en el caso de *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, que fue escrito en realidad por un pseudo-Aristóteles. Partiendo, por tanto, de *The Complete Works of Aristotle*, compilados por Barnes[952], podemos ver que

[950] Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 40.
[951] Villar Lecumberri, "Introducción", *Poética*, p. 10.
[952] Aristotle, *The Complete Works of Aristotle.*

la cuestión del "no-ser", del "no-ente" o directamente de "lo que no es" es tratada principalmente en cinco lugares: las *Refutaciones sofísticas*, *De interpretatione*, *De generatione et corruptione*, la *Física*, y la *Metafísica*. Estas cinco obras pueden ser a la vez reducidas a tres disciplinas de la filosofía: la lógica, la física (sobre todo ligada al problema del devenir) y la metafísica. Ahora ya no debemos tener ningún complejo ni pavor a la hora de cometer un anacronismo al utilizar este tipo de clasificaciones, que hasta este momento hemos utilizado solo con pinzas, pues es Aristóteles –¡ese gran taxónomo del conocimiento!– el primero en hacer una "división de las ciencias".

Pero, sin lugar a duda, en ningún lugar se trata la cuestión del "no-ente" con mayor detenimiento, como no podría ser de otra manera, que en la *Metafísica*. El mismo título de esta obra ya merece una aclaración. La palabra "metafísica" tiene, como tantas otras veces hemos visto ya, un *doble sentido*: uno contingente, y otro de necesario. Por un lado, la expresión "τὰ μετὰ τὰ φυσικά" fue acuñada por Andrónico de Rodas –ese gran ordenador de las obras de Aristóteles– cuando tiene que clasificar catorce extraños libros (en apariencia, *in-clasificables*), donde se habla de una "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία, *prima philosophia*)[953] que se sitúa, literalmente, "por fuera" (τὰ μετὰ) de la *Física* (τὰ φυσικά). "Metaphysics begins with a problema of library classification" –añade con sorna Critchley[954]. Por el otro lado, como todo en la historia tiene que suceder dos veces para convertirse en efectivamente real, una vez el término "metafísica" fue repetido fuera del área de clasificación de las bibliotecas, pasó a designar una disciplina específica de la filosofía que se sitúa, literalmente, "más allá de la física": τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Por esto Heidegger puede decir perfectamente en *¿Qué es metafísica?*: "el ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. (…) La metafísica forma parte de la 'naturaleza del hombre'. (…) La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein"[955]. Y Heidegger puede decir esto, como siempre, sin apartarse un ápice del pensamiento original de Aristóteles, sino reformulándolo: en tanto que el Da-sein existe, *ek-siste*, esto es, existe fuera de sí, más allá de sí, es decir, es un ser (¿un animal?) *meta-físico*. Por esta razón ahora tenemos que adentrarnos en este enigmático y arduo libro de Aristóteles,

[953] Aristóteles, *Metafísica*, E.2, 1026a, p. 307. La tortuosa historia de los libros de Aristóteles (que, recordemos, eran en gran medida apuntes para lecciones en el Liceo peripatético) es la siguiente: "existían varias copias de ellos, algunas de las cuales estaban en la biblioteca de Alejandría, y sobre la base de éstas Hermpio de Esmirna confeccionó el catlágo de las obras aristotélicas, en el siglo III. A la muerte del filósofo, sus obras pasaron a manos de Teofrasto, y tras la muerte de este las obras de Aristóteles fueron pasando de mano en mano y acabaron en una sombría habitación de la ciudad troyana de Escepsis. El caso es que, al cabo del tiempo, un avezado bibliófilo, Apelicón de Esmina, encontró los manuscritos de Aristóteles en unas condiciones deplorables, Más tarde fueron trasladados a Roma, durante la dictadura de Sila, y las obras de Aristóteles se publicaron por primera vez por el filósofo peripatético Andrónico de Rodas y por Tiranio, otro filósofo de Asia Menor. La edición de las obras no fue tarea fácil, dado el estado en el que se encontraban los manuscritos. Así que, en cuanto salieron a la luz estos escritos, los filósofos empezaron a escribir comentarios a las obras de Aristóteles, gracias a las cuales se aclararon muchos de los pasajes" (Villar Lecumberri, "Introducción", *Poética*, p. 11).

[954] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 50.

[955] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 107.

incomparable en su influencia dentro del pensamiento occidental, para escudriñar la definición del "no-ente" que allí se revela. Sin embargo, esto no acaba aquí, y aun habría un tercer sentido que adquiere la palabra "metafísica". ¿Cuál sería aun otro significado del término "metafísica", en una sola frase? Otra definición clara, simple y sencilla de andar por casa bien podría ser que se trata meramente de la *latinización de los conceptos ontológicos originariamente griegos*. Como venimos repitiendo, todo en la historia tiene que suceder dos veces, y solo cuando un hecho tiene lugar por segunda vez se convierte en *necesario*. Así pues, la "gigantomaquia sobre el ser", que era un debate *vivo, fluido y cambiante* entre los griegos solo se *solidificó, petrificó y congeló* cuando sus conceptos tuvieron que ser *tras-ladados* al mundo latino. *Traduttore, traditore*, y solo con esta traducción se derrumba como si fuera de un plumazo el mundo antiguo y se erige otro nuevo en su lugar para los dos milenios que vendrán. Por esto, por primera vez a partir de aquí, y en este caso excepcional, vamos a prestar atención no solo al original griego, sino también a su traducción latina.

Sigamos con las repeticiones. La *Metafísica* tiene también –creo yo– un *doble comienzo*: uno que empieza con las primeras palabras del libro A sobre el "saber", y otro con las primeras palabras del libro Γ sobre el "ser". Podría parecer, entonces, contra la opinión común, que Aristóteles sitúa la "voluntad de saber" *antes* que el "estudio del ser", dedicándole a una los primeros tres libros de los catorce (I-III), y al otro los once libros restantes (IV-XIV). Así, son bien conocidas las líneas con las que Aristóteles abre el libro A de la *Metafísica*: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" (Πάντες ἀνθρωποι τού εἰδέναι ορέγονται φύσει, *Omnes homines natura scire desiderant*)[956]. No por casualidad, entonces, Foucault empieza también sus *Lecciones sobre la voluntad de saber* en el curso del Collège de France de 1970-1 analizando esta primera frase de Aristóteles, pues pareciera que hay un "deseo" (ορέγονται, *desiderant*) de "conocer" (εἰδέναι, *scire*) *anterior* incluso al objeto, causa o contenido de esa misma "voluntad de saber"[957]. Es imposible decir tanto en tan poco espacio, y de esta primera frase con la que abre el libro A de la *Metafísica* de Aristóteles son igual de importantes las cinco palabras que la componen: todos-hombres-naturaleza-deseo-saber. Primero, "hombre" (ἀνθρωποι, *homines*): ha sido definido en otro lugar como "animal dotado de *lógos*" (ζῷον λόγον ἔχον), luego mal traducido al latín por "*animale rationale*"[958]. Y digo "mal traducido" porque ya conocemos de sobra las más de 30 acepciones que *lógos* tenía en el mundo griego, de las cuales *ratio* representaría tan solo una de ellas, pero no la principal; antes bien, "habla", "lenguaje", "discurso". Seguramente no hay una definición de la "humanidad" más influyente en todo el pensamiento occidental, por suerte o por desgracia. En segundo lugar, "naturaleza" (φύσει, *natura*):

[956] Aristóteles, *Metafísica*, A.1, 980a, p. 2.
[957] Foucault, "Clase del 9 de diciembre de 1970", *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970-1971)*, p. 17-30. Le debo esta referencia a Lluís Aguiló.
[958] Aristóteles, *Política*, VII.12, 1332b, p. 393.

el *lógos* es, por tanto, la naturaleza del hombre en cuanto hombre, su ser-en-tanto-que-ser. Sin embargo, su ser más *fundamental* (*onto*-logía) es a su vez también su ser más *general*, más universal, su ser-en-la-totalidad (*theo*-logia). Por esto, en tercer lugar, "todos" (*omnes*, πάντες): sin excepciones. Imposible no recordar aquí la famosa sentencia de Gramsci: "todos los hombres son filósofos"[959]. Por último, pasando del sujeto al predicado de la oración: ¿cuál es, entonces, la "naturaleza" de todos los hombres? El *lógos*, "conocer" (εἰδέναι, *scire*), pero no este completo, perfecto (pues es imposible para nosotros, seres mortales y finitos), sino *el deseo de* conocer, *la voluntad de* saber (ορἐγονται, *desiderant*). No hemos ni tan siquiera empezado a leer la *Metafísica*, pues, y ya se ha abierto un hiato, una brecha, un agujero, un abismo, en una palabra, *un vacío* –en términos análogos al "vacío" que ya introdujo Sócrates en el seno de la *filo*-sofía en tanto que "*amor al* saber", como delineamos en III.9. Visto de esta manera, la metafísica no empieza con algo que "es" *efectivamente real* (*actualitas*), sino con un *deseo* o una *voluntad* (*potentia*). No por casualidad, entonces, los primeros tres libros de la *Metafísica* no comienzan directamente con las opiniones propias del Filósofo, sino reuniendo, recopilando y reordenando todo el "saber" previo que se ha tildado de "presocrático", y cuyo arsenal hemos saqueado en todas las secciones anteriores de este capítulo.

Pasemos, entonces, al *segundo comienzo* de la *Metafísica*, y pasemos así, del *sujeto* de la voluntad al *objeto* causa del deseo (*objet petit a*). Pues no son menos conocidas las palabras con las que abre el libro Γ: "Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo" (Ἔστιν ἐπιστήμη τιςἡ θεωρεί τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπἀρχοντα καθ΄ αὑτό, *Est scientia quaedam qua especulatur ens in quantum ens et quae huic in sunt secundum se*)[960]. Como se añade en la obertura de la *Ética a Nicómaco*, por otra parte, "todo arte y toda investigación (…) parecen tender a algún bien"[961] o *telos* (el de la medicina es la salud, el de la economía es la riqueza, etc.) y, por tanto, tiene que haber una "ciencia de las ciencias", una "ciencia primera", la más *teórica* de las ciencias teóricas, la *Reina* de todas las ciencias, que es justamente la "metafísica", y que se orienta no a este ente, o a aquel otro en particular (la salud o la riqueza, etc.), sino al "ente en tanto que ente" en general (τὸ ὂν ᾗ ὂν, *ens in quantum ens*). Más o menos inadvertidamente, acaba de descubrir aquí Aristóteles la diferencia entre lo que Heidegger llamará "ontología regional" y "ontología fundamental"[962]. Cada ciencia particular tiene que partir de una determinada delimitación *regional* del ente (la medicina, la economía, etc.); sin embargo, tiene que haber una ciencia *universal* encargada de estudiar, no al ente en tanto que esto o aquello (la salud o la riqueza, etc.), sino en tanto que ente en general, en lo que tiene de más *fundamental*. La palabra "metafísica" que, como ya hemos dicho, no es un término

[959] Gramsci, "Concepto de ideología", *Antología* [C, XVIII; I. M. S., 5], p. 326.
[960] Aristóteles, *Metafísica*, Γ.1, 1003a, p. 150.
[961] Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, I.1., 1094ª, p. 23.
[962] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 3-4, pp. 30-4.

expresamente utilizado por Aristóteles mismo, se llamará justamente, a partir del s. XVIII, de la mano de Wolff, "onto-logía"[963]. Esta palabreja, que puede parecer extraña, no es más que el resultado de seguir estrictamente la definición de Aristóteles al principio del libro Γ, "una ciencia (*lógos*) que estudia el ente en tanto que ente (*ontos*)": *onto-logía*[964]. Para Wolff, esta no es más que una pata, de las dos que tiene que componer la *Metafísica* como ciencia. Opuesta y a la vez complementaria a la "ontología", que estudia el ser-en-tanto-que-ser, lo que tiene de más *fundamental* (*das Sein als Solches*), Aristóteles también habla de una ciencia que tiene que estar encargada de estudiar el ser-en-su-totalidad, lo que tiene de más *supremo* (*das Seiende im Ganzen*)[965]. Por esto, cuando Heidegger dice que la metafísica es "onto-teo-logía", la gente se lleva las manos a la cabeza ante tan extraña palabreja, pero simplemente se está dando una definición rigurosamente estricta: metafísica es el estudio del ente en lo que tiene de más *general* y a la vez de más *supremo*[966]. La metafísica piensa al ser simultáneamente como Uno y Zeus. Ahora bien, hasta aquí Aristóteles solo está ejerciendo de una especie de *burócrata del pensamiento* (no lo digo en sentido peyorativo), pues la "ontología" o la "metafísica" (o como queramos llamar a esta "ciencia primera") no la ha inventado él, sino que, como vimos en III.4, fue una creación genuina de Parménides. Por el momento, Aristóteles solo está ordenando y clarificando las piezas. Ahora bien, ¿cuál es su contribución original dentro de la "gigantomaquia del ser"?

Sin lugar a duda, la aportación más novedosa por parte del Estagirita a la "historia del ser" es el reconocimiento de que: "el Ente se dice en varios sentidos (Τὰ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχώς, *Ens autem multis quidem dicitur modis*), aunque en orden a una (ἓν, *unum*) sola cosa y a cierta naturaleza (φὺσιν, *naturam*) única, y no equívocamente (ὁμωνύμως, *aequivoce*)"[967]. En efecto, Aristóteles es el gran introductor de la *multiplicidad* en la "historia del ser", y no una de cualquier tipo, sino de una pluralidad *de sentidos*, desencadenando lo que podríamos llamar como una "segunda gigantomaquia", marcada por la disputa entre la *plurivocidad* y la *univocidad* del "ser", y que culminará en la Edad Media con Duns Scotto, como representante más extremo de esta última posición[968].

---

963 Wolff, *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*.
964 Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 50.
965 "Por consiguiente, habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza, y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y esta [la teología], más que las especulativas" (Aristóteles, *Metafísica*, E.1, 1026a, p. 307).
966 Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", *Identidad y diferencia*, pp. 121-33,
967 Aristóteles, *Metafísica*, Γ.2, 1003a, p. 151.
968 Como es bien sabido, la posición inmanentista de Duns Scotto será retomada, por Spinoza primero, por Nietzsche después y, finalmente por Deleuze: "el pensamiento que me parece más extraño, más difícil de pensar [comparado con la analogía y la equivocidad] –si alguna vez ha sido pensado– es el de la univocidad. (…) [En la Edad Media] si alguien llegaba hablando de la univocidad del Ser era rápidamente señalado, podía empezar a hacer sus maletas. Una vez más, aquello quería decir que una silla, un animal un hombre y un Dios son en un único y mismo sentido. (…) Eso es muy molesto. Y sin embargo hay un hombre, el más grande pensador de la Edad Media, que dice: 'Sí, el ser es unívoco'. Se trata de Duns Scotto. Esta historia del Ser unívoco de Duns Scotto iba por muy mal camino, pero

Para Aristóteles, el gran error de todos los filósofos presocráticos anteriores es no haber reconocido que "el Ente se dice en muchos sentidos" (Τὰ δὲ ὂν λέγεται μέν πολλαχώς), por lo menos, por dos razones. Por un lado, porque no es lo mismo *el modo de ser* de la planta, que la del animal, que la del hombre, que la de Dios. Esto necesariamente implica que el concepto de "ser" sucede por *analogía* inductiva, y no por la aplicación de un concepto *unívoco* deductivo. Tal y como la define Seguró al principio de su libro sobre el tema, *Sendas de finitud*: "analogía significa, literalmente, razón (-*logos*) que se repite o que está sobre (*ana*-) las cosas que divergen. Es el recurso epistemológico por el cual se establece una semejanza entre dos o más realidades diversas a partir del descubrimiento de un parecido presente en cada una de ellas que permite relacionarlas más allá (o a pesar) de sus diferencias"[969]. Así, en las *Categorías*, Aristóteles sustituye la lógica de la "participación" (μέθεξις) platónica por la de la "paronimia" (παρωνύμια), a diferencia de la sinonimia y la homonimia[970]. Como vuelve a señalar Seguró, en una frase que bien podría sintetizar perfectamente el espíritu de Aristóteles: "toda reducción de un fenómeno hermenéutico dice más de nuestro deseo de unidad que de una realidad plausible"[971]. Por otro lado, "el Ente se dice en muchos sentidos" (Τὰ δὲ ὂν λέγεται μέν πολλαχώς) también por otra razón, y es que en nuestra cotidianidad y día a día empleamos el verbo "ser" en varios sentidos distintos –el existencial, el predicativo y el copulativo, para poner tres ejemplos modernos, que enseguida veremos como los reformula Aristóteles. Ahora bien, en las primeras líneas que abren el capítulo segundo al libro Γ de la *Metafísica*, el Estagirita no se queda solo con el mero reconocimiento de la *multiplicidad de sentidos* de la palabra "ser", sino que acto seguido añade: "aunque en orden a una (ἓν, *unum*) sola cosa y a cierta naturaleza (φύσιν, *naturam*) única, y no equívocamente (ὁμωνύμως, *aequivoce*)". En el final de esta cita podemos ver claramente que Aristóteles no defiende en realidad la *equivocidad* del ser (una confusión común), sino una *plurivocidad* determinada. Ahora bien, esto solo quita un problema, pero añade otro: ¿cómo es posible que la palabra "ser" sea "una" (ἓν) y a la vez tenga una "multiplicidad" (πολλαχώς) de sentidos? Quien mejor resume esta *disputatio* es Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*:

> Ninguna de las teorías que han aparecido sobre el 'es' y el ser en la proposición tiene razón, porque son unilaterales. ¿pero por qué son unilaterales? Porque no ven ni hacen justicia a la multiplicidad de significados del 'es'. Así que la verdadera teoría ¿la obtendríamos reuniendo todas las

felizmente él había tomado sus precauciones: decía que el Ser es unívoco, pero atención, en tanto que Ser, es decir es unívoco metafísicamente, decía que es análogo, es decir que se dice en muchos sentidos, físicamente. Esto es lo que me interesa: estaba en la frontera de la herejía, sino no hubiera precisado 'unívoco metafísicamente' y 'análogo físicamente'; él iba más allá de eso" (Deleuze, "Clase XV: La univocidad del Ser y la diferencia como grados de potencia. Sobre Spinoza", *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, p. 285).

[969] Seguró, *Sendas de finitud. Analogía y diferencia*, pp. 11-2.

[970] Ibid. pp. 15.

[971] Ibid. pp. 17.

> interpretaciones aparecidas y buscando un término medio? No, las cosas no son tan fáciles. Se trata de ver algo mucho más esencial. No se trata de ver que todos estos significados, el ser-qué, el ser-que y el ser-verdadero, se encierran y pueden encerrarse en el 'es', sino *de que* todas ellas y *por qué* todas ellas encierran *tienen que* encerrarse en él, en concreto primeramente *inarticuladas* e indivisas. Se trata de comprender esta particular *indiferenciación* y *universalidad* del 'es' como esencia original y primaria de la cópula, de aquello que externamente se designa como cópula. Es decir, no se trata en modo alguno de que el 'es' signifique primariamente solo *copulatio* (vinculación de palabras), y que luego también se le sumen por orden los otros significados, sino a la inversa, de que lo original y lo primero es y sigue siendo siempre toda la multiplicidad indivisa, a partir de la cual luego y en determinados casos y tendencias enunciativas del discurso se mienta solo un significado –o predominantemente uno. La multiplicidad original, pero inarticulada y no realzada, de eso que ya significa de entrada ser, pasa a ser en cada caso un significado determinado mediante limitación, merced a lo cual el conjunto de la multiplicidad, que ya se ha comprendido entre otras cosas, no se elimina, sino que, justamente, es puesto de modo conjunto. En tanto que se llega a un concepto del ser, se establece en uno o varios de estos significados. La limitación es siempre lo posterior frente al conjunto original. El alcance de esta visión de multiforme esencia de la cópula solo podemos y debemos medirlo ahora en una dirección determinada[972].

Sea como fuere esta particular relación entre la "unidad" y la "multiplicidad" *de sentidos* alrededor de la palabra "ser", y acometida esta breve introducción a la *Metafísica*, ahora estamos en disposición de hacer un pequeño "paso atrás" (*schritt zurück*), que es sin embargo fundamental para nuestro tema. De momento tenemos que hay una "ciencia" (la *onto-logía*) dedicada *única y exclusivamente* al "estudio del ente en tanto que ente". Y, en este preciso instante, podemos preguntar: *¿y qué pasa con la nada?* Parafraseando las formulaciones de Heidegger en *¿Qué es metafísica?* acerca de la ciencia, pero aplicándolas ahora al terreno de la ontología, podríamos decir lo mismo sobre la *Metafísica* de Aristóteles: "a donde se encamina la relación mundana es a lo ente mismo… y nada más. De donde toda actitud toma su carácter de guía es de lo ente mismo… y más allá, de nada más. Aquello con lo que tiene lugar la confrontación y el debate investigador en la irrupción es con lo ente mismo… y, por encima de eso, con nada más. ¿Qué pasa con esa esa nada? ¿Es fruto de la casualidad que hablemos así de modo tan espontáneo? ¿Es solo una manera de hablar… y nada más"?[973]. En efecto, ¿¡qué pasa con esa nada!? Si la "meta-física" (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) es esa "ciencia" encargada de estudiar, *única y exclusivamente*, por un lado, el ente-en-cuanto-ente (*onto-logía*) y, por el otro, el ente-en-su-totalidad (*teo-logía*), ¿no quedaría la cuestión de la "nada", el "no-ser", "lo que no es" y el "vacío" *por fuera* del objeto de investigación y la delimitación regional de esta ciencia? En efecto, ¿acaso decimos que es responsabilidad de la "biología" estudiar a los *seres que no están vivos*, o responsabilidad de la antropología estudiar a los *seres que no son humanos*? Pero, ¿por qué hacemos entonces una excepción en el caso del "no-ente", y consideramos que es igualmente

[972] Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, pp. 395-6.
[973] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 95.

una cuestión *onto-lógica* (a pesar que sabemos perfectamente que estamos cometiendo la más flagrante de las contradicciones)[974]? No: *strico sensu*, etimológicamente y *per definitionem*, la cuestión del "no-ente" no puede formar parte de la *onto-logía* (literalmente, la "ciencia del ente", su opuesto). Por cierto, si la *onto-logía* es categorizada, además, como "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία), esto convertiría necesariamente cualquier estudio sobre el "no-ente" en una *ciencia secundaria*. Por esto nosotros estamos intentando abrir *otro espacio*, y por eso fue tan importante que ya anunciáramos en III.7.h la llegada de una "nueva ciencia": la *me-ontología* –resultante de juntar el prefijo -μὴ ὄν (no-ente) y el sufijo -λόγος (conocimiento)[975]. Esta ciencia no es, en efecto, del todo "nueva", y hay menciones desperdigadas a esta palabra que datan desde antiguo; sin embargo, en este tesis le estamos intentando dar toda la fundamentación histórica que necesita.

De esta manera, nuestro proyecto se distingue fundamentalmente de otros: el problema, para nosotros, no es tanto el privilegio del *lógos* dentro de la tradición occidental (como en el caso del "logocentrismo" en Derrida), sino el privilegio *de lo que* ha habido *logos* hasta ahora (o su *contenido*): antes del "ente" (*ontos*) que no más bien de la "nada" (*me-ontos*). De manera análoga, como ya señalamos en la Introducción §6, nosotros compartimos el espíritu de Levinas que pretende *escapar* de la "atmósfera", asfixiante y paranoica, del Ser, del Uno y de lo Mismo, que va desde Elea hasta Freiburg, pero solo queremos añadir una precisión a su letra: *lo Otro del Ser no es lo Otro mismo (esto no sería más que un mero formalismo), sino el No-Ser (su contenido)*. Y es en este preciso instante que podemos acometer ya la primera estocada a Aristóteles. fuera lo que fuere esta "filosofía primera" (πρώτη φιλοσοφία) "más allá de la *Física*" (τὰ μετὰ τὰ φυσικά), no debería tener *un único objeto de estudio, sino dos*. La *Metafísica*, por tanto, entonces, debería *desdoblarse*: por un lado, el estudio del ser-en-cuanto-ser (*onto-logía*) y del ser-en-su-totalidad (*teo-logía*) y, por el otro, el estudio del no-ser-en-tanto-que-no-ser (*me-ontología*) y del no-ser-en-su-totalidad (*teología negativa*). En realidad, en este

---

974 Incluso Berti comete la misma equivocación que, en su caso, al ser del mayor estudioso del "no-ente" en Aristóteles, no puede tratarse de un simple "error", sino de una subsunción intencionada: "on peut aussi arriver à dire que le non-être est objet de science (sic). De quelle science? Évidemment de la science de l'être, ou mieux de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de l'ontologie (sic), de la philosophie première" (Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), pp. 137). Obviamente, no se trata de un capricho del propio Berti, sino que es arrastrado por la misma posición del Estagirita: "y es propio de una sola ciencia contemplar la negación y la privación, porque en ambos casos se contempla una sola cosa, a la cual se refiere la negación o la privación" (Aristóteles, *Metafísica*, Γ.2, 1004a, p. 156). Así que de la misma manera prosigue Berti: "Naturellement (sic), le non-être n'est pas objet de science par lui-même (καθ' αυτὸ): seulement en effet, les termes de la série positive, sont intelligibles par eux-mêmes (*Metaph*., Λ.7, 1072a30 - 31), tandis que les termes de la série négative le sont par rapport (πρὸς) aux premiers, par le fait que la notion niée par le terme négatif est la même qui est affirmée par le positif. Bien plus, comme les termes de la série positive sont tous intelligibles seulement par rapport au premier d'entre eux, c'est-à-dire à la substance, de même les termes de la série négative, c'est-à-dire le non-être, sont eux aussi intelligibles seulement par rapport à la substance" (Berti, ibid. p. 138).

975 Aquí Berti, en cambio, atisba la posibilidad que nosotros estamos proponiendo, aunque la palabra "coincide" confirma que sigue subsumiendo la meontología dentro de la ontología: "La tâche de la science du non-être, qui pourrait être ap pelée 'mé-ontologie' et qui coïncide avec la science de l'être ou 'ontologie', sera donc de distinguer les différentes signi fications du non-être et de déterminer de quelle façon selon chacune d'elles le non-être n'est" (Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), pp. 140).

capítulo III sobre el mundo antiguo ya estamos intentando desarrollar la primera parte y, en el siguiente (IV), sobre la mística medieval cristiana, desarrollaremos la segunda. Al final, todo este tránsito y recorrido nos dará, llegados a las puertas de la modernidad una *me-onto-teo-logía negativa* que será el reverso tenebroso, aunque necesario y complementario, de la *Metafísica* en su totalidad. Sin embargo, la "metafísica" occidental, desde el poema de Parménides hasta la *Ciencia de la lógica* de Hegel, ha intentado siempre tapar y encubrir el "no-ente", subsumiéndolo como un mero momento dentro del estudio y la historia del "ser". De esta manera, el "no-ente" siempre juega fuera de casa, siempre se siente que está en un lugar que no es el suyo (la *onto-logía*), hablando una lengua que no le es propia, enjaulado en una prisión de la que no se puede liberar. Como ya señalamos en III.4.a, el gesto metafísico *par excellence* no es tanto el "olvido del ser" (heideggeriano) como la "renegación de la nada". Por esta razón, la primera vez que el "no-ente" entra en escena en la *Metafísica* de Aristóteles es ya al principio del segundo capítulo del libro Γ, unas líneas más abajo después de que se haya asegurado de que tiene que haber una "ciencia" que estudie única y exclusivamente al "ente en cuanto ente", y que este "se dice de muchas maneras".

Por esto, que el "ente" y el "no-ente", en sentido *absoluto*, eleático, "sin más" (ἁπλῶς) o *simpliciter*, tienen que ser distinguidos con un bisturí hasta el punto de que tienen que conformar dos ciencias separadas, la *onto-logía* y la *me-ontología*, se sigue necesariamente de una de las primeras cosas que hace Aristóteles en este trascendental libro Γ de la *Metafísica*. En efecto, una vez el Estagirita ya ha fijado cuál debe ser el objeto de estudio de esta nueva ciencia –"el ente en cuanto ente" de la *onto-logía*– en las tres primeras secciones, su próximo objetivo será establecer los *principios* por los cuales debería regirse. Por esta razón, ya en el cuarto apartado de este mismo libro entra en escena el archi-conocido "Principio de No-Contradicción":

> Pero hay algunos que, según dijimos, pretenden por una parte, que una misma cosa (αὐτὸ, *idem*) es (εἶναι, *esse*) y no es (μὴ εἶναι, *non esse*), y que, por otra parte, lo conciben así. Y usan este lenguaje muchos incluso de los que tratan acerca de la Naturaleza (φὐσεως, *natura*). Pero nosotros acabamos de ver que es imposible ser y no ser simultáneamente (ἀδυνάτου ὄντος ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, *impossibili existente simul esse et non esse*), y de este modo hemos mostrado que este es el más firme de todos los principios (βεβαιοτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν, *firmissimum id principiorum est omnium*). Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia, que también esto se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración (ἀπόδειξιν, *demonstratio*) y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito (εἰς ἄπειρον, *in infinitum*), de manera que tampoco así habría demostración)[976].

Varias cosas son absolutamente fascinantes de esta extensa cita. La primera es que el *target* de la crítica es, obviamente, Heráclito. Es sin duda fascinante que la génesis del "Principio de No-

[976] Aristóteles, *Metafísica*, Γ.4, 1006a, pp. 168-9.

Contradicción" surja, en su origen, de una confrontación con "el Oscuro" o "el Llorón". Y no podría ser de otra manera, pues lo que yace en el corazón del problema del "devenir" es sin duda que algo pueda *ser y no ser a la vez*. En efecto, como recuerda Platón en el *Crátilo* en una noticia tan famosa como de dudosa autenticidad: "Heráclito dice en alguna parte que todas las cosas se mueven y nada está quieto (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει) y comparando las cosas existentes con la corriente de un río dice que no te podrías sumergir dos veces en el mismo río"[977]. Sin embargo, en segundo lugar, y esto es muy importante, Aristóteles no dice que algo no pueda *ser y no ser, así, en general* –como veremos enseguida, por ejemplo, algo puede perfectamente ser (*en potencia*) y no ser (*en acto*). Antes bien, lo que Aristóteles especifica es que algo no puede *ser y no ser al mismo tiempo, y en el mismo sentido*. En palabras más modernas, no se puede *predicar un atributo (P) y su contrario (~P) de un mismo sujeto, al mismo tiempo y en el mismo sentido*, dando como resultado que: ~(P v ~P). Por último, y en tercer lugar, es en este tipo de formulaciones en la *Metafísica*, y en otras parecidas respecto de la *lógica* en el *Órganon*, donde se debe encontrar el "comienzo" (*Beginn*) oficial de la tradición fundacionalista, cuyo "origen" (*Ursprung*) latente nosotros ya ubicamos en Parménides en III.4.i. En efecto, es Aristóteles el primero en hacer la reflexión fundacionalista genuina, que se puede encontrar aquí en términos *ontológicos*, o aplicado a *lógica* en los *Segundos analíticos*, y que consiste en lo siguiente: en toda demostración, cada proposición no puede remitir a otro proposición, y así *ad infinitum* (pues no habría conocimiento posible); así pues, tiene que haber algunos "primeros principios", que detengan la cadena de demostraciones, y a partir de los cuales se desprenda el resto[978]. El mismo Aristóteles se da cuenta, y corre a añadir en el pasaje anteriormente citado sobre el "Principio de No-Contradicción", que estos "primeros principios" deben ser, en sí mismos, *indemostrables*, pues sino no podrían ejercer de fundamentos de la demostración. Y así es como el Estagirita conseguirá detener el infinito movimiento de la *différance* para los milenios que vendrán, hasta bien entrado el "árbol de la ciencia" de Descartes, con sus raíces fuertemente asentadas en la *Metafísica*. No parece registrar Aristóteles el argumento de

[977] Kirk, Raven y Schofield, "Heráclito de Éfeso", *Los filósofos presocráticos*, VI, fr. 215 [Platón, *Crátilo*, 402a], p. 262.

[978] "Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo correctamente que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que se desprenden de éstas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que es posible saber: en efecto, dicen que sólo lo es por demostración; pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca. Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable (y es evidente que esto es necesario: pues, si necesariamente hay que conocer las cosas anteriores y aquellas de las que parte la demostración, en algún momento se han de saber las cosas inmediatas, y éstas necesariamente serán indemostrables)" (Aristóteles, "Segundos analíticos", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. II)*, 72b, p. 190).

Heidegger en *Der Satz vom Grund*, que ya citamos en III.4.i, y que pondrá punto y final a esta forma de pensar fundacionalista, y que dice que: "en la medida en que el ser, en cuanto tal, es en sí fundante, él mismo queda sin fundamento" o es "fondo-y-abismo" (*Ab-Grund*)[979]. El Estagirita, entonces, *se asoma al abismo de lo indemostrable, pero, atemorizado, se retrotrae a los "primeros principios"*. Dichos "primeros principios" no son más que la traducción a la lógica, *mutatis mutandis*, del rol que ocupará el "Motor Inmóvil" en el libro XII de la *Metafísica* –hasta este punto se encuentran indisociablemente unidas la "lógica" y la "metafísica" en este primero momento[980].

Mas, aun permaneciendo en el trascendental libro Γ de la *Metafísica* donde se colocan todas las piezas, Aristóteles no solo plantea el *primer* "primer principio" al comienzo del cuarto capítulo –el "Principio de No-Contradicción"–, sino también un *segundo* "primer principio" en el capítulo séptimo, a saber: el *Principio del Tercer Excluido*. Así pues, asegura Filósofo: "decir, en efecto, que el Ente no es (ὂν μὴ εἶναι, *ens non esse*) o que el No-ente es (μὴ ὂν εἶναι, *non ens esse*), es falso (ψεῦδος *falsum*), y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero (ἀληθές *verum*); de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira. Pero ni se dice que el Ente no es o que es, ni que el No-ente es o que no es"[981]. Y, añade el Filósofo, que no puede haber, por tanto, "algo *además* (παρά, *praeter*) del Ente y del No-ente"[982]. Por este "además" hay que entender, claro está, un *tercer término intermedio*. Esta reflexión no es irrelevante para nuestro tema, pues necesariamente implica que, al menos en sentido *absoluto*, eleático, "sin más" (ἁπλῶς) o *simpliciter*, no caben medias tintas o grises entre el "ente" y el "no-ente". Hemos dejado ya muy atrás el *juego de densidades relativas* que descubrimos en III.3, a propósito de Anaxímenes, entre la densidad y lo vacío. Aquí ya se puede empezar a ver nítidamente que la cosmología plenista de Aristóteles es diametralmente opuesta a la vacuista de Anaxímenes, los pitagóricos o los atomistas, hasta el punto que aceptar una implica necesariamente rechazar la otra (y viceversa). Todo esto no quita, sin embargo, que "también decimos que el No-ente (μὴ ὄν, *non ens*) es (εἶναι, *esse*) No-ente"[983]. Y Brentano es capaz de explicar esta última frase, que podría parecer contradictoria, pero no lo es: "incluso lo no-ente (puesto que es un no-ente) es, de esta manera, 'un no-ente ente'"[984].

---

979 Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 82.

980 Quien se asomará al abismo de levantar (o poner en suspenso) el "Principio de No-Contradicción" sin salirse un ápice de la lógica formal será Priest: *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality; One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness.*

981 Aristóteles, *Metafísica*, Γ.7, 1011b, p. 207.

982 Aristóteles, *Metafísica*, Γ.7, 1012a, p. 208.

983 Aristóteles, *Metafísica*, Γ.2, 1003b, p. 152.

984 Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 75. En su monumental *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Owens se expresa de la misma manera: "the devastating logic of the Eleatic had made imperative the admission that not-Being in some way *is*. Democritus had made the Void, which really *is*, fill the role of not-Being. Plato had located not-Being in the Form of Otherness. In this setting, there was nothing strange in the Stagirite's maintaining that not-Being must in some way be called Being (…) But Aristotle is speaking of not-Being in terms of a *nature*. The Being denoted is the nature of the primary instance. It is wholly a question of reference to Entity" (p.

De la comparación entre las dos últimas citas de Aristóteles se puede entrever como empieza a despuntar por fin una tímida diferenciación entre el sentido *existencial* y el *predicativo* del verbo "ser", que será uno de los grandes hallazgos que Aristóteles aportará a la filosofía, y que permitirá resolver de una vez por todas un montón de confusiones que habían ofuscado a esta cuestión desde Parménides hasta Platón. En efecto, el "gran error" de la escuela eleática, visto retrospectivamente por parte de quien está intentando construir el *Órganon* de la *lógica*, es no haber distinguido entre el "ser" *sin más* (p. ej. "Dios *es*", en el sentido de que *existe*) y el "ser" *tal o cual cosa* (p. ej. "la mesa *es* blanca"). En III.4 nosotros intentamos "salvar" a Parménides de esta flagrante contradicción arguyendo, de la mano de Heidegger, que había un cierto "pliegue" entre el ser y el ente en ese momento originario, pero ahora ya no puede escapar de las zarpas del ojo analítico del Estagirita: "así como hablando del No-ente (μὴ ὄντος, *non ente*) dicen algunos lógicamente que el No-ente es (εἶναι, *esse*), no en sentido absoluto (ἁπλῶς, *simpliciter*), sino que es No-ente, así también la cualidad (ποιόν, *qualitatem*)"[985]. Pero el "no-ente" no solo parece hermanado con la "cualidad", sino que también "el accidente (συμβεβηκὸς, *accidens*), en efecto, parece tener cierta afinidad con el No-ente (μὴ ὄν, *non enti*)"[986]. Así pues, parece que el reconocimiento de que el "ente se dice de muchas maneras" conduce, por el "Parity Argument" de Owen que descubrimos en III.10.d, a la comprensión igualmente simétrica de que el "no-ente se dice de muchas maneras": *se parece a* la "cualidad", *tiene afinidad con* el "accidente", etc. Ahora bien, en este momento podemos preguntarnos: ¿son estos sentidos *infinitos*? ¿Es el "no-ser" completamente *equívoco*?

No deberíamos dar nada por sentado y preguntarnos de nuevo: ¿por qué el problema del "no-ser" (así como, obviamente, también el del "ser") es una cuestión tan importante y a la vez tan difícil de esclarecer? De Adorno aprendí que no hay que dar por sentada nunca la *necesidad* de la filosofía[987]. Ahora bien, que la "pregunta por el no-ser" es de suma importancia es de suyo evidente, puesto que *necesitamos* emplear este verbo en nuestra *cotidianidad* y *día a día*. Decimos, por ejemplo: "esta mesa *no es* marrón", "yo *no soy* un perro", o "Dios *no es*", y sin embargo, lo que quiere decir la locución "no es" en todo estos casos sigue permaneciendo un *enigma*. Parafraseando lo que

269). Sin embargo, Muralt nos previene de que esta mediada referencia al "ente" no debe entenderse como un *esse objectivum*, tal y como la ha entendido la tradición noética desde Duns Scotto hasta Husserl y Frege: "montrer que le non-être pour Aristote ne possède aucune entité univoque (contre Parmenide), aucun être 'objectif' (critique d'Occam à Duns Scot), malgré l'interprétation que donne Grégoire de Rimini de quelques textes des *Catégories*. Car le non-être est une négation et celle-ci est une opération d'opposition contradictoire, ce qui permet de dire que dans la proposition: 'le non-être n'est pas', l'intellect conçoit la notion d'être selon le mode d'exercice intelligible propre à la négation. Cest là la seule entité 'objective' qui puisse convenir à la notion de non-être" (Muralt, "L'être du non-être en perspective aristotélicienne", *Revue de Théologie et Philosophie*, 122(3), p. 375).

985 Aristóteles, *Metafísica*, Z.4, 1030a, p. 335.

986 Aristóteles, *Metafísica*, E.2, 1026b, p. 310.

987 Véase, en este sentido, la brillante justificación de la necesidad de la filosofía en tiempos modernos que ofrece Adorno en la obertura de la *Dialéctica negativa*: "la filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización" (p. 15).

dijera San Agustín acerca del tiempo, uno podría decir que cuando no me preguntan qué es el "no-ser", lo sé perfectamente, y sin embargo si me preguntan, dejo de saberlo, y me hundo en la más oscura de las tinieblas. Y de todas las ciencias, la filosofía es la única que se puede preguntar por el no-ser –aunque esta haya sido minusvalorada siempre por la tradición frente a la todopoderosa "pregunta por el ser", considerada única y exclusiva de la filosofía, su *raison d'être*. Ahora bien, no es menos cierto que la cuestión del "no-ser" representa simultáneamente y a la vez una *vexata quaestio*. Y la razón de que esto sea así la da el propio Aristóteles en los *Tópicos*, cuando asegura que: "lo que no es no es género de lo que llega a ser: pues, simplemente, no hay especies de lo que no es"[988]. En efecto, si el "no-ente" fuera un *genus* (o un "Universal", en términos platónicos), sería una cuestión relativamente sencilla para un esencialista de solucionar, pues solo habría que encontrar un *atributo* característico a todos los "no-entes" en su esencia. Pero es Aristóteles justamente quien descubre que el "no-ente" no es, ni puede ser nunca, un *genus*, puesto que no tiene una *differentia specifica*, y por lo tanto no es susceptible tampoco de tener "especies".

Sin embargo, esto no quiere decir que para Aristóteles la *plurivocidad* tanto del "ente" como del "no-ente" está bien determinada, y tiene tan solo *tres significados* bien definidos. Tal y como señala Dorion en su reseña de Aristóteles en *Le néant*: "la conception aristotélicienne du non-être doit être comprise à la lumière de l'affirmation de la multiplicité des sens de l'être. Aristote affirme en effet, de façon répétée, que le non-être se dit de plusieurs façons, plus exactement en trois sens, à savoir le non-être selon les catégories, le non-être comme faux et le non-être selon la puissance. La conséquence immédiate de cette position, qui reconnaît à l'être aussi bien qu'au non-être une multiplicité de significations, est qu'Aristote rejette la notion parménidienne d'un non-être absolu, c'est-à-dire d'un pur néant"[989]. La clave de la posición peripatética se encuentra en esta última frase. En efecto, Aristóteles parece inclinarse más hacia la posición del *Sofista* de Platón que hacia la del poema de Parménides (volveremos más tarde sobre esta cuestión) en el reconocimiento de que el "no-ser" no es directamente la "nada". Hay muchas más cosas *que no son* (accidentes, privaciones, falsedades, potencialidades, etc.) que la "nada" *tout court*, que queda integrada dentro de aquellas tan solo como uno de sus momentos, pero no todos. Pues no es lo mismo "no-ser" *alguna cosa* (p. ej. "blanco", "hombre", etc.) que "no-ser" *tout court*. Recordemos que Platón, en el *Sofista*, llamó al primero "no-ser" *relativo*, mientras que se refirió al "no-ser" de Parménides como *absoluto* (μηδαμῶς ὂν), y Aristóteles reformulará este último como "no-ser" sin más (ἁπλῶς), con una expresión lógico-metafísica que, traducida al latín (*simpliciter*), perdurará durante los dos milenios que vendrán. La diferencia estriba, entonces, prosigue Dorion, en que: "le non-être dont on peut parler est celui

[988] Aristóteles, "Tópicos", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. I)*, 128b, p. 155.
[989] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 81.

qui n'est pas une certaine chose (le non-blanc, le non-homme, etc.); quant au non-être absolu, il n'y a pas grand chose que l'on puisse en dire, sinon justement qu'il est non-être, c'est-à-dire qu'il n'est pas"[990]. Tenemos, por tanto, tres sentidos del "no-ente" (ni uno más y ni uno menos) que se corresponden exactamente con los tres sentidos también del "ente": primero, la negación de las (diez) categorías; segundo, lo falso, como opuesto a lo verdadero; y tercero y último, la potencia, en oposición al acto. En las palabras del propio Aristóteles:

> Mas, puesto que 'Ente' (ὂν, *ens*) dicho sin más (ἁπλῶς λεγόμενον, *dictum simpliciter*) tiene varios sentidos (λέγεται πολλαχῶς, *dicitur multipliciter*), uno de los cuales es el Ente por accidente (συμβεβηκός, *[secundum] accidens*), y otro el Ente como verdadero (ἀληθές, *verum*), y el No-ente (μὴ ὄν, *non ens*) como falso (ψεῦδος, *falsum*), y, aparte de estos, tenemos las figuras (σχήματα) de la predicación (κατηγορίας, *categoriae*) (por ejemplo 'qué', 'de qué cualidad', 'cuán grande', 'dónde', 'cuándo', y si alguna otra significa de este modo), y, todavía, además de todos estos, el Ente en potencia (δυνάμει, *potestate*) y el Ente en acto (ἐνεργείᾳ, *actu*)[991].

Y aun lo repite el Estagirita en otro lugar de la *Metafísica* de manera más clara y concisa:

> 'Ente' (ὂν, *ens*) y 'No-ente' (μὴ ὄν, *non ens*) se dicen, en un sentido, según las figuras (σχήματα, *figuras*) de las categorías (κατηγοριῶν, *categoriarum*), en otro, según la potencia (δύναμιν, *potentiam*) o el acto (ἐνέργειαν, *actum*) de estas categorías o según sus contrarios (τἀναντία, *contraria*), y, en otro [que es el más propio], verdadero (ἀληθές, *verum*) o falso (ψεύδος, *falsum*), y esto es en las cosas (πραγμάτων) el estar juntas (συγκεῖσθαι, *componi*) o separadas (διηρῆσθαι, *dividi*)[992].

Asumamos por un momento que sabemos más o menos lo que Aristóteles quiere decir por los dos primeros significados del "no-ente": lo "falso"[993] y las diez "categorías" (substancia, cantidad, calidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión). Pero, ¿qué quiere decir el tercero de estos sentidos, la "potencia"? Para alumbrar esta extraña cuestión, demos un pequeño paso atrás y recordemos que, en tanto que la filosofía es una *re-flexión sobre la propia vida*, aunque inevitablemente acabe terminando en determinada terminología metafísica u ontológica, empieza pensando problemas cuotidianos y del día a día de la vida misma. ¿Cuál es el problema fundamental

[990] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 82.
[991] Aristóteles, *Metafísica*, E.2, 1026a-b, pp. 308-9.
[992] Aristóteles, *Metafísica*, Θ.10, 1051a-b, pp. 473-4.
[993] Brentano lo explica: "es manifiesto que el juicio es, aquí lo que se denomina verdadero o falso, y por consiguiente ente o no-ente; el juicio mismo es el sujeto al que se le atribuye el ente como predicado. El ser del que aquí se habla no es, por tanto, la cópula que en la proposición misma vincula sujeto y predicado – sobre todo, si se tiene en cuenta que se llama incluso ente a un juicio negativo, y no-ente a un juicio afirmativo" (Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 73)

de Aristóteles, entonces? Sorensen nos lo plantea en su libro sobre *Nothing* con el famoso caso del vaso medio vacío o medio lleno:

> Consider two glasses. The increasing glass is, at present, halfway toward being full. The decreasing glass is, at present, halfway toward being empty. At present, are any of the glasses half full or half empty? Many feel compelled to answer uniformly because the two glasses are qualitatively identical; either they are both half full or both half empty. Aristotle prefers a dynamic response: the answer depends on whether you are filling or emptying. The increasing glass is half full because it is in process of being filled. The decreasing glass is half empty because it is in the process of being emptied. We should not restrict attention to the actual, present condition of the glass content. As an adjective, 'half empty' picks out a state. As a verb, 'half empty' picks out a process. Aristotle verbs adjectives. Each thing is constituted by its history and by its possibilities. You are more than what you are at present. You are also what you were, what you will be, and what you could have been[994]

La *Metafísica* de Aristóteles nos permite resolver de una vez por todas, entonces, la típica broma con la que cualquier persona puede referirse a nuestra tesis: el famoso vaso medio vacío y el medio lleno. Para el Estagirita, aun muy lejos de la metafísica de la subjetividad moderna, no se trata de una mera cuestión de "interpretación", sino que atañe directamente al problema del devenir, el cambio y el movimiento. Cuando decimos que un vaso está "medio vacío" es porque se encuentra *en el proceso de vaciarse*; por contra, cuando decimos que está "medio lleno" es porque se encuentra *en el proceso de llenarse. Todo en la naturaleza es proceso* para Aristóteles –lo cual es en sí mismo una tautología porque, de hecho, el sufijo -σις, de donde proviene justamente φύ-σις, siempre denota un "proceso", como también en κίνη-σις, etc. Y así lo será también después para Hegel cuando su compañero de habitación en el seminario de Tubinga, Hölderlin, le recomiende que tiene que leer al Filósofo, consejo que el primero seguirá obsesivamente. Y dicho proceso se encuentra bifurcado en una doble naturaleza: la "potencia" y el "acto" –que es la distinción que no habían sido capaces de hacer todos los pensadores presocráticos anteriores, desembocando en un montón de problemas. Sin embargo, debemos extremar la precaución en este preciso momento, pues seguramente ninguna dicotomía peripatética fue tan tergiversada por la tradición después. Los términos que emplea el Estagirita son, de hecho, δύναμις y ενέργεια, luego traducidos al latín por *potentia* y *actualitas*, respectivamente. No hace falta ser muy avispado para reconocer que ambos lados de la oposición se refieren al "no-ente" y al "ente", solo que pasados por el filtro del *tiempo*: la δύναμις podía dar la impresión a los filósofos presocráticos previos de "no-ser" *tout court* porque *no es*, efectivamente, *en el presente* (sí en el pasado y el futuro, en tanto que *potentia*), mientras solo en el caso de la ενέργεια estamos lidiando con algo *es efectivamente real, aquí y ahora*. Brentano: "un 'ente

[994] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 138.

real en potencia' [es una] afirmación que tiene su base en la idea, típicamente aristotélica, de que también algo no real y en sentido propio no-ente existe, no obstante, en cierto modo, en la medida en que es según la potencia"[995]. Hasta este punto se trata de una dicotomía organizada *ad maiorem gloriam* de la metafísica de la presencia: en la presencia erige su centro (*actualitas*), y a partir de allí considera todo el resto de posibilidades bajo el "cajón de sastre" *potentia*. En este sentido, tiene razón Heidegger con que "estar-en-obra" es una mejor traducción de ενέργεια para un griego que está intentando pensar el tránsito de la causa eficiente a la final (*telos*) como Aristóteles. Y lo consigue a partir de la reformulación de una des sus máximas fundamentales:

> 'Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad'. Ἐνέργεια, el estar-en-obra en el sentido de la venida a la presencia en el aspecto, fue traducido por los romanos como *actus*, y con esta traducción se derrumbaba de un solo golpe el mundo griego. De *actus*, *agere*, actuar, nació *actualitas*: la 'realidad'. De δύναμις surgió *potentia*, la capacidad y la posibilidad encerradas en algo. (…) La ενέργεια lleva a término de modo más originario la esencia de la pura venida a la presencia en la medida en que significa el estar-en-obra y tenerse-al-final que ha dejado tras de sí todo aquel 'todavía no' del carácter adecuado para..., o, mejor aún, lo ha llevado consigo y hacía delante en la plenitud del aspecto completamente 'terminado'. Podemos resumir del siguiente modo la citada frase fundamental de Aristóteles sobre la prelación de rango entre la ἐντελέχεια y la δύναμις: la ἐντελέχεια es 'más' οὐσια que la δύναμις, porque lleva a término la esencia de la permanente venida a la presencia en sí de manera más esencial que la δύναμις[996]

Y es en el marco de la *potentia/actualitas* que podemos acometer una segunda estocada al pensamiento de Aristóteles, introduciendo, justamente, nuestro concepto de "vacío" que será rechazado más adelante en III.11.c. Por un lado, ya hemos reconocido que es incuestionable que la distinción δύναμις/ενέργεια permitió resolver un montón de problemas acerca del "devenir" en los cuales se habían enmarañado todos los pensadores "presocráticos" previos. Sin embargo, por el otro lado, es igualmente cierto que esta idea parte de un mismo presupuesto que el Estagirita comparte con todos ellos, y que asentamos como *ex nihilo nihil fit* a propósito del poema de Parménides en III.4.e. En efecto, es incontrovertible para cualquier griego que "nada puede surgir de la nada". Ahora bien, la *actualitas* (ενέργεια), por mucho que se reformule heideggerianamente como un "estar-en-obra" o "tenerse-al-final" (ἐντελέχεια), *no resuelve el problema del "cambio" sino que solo lo eleva a otro plano*. ¿Por qué tuvo lugar la Revolución Francesa, o me acabo de mover del salón a la cocina? Como no se quiere aceptar que estos "movimientos", hasta cierto punto *contingentes* e *indeterminados*, surgen de un *vacío* previo, del *abismo* de la libertad humana, o como quiera llamarse a la *creatio ex nihilo*, la estrategia de Aristóteles es *llenar* el momento previo de una *infinidad* de

[995] Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 85.
[996] Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1", *Hitos*, pp. 236-7.

"posibilidades" que, como no pueden ser en el terreno de la *presencia efectivamente real* (pues esta solo puede ser *una*, porque es *no-contradictoria*, por lo que hemos dicho antes), tienen que ser postuladas en el terreno de la "potencia" (δύναμις). Así, el Estagirita necesita *llenar el universo de una infinitud de mundos posibles* (p. ej. hay un mundo en el que ahora salto, otro en el que sigo escribiendo, otro en el que me sirvo una taza de café, etc.), solo para asegurar que la acción que al final se convierte en *efectivamente real* (p. ej. ahora salto) *no surja de la nada, o de un vacío no contemplado*. De esta manera, el *horror vacui* es el sustrato impensado de la "potencia" (δύναμις). En realidad, se trata de una trampa, puesto que solo podemos saber que algo era posible cuando de hecho ha sucedido o, como muy bien dice el propio Estagirita, "la realidad es anterior a la posibilidad" (por muy mal traducida que esté esta sentencia), de tal modo que postular lo que ha sucedido como anteriormente "posible", solo da cuenta de un *horror vacui* subyacente en el terreno del pensamiento. Para clarificar nuestra hipótesis e intuición en una sola frase: la δύναμις no es más que *el plenismo que Aristóteles defiende en el terreno de la física y la cosmología, pero ahora elevado al plano del pensamiento*. Por esta razón tampoco podemos mostrar nuestra adscripción a proyectos que pretenden radicalizar la "potencia", como el de Deleuze, puesto que obvian el hecho de que la *potentia* está constituida *ad maiorem gloriam* de la presencia. Aunque resulta encomiable, desde nuestra perspectiva, el intento de re-valorizar el "no-ente" que se halla pegado como una lapa a la "potencia" (pasado y futuro), no deja de situar al presente *en el centro* (como *actualitas*) y considera simplemente "potencia/no-ente" *todo el resto*.

Y es en este preciso momento que me gustaría abrir un pequeño abismo, y acometer una tercera estocada al Estagirita. Por ahora, valga solo como nada más que una señal o una huella en la orilla, ya que no se llegará a desarrollar hasta su máximo potencial hasta la Edad Media y Contemporánea. Es Aubenque quien, hacia la mitad de su magnífico y excepcional estudio sobre *Le problème de l'être chez Aristote* –que por otra parte parece estar siempre en control del texto del Estagirita– decide abrir un pequeño abismo. *Leer* un texto de filosofía –y esto lo aprendí de Critchley– es parecido a caminar por encima de un lago helado: todo parece estar congelado hasta el punto de sostenerse, hasta que el suelo debajo de los pies empieza a hacer *crac*. En la *Física* (I.3, 186b), Aristóteles considera, por *reductio ad absurdum*, la hipótesis de que el "ser", en tanto que cópula, pudiera no estar *vacío*: "si le prédicat être n'était pas *vide*, c'est-à-dire si l'attribution de l'être 'ajoutait' quelque chose au sujet, une telle attribution serait contradictoire; car le sujet, étant alors différent de l'attribut, ne serait pas l'être, serait donc non-être, et c'est finalement au non-être qu'on aurait attribué le l'être"[997]. Y en este preciso instante es cuando el suelo empieza a hacer *crac*, y el hielo empieza a romperse, pues ni tan siquiera Aubenque puede sostener, y se ve obligado a reconocer, desesperado, que: " aucun commentaire ne pourrait, sans trahir la pensé d'Aristote,

[997] Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 233. Véase también: Aristóteles, *Física*, I.3, 186b.

atténuer, ni à plus forte raison renverser, le caractère aporétique, et finalement négatif, de ces conclusions"[998] (¡!). En efecto, si el "ser" no es, ni puede ser, un *genus*, porque no tiene una *differentia specifica*, y como no hay un "más allá de la esencia", como en Platón, "on tombe nécessairement en deçà d'elle, c'est a dire dans le vide des discours universels"[999]. Se abre aquí por primera vez la posibilidad de que el "ser" esté *vacío* –o, dicho de otro modo, como nosotros lo pondremos, que *el "sentido" unitario del "ser" que aglutine su pluralidad de sentidos sea el vacío*. Sin embargo, esta posibilidad no será recorrida hasta sus últimas consecuencias hasta la "disputa de los Universales", bien entrada la Edad Media, y luego en la Edad Contemporánea, aunque por distintas razones. Valga por ahora solo la pena notar que Aristóteles se asoma al abismo, para luego retrotraerse, asustado, porque la tesis de que *el "ser" esté vacío* es, como veremos enseguida en III.11.c, del todo *insoportable*:

> Devra-t-on préférer alors une intérpretation négative et, de ce que l'être n'est pas un genre, conclure que l'être n'est rien? La tentation serait grande, en effet, d'interpréter les textes d'Aristote dans le sens d'une identification paradoxale de l'être et du néant et c'est dans cette perspective que Hegel, notamment, se souviendra de l'argument d'Aristote. A la différence de la précédente, entachée de néo-platonisme, cette intérpretation ne serait pas nécessairement anachronique et pourrait s'inscrire dans une tradition d'exercises dialectiques où seraient à citer la deuxième partie du Parménide et le traité de Gorgias Sur l'être et le non-être. Mais telle ne peut avoit été l'intention d'Aristote: l'identification de l'être et du non-être est constamment presentée par lui comme le type même de la proposition absurde. Qui lui sert à prouver la fausseté des doctrines qui aboutissent à cette conclusión. C'est ainsi qu'il réfute les Éléates, Anaxagore, ou même Platon, qui, pour rendre posible la prédication, est obligé d'introduire le non-être dans l'être. Il est donc exclu qu'Aristote ait pu reprendre à son compte une proposition dont l'absurdité qui lui paraît aller de soi[1000].

Valga esto solo como una señal o una huella en la orilla por el momento, Ahora, si retomamos el hilo de la argumentación, a la vez que tomamos una perspectiva más general, los *tres sentidos*, tanto del "ente" como del "no-ente", no representan una mera propuesta más sobre la "verdad del ser" que cae en saco roto dentro de la interminable historia de la filosofía. La filosofía no es un supermercado, donde se elige dentro de una inmensa variedad la propuesta que a uno le resulta "más interesante" o "más le gusta". Antes bien, como la filosofía aspira a la "totalidad" (en última instancia, *imposible*, pero *necesaria*), se "*pro*-yecta" hacia un futuro, a la vez que reescribe retrospectivamente el pasado desde el presente. Así pues, la particular "*pro*-puesta" de Aristóteles no es solo importante por su enorme influencia sobre los dos milenios que vendrán, sino también por cómo resignifica retroactivamente todo el pensamiento "presocrático" previo. Como hemos dicho ya varias veces, el estatuto de Aristóteles en este último sentido es *ambivalente*. Por un lado,

[998] Ibid.
[999] Ibid. p. 234.
[1000] Ibid. pp. 234-5.

hay que agradecerle el mérito de haber hecho acopio de todo el pensamiento presocrático anterior –justamente, en los tres primeros capítulos de la *Metafísica* que acabamos de tratar (I-III)–, con un nivel de exhaustividad y objetividad sin precedentes. Por el otro lado, es imposible no sospechar que Aristóteles presenta posiciones, a la vez que las refuta, planteándolas en sus términos, en su marco, y para sus intereses. En particular, nosotros nos vamos a fijar ahora aquí en tres casos, que son importantes para nuestro tema: Anaximandro, los pitagóricos y Parménides.

Comenzando por el primero, el Estagirita parece haber encontrado la clave de bóveda que permite alumbrar el enigmático *dictum* del monista material milesio: "el principio (ἀρχήν) y elemento (στοιχεῖον) de las cosas existentes (ὄντον) era el infinito [o ilimitado o indefinido] (ἄπειρον)"[1001]. Así pues, responde Aristóteles: "estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado (ἀόριστόν, *indefinitum*), y, creyendo hablar del Ente (ὂν, *ens*), hablan del No-ente (μὴ ὄντος, *non ente*). Pues el Ente en potencia (δυνάμει, *potestate*) y no en entelequia (ἐντελεχείᾳ, *endelechia*) es lo indeterminado (ἀόριστόν, *indefinitum*)"[1002]. En efecto, todo parece apuntar a que la diferenciación entre δύναμις (*potentia*) y ἐντελέχεια (*endelechia*) encaja aquí como anillo al dedo y permite escapar al *cul de sac* donde Anaximandro se había metido con *lo indeterminado* "de donde todas las cosas nacen, también allí deben perecer, según la necesidad; pues se pagan mutuamente pena y retribución las unas a las otras por su injusticia según el orden del tiempo"[1003]. En efecto, desde este prisma, el ἄπειρον ahora se esclarece como aquel *ser que es en potencia*, pero *(aun) no es un ente en acto*. Brentano: "lo que es en potencia, y precisamente en que es en potencia, es propiamente un no-ente"[1004]. Sin embargo, ¿qué son "las unas y las otras" en la sentencia de Anaximandro? Como ya avisamos en III.3, se trata de los "opuestos" (caliente/frío, verano/invierno, vida/muerte, etc.), que no obstante Anaximandro no desarrollará. Sí lo harán, en cambio, los pitagóricos, en dos columnas, que ahora son reformuladas por Aristóteles, de forma importante para nuestro tema: "una de las dos series de los contrarios (ἐναντίων, *contrariorum*) es privación (στέρησις, *privatio*), y todos los contrarios se reducen al Ente (ὂν, *ens*) y al No-ente (μὴ ὄν, *non ens*), al Uno (ἓν, *unumet*) y a la Pluralidad (πλήθους, *pluralitatem*); por ejemplo, la quietud nace del Uno, y el movimiento, de la Pluralidad"[1005]. Efectivamente, ahora nos damos cuenta de que las diez parejas de opuestos que vimos en III.3, de la mano de Alcmeón de Crotona –finito/infinito, impar/par, unidad/pluralidad, derecha/izquierda, masculino/femenino, estático/móvil, recto/curvo, luz/oscuridad,

[1001] Kirk, Raven y Schofield, "Anaximandro de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 149.
[1002] Aristóteles, *Metafísica*, Γ.4, 1007b, p. 180.
[1003] Kirk, Raven y Schofield, "Anaximandro de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, III, fr. 101 [Simplicio, *Fís.* 24, 13; DK 12 a 9], p. 150 (traducción modificada).
[1004] Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 175.
[1005] Aristóteles, *Metafísica*, Γ.3, 1004b, p. 161.

bueno/malo, cuadrado/rectangular– se pueden reducir, en realidad, a dos "contrarios" (ἐναντίων), el "ente" y el "no-ente", y aun a Uno solo, pues el segundo no es más que la "privación" (στέρησις) del primero, según el Estagirita. Pero sin duda la reformulación más radical del pensamiento "presocrático" previo que es importante para nuestro tema, es la que Aristóteles hace de Parménides. Después de citar su prohibición fundamental, añade:

> Era necesario probar que el No-ente (μὴ ὄν, *non ens*) es (ἔστιν, *esse*); pues así los entes, si son muchos, procederán del Ente y de alguna otra cosa. Pero, en primer lugar, si el Ente tiene varios sentidos (πολλαχῶς, *multipliciter*) (uno, en efecto, significa substancia (οὐσίαν, *substantiam*), otro cualidad (ποιόν, *quale*), otro cantidad (ποσόν, *quantum*), y así las demás categorías (κατηγορίας, *praedicamenta*)), ¿en qué sentido son uno (ἕν, *unum*) todos los entes, si no se concede el ser al No-ente? ¿Serán las substancias, o las afecciones, o cualquiera de las demás categorías, o todas juntas, y será uno lo que es esto, y la cualidad y la cantidad y todas las demás cosas que significan algún uno? Pero es absurdo, o más bien imposible, que la producción de cierta naturaleza única sea causa de que una parte del Ente (φύσιν τινὰ γενομένην αἰτίαν εἶναι τοῦ τοῦ ὄντος, *unam aliquam naturam factam causam*) sea esto, y otra sea cualidad, y otra, cantidad, y otra, lugar. Además, ¿de qué clase de No-ente y de Ente procederán los entes? Pues también el No-ente tendrá varios sentidos (πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, *multipliciter enim et quod non ens*), puesto que los tiene el Ente. Y no-hombre significa no ser esto precisamente, y no-recto, no ser de esta cualidad, y no-de-tres-codos, no ser de esta cantidad. ¿De qué clase de Ente y de No-ente procede, entonces, la multiplicidad de entes? Sin duda quiere llamar a lo falso (ψεῦδος, *falsum*) y a su naturaleza No-ente (οὐκ ὄν, *non ens*), del cual y del Ente procederá la multiplicidad de entes (πολλὰ τὰ ὄντα, *multa entia*); por eso se decía también que es preciso suponer algo falso, como suponen los geómetras que es de un pie la línea que no es de un pie. Pero es imposible que esto sea así, pues ni los geómetras suponen nada falso (ya que la prótasis no está incluida en el silogismo), ni los entes se generan ni se corrompen a partir del No-ente así entendido. Mas, puesto que el No-ente tiene, según los casos, los mismos sentidos que las categorías, y además hay el No-ente en el sentido de falso, y el No-ente en cuanto potencia (δύναμιν, *potentiam*), de este procede la generación (γένεσίς, *generatio*); es decir, del no-hombre, pero hombre en potencia, se genera el hombre, y de lo no-blanco, pero blanco en potencia, lo blanco, y lo mismo si se genera uno que si se generan muchos[1006].

Esta extensa cita no solo nos permite clarificar cuál es la crítica de Aristóteles al "ser" *absoluto* de Parménides en particular, sino también coger el toro por los cuernos del problema que atormentó a todo el pensamiento "presocrático" previo, a saber: el problema del *devenir*, de la generación y la corrupción. Por una parte, la crítica del Estagirita al poema de Parménides se puede resumir en un silogismo en tres cómodos pasos. Primero, como ya vimos en III.4.e, uno de los "signos" del ser más importantes que el eleático asienta para la posteridad en el mundo antiguo es el principio de que "nada puede surgir de la nada" (*ex nihilo nihil fit*). Aristóteles asume lógicamente este principio como propio: "pues que nada se hace de un no-ente (τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος

[1006] Aristóteles, *Metafísica*, N.2, 1089a, p. 737-40.

γἰγνεσθαι, *nihil enim ex non ente fieri*), sino que todo procede de un ente, es opinión común de casi todos los que estudian la Naturaleza"[1007]. Ni tan siquiera tomar en consideración por un momento que pudiera haber una *creatio ex nihilo* –tal y como luego será entronizada por el cristianismo en la Edad Media– es por ahora del todo impensable para un griego, y el equivalente a *la noche en la que todos los gatos son pardos* (como Hegel criticará a su compañero Schelling) en el mundo antiguo, pues, sino: "todo procederá de la Noche (νυκτὸς), de la Mezcla 'de todas las cosas' (ὁμοῦ πάντων), y del No-ente (ἐκ μὴ ὄντος)"[1008]. Sin embargo, en segundo lugar, en este momento el Estagirita se atreve a preguntar: ¿de qué "nada" se está hablando aquí? Como ya dijimos antes, *pace* Platón, el eleático tiene una concepción del "no-ente" *absoluta* (μηδαμῶς ὂν), donde colapsa el sentido *existencial* –"no-ser" *sin más* (ἁπλῶς, *simpliciter*)– con el *predicativo* –"no-ser" *tal o cual cosa*, "blanco" u "hombre". Pero, en tercer lugar, esto no es verdad, "pues también el No-ente tendrá varios sentidos (πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, *multipliciter enim et quod non ens*), puesto que los tiene el Ente". Como señala Aubenque "ce qu' Aristote va contester, c'est la nécessité du lien, admise par Platon, entre les deux thèses des Éléates: 1) l'être est, le non-être n'est pas 2) Tout est Un"[1009]. En consecuencia, el Estagirita va a afirmar el primer principio, negando el segundo. Ahora bien, de los tres sentidos, del "no-ente" –categorías, falsedad y potencia–, ¿cuál es el que atañe al problema del devenir, de la generación (γένεσίς, *generatio*) y la corrupción? Como lo pone el propio Arsitóteles más sucintamente en otro lugar: "puede uno preguntarse desde qué clase de No-ente (μὴ ὄντος) se produce la generación (γένεσις), pues 'No-ente' se dice en tres sentidos"[1010]. Sin duda no puede ser ninguno de los dos primeros –categorías y falsedad–, así que solo cabe que sea el tercero y último: la "potencia" (δύναμις, *potentia*). Brentano, de nuevo: "lo que es en potencia, y precisamente en que es en potencia, es propiamente un no-ente"[1011]. Así pues, concluimos que Parménides tenía en parte razón con que la generación necesitan una cierta concepción del "no-ente", solo que no del *absoluto* ("no-ser" *tout court*), sino en uno de sus tres sentidos, a saber: *ser en potencia, pero (aun) no-ser en acto*. En las propias palabras de Aristóteles "no solo accidentalmente (συμβεβηκὸς, *secundum accidens*) es posible llegar a ser (γἰγνεσθαι, *contingit fieri*) desde un no-ente (μὴ ὄντος, *non ente*), y, por otra parte, todas las cosas llegan a ser desde un ente: desde un ente en potencia (δυνάμει, *potentia*), y desde un no-ente en acto (ἐνεργείᾳ, *actu*)"[1012]. Q.E.D.

Habiendo visto como la nueva concepción del "no-ente" propuesta por Aristóteles reformula retrospectivamente todo el pensamiento previo en sus tres momentos fundamentales

[1007] Aristóteles, *Metafísica*, K.6, 1062b, p. 555.
[1008] Aristóteles, *Metafísica*, Λ.7, 1072a, p. 620.
[1009] Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 152.
[1010] Aristóteles, *Metafísica*, Λ.3, 1069b, p. 602.
[1011] Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, p. 175.
[1012] Aristóteles, *Metafísica*, Λ.3, 1069b, p. 602.

para nuestro tema –Anaximandro, los pitagóricos y Parménides–, ahora estamos en disposición de ver la más importante de estas influencias, y que no por casualidad fue el propio maestro del Estagirita: Platón. En efecto, como venimos insinuando desde hace tiempo, uno podría preguntarse si el descubrimiento de que "el no-ente se dice en *tres sentidos*" es deudora de la sustitución del "no-ser" *absoluto* eleático por el *relativo*, tal y como ya vimos a propósito del *Sofista* en III.10.d. Y así es, pues ya vimos entonces como el de las Espaldas Anchas había rechazado concebir el "no-ser" como la *nada* que es el mero *contrario* u *opuesto* del ser. La cuestión de la influencia de Platón sobre nuestro tema (en qué sentido y hasta qué punto) es sin duda una cuestión fundamental, que representa la más discutida de entre los estudiosos. Y no se trata de un capricho de los expertos, pues es Aristóteles mismo quien, como todo "buen filósofo", intenta tapar sus influencias y presentar su posición de manera tan novedosa como sea posible. Como señala Dorion, por ejemplo: "en *Métaphysique*, Aristote semble plus enclin à souligner l'originalité de sa propre position, qu'à se reconnaître une dette à l'endroit de Platon"[1013]. El ocultamiento de dicha deuda, así como el simultáneo énfasis en la originalidad de la propia posición, se puede ver en la siguiente cita más claramente que en ningún otro sitio: "unos lo llaman alteridad (ἑτερότητα, *alteritatem*) o desigualdad (ἀνισότητα, *aequalitatem*) o no-ente (μὴ ὄν, *non ens*), conceptos que no implican necesariamente el movimiento (κινεῖσθαι, *moveri*), y tampoco el cambio (μεταβολὴ, *permutatio*) se dirige hacia ellos, ni procede de ellos más que de sus opuestos (ἀντικειμένων, *oppositis*)"[1014]. No es, por tanto, la Idea de lo "Otro" (ἕτερος), con la que Platón había pretendido resignificar el "no-ser" en el *Sofista*, la que es capaz de explicar el cambio/movimiento, sino la "potencia" (δύναμις, *potentia*), como propondrá Aristóteles. No obstante, este "narcisismo de las pequeñas diferencias" no es capaz de confundir a los estudiosos, impidiéndoles tener un debate más sosegado acerca de la influencia que Platón tuvo sobre su discípulo.

Existirían, fundamentalmente, tres posiciones a este respecto. La primera es la más fácil de entender, y reconoce simplemente la inevitable deuda de Platón más allá de cualquier género de duda. Esta es la posición promulgada por el mayor estudioso de *Le problème de l'être chez Aristote*, Aubenque, y que nos ha servido de faro guía tanto sobre el *Sofista* de Platón como ahora sobre el Estagirita, en este tratado. Y quizás porque Aubenque conoce tan bien justamente a ambos autores, puede ver que la deuda de uno para con el otro es igualmente sutil y compleja. Para empezar, "Platon tourne autour du problème sans l'aborder de front", razón por la cual habla en términos metafóricos como el de "participación" (μέθεξις). Aristóteles, por contra, "ne s'attarde pas à

[1013] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 82.
[1014] Aristóteles, *Metafísica*, K.9, 1066a, p. 576.

montrer le danger de la position platonicienne: l'admission du non-être dans l'être n'est pas seulement dangereuse, elle est inutile. Plus qu'un crime, le parricide platonicien est une faute". Aunque Aubenque reconoce que hay un cierta "mala fe" a su vez en la lectura que hace el Estagirita de su maestro –"reprocher aux platoniciens d'avoir fait de la Relation le contraire de l'être, c'est donc méconnaître la lettre même des textes platoniciens"–, en cualquier caso, "Aristote est moins en désacord avec Platon sur le fond que sur la méthode". Así que finalmente, Aubenque establece su posición definitiva sobre este punto: "sur le fond, Aristote devra beaucoup aux spéculations du *Sophiste* sur le non-être (…) il lui devra (…) sa distinction entre le non-être absolu et un certain non-être. (…) Dans le cas de la théorie de l'être, on peut dire que l'ontologie d'Aristote doit beuacoup à Platon dans son contenu". Lo cual no quiere decir que la mayor crítica de Aristóteles no sea que: "Platon a été victime des apparences du language, faute d'analyse les significations qui se dissimulent, multiples, derrière les mots. Être et non-être étant deux éxpressions distinctes, il en a conclu qu'ils désignaient deux príncipes distincts". Por todo esto, se puede considerar que Platón "ruine l'ontologie avant de l'avoir institué, puisqu'elle consiste à introduire le non-être dans l'être"[1015]. Valga esto como resumen de la posición de Aubenque.

Por el otro lado, como si se trata de una dialéctica, la posición antitética es igualmente simple, y por ejemplo Berti afirma la originalidad de la propuesta de la multiplicidad de sentidos: "en réalité Aristote a une conception du non-être nettement différente de celle de Platon, qui de quelque façon dépend encore, tout en la réfusant, de celle de Parménide"[1016]. Por último, existiría aun una tercera posición, que no es una "síntesis", pero sí es más compleja, de la mano de Cherniss, que se indigna ante la aparente caricaturización del *Sofista* que se desprende de pasajes como el último citado[1017]. Sea como fuere la *valoración subjetiva* de la deuda platónica sobre el Estagirita, en última instancia, no podemos guiarnos por opiniones externas, sino que nuestra propia posición tiene que salir de la cosa misma, en este caso, el texto de Aristóteles.

En este sentido, hay tres grandes críticas (o, mejor, *distanciamientos*) que el discípulo realiza respecto de su maestro: una tiene que ver con la relación que debe establecerse con el "padre" Parménides, la otra tiene lugar mediante la aplicación de su propio marco potencia/acto y, por último, la tercera entra en el corazón del problema de lo Mismo y lo Otro. Para empezar por la primera, en el último pasaje citado *in extenso* de la *Metafísica* sobre Parménides, se puede entrever que Aristóteles considera inadvertidamente que Platón concede demasiado, en realidad, al eleático. El problema no es tanto el *"ser" del no-ser*, tal y como se trata en el *Sofista*, como aceptar de una vez

[1015] Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, pp. 151-7.
[1016] Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), p. 115.
[1017] Cherniss, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, p. 92

por todas y hasta sus últimas consecuencias que hay una "pluralidad" (*de sentidos*) tanto del ser como del no-ser. No hay, en efecto *univocidad*, que es lo que Aristóteles considera que Platón aun sigue compartiendo con su "padre" eleático. El "parricidio" no es, por tanto, lo *suficientemente radical*, hay que ir un paso más allá (hacia la *polisemia*). Como señala Dorion: "Aristote estime au contraire que la façon dont Platon pose le problème est 'archaïque' (1089a) dans la mesure où elle demeure prisonnière du carcan ontologique fixé par Parménide. Pour Aristote, il n'est pas nécessaire d'admettre l'être du non-être pour établir la diversité et la multiplicité de l'être, puisque cette multiplicité est d'emblée présente au sein de l'être, comme l'atteste la polysémie irréductible du terme 'être'"[1018]. Una crítica parecida se puede encontrar en otros escritos, a parte de la *Metafísica*. En la *Física*, por ejemplo, "Aristote y reproche en effet aux Platoniciens d'avoir cédé à l'argument éléatique (…) et d'avoir proposé, pour éviter le monisme qui découle de la position éléatique, que le non-étant est"[1019]. Esta última frase nos recuerda al argumento que ya hicimos una vez en III.7.e, de la mano de Deleuze, de que los monistas prefieren entrar en la contradicción flagrante de decir que "el ser no es" antes que aceptar la mucho más plausible tesis de que *hay ser y hay no-ser*. De forma parecida se expresa también sobre la física en *De generatione et corruptione*[1020]. Por otra parte, puesto de manera más *lógica*, en el *Órganon*, Aristóteles también distingue entre una atribución

[1018] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 83.

[1019] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 83. Véase también: Aristóteles, *Física*, I, 187ª, pp. 14-5.

[1020] "Debemos examinar, ante todo, si hay algo que se genere y se destruya en sentido absoluto, o bien si nada se genera estrictamente y siempre se genera 'algo' y a partir de 'algo'; digo, por ejemplo, que lo sano se genera de lo enfermo y lo enfermo de lo sano, o lo pequeño de lo grande y lo grande de lo pequeño, y del mismo modo todas las demás cosas. Pues si hubiera generación absoluta, algo podría generarse absolutamente de lo que no es, con lo cual sería verdadero decir que hay cosas de las cuales es atributo el no ente. En efecto, una cierta generación se produce a partir de un cierto no ente, por ejemplo a partir de 'lo no blanco' o de 'lo no bello', pero la generación absoluta es la que proviene de lo que no es 'en sentido absoluto'. Ahora bien, 'en sentido absoluto' significa o lo primero en cada categoría del ente, o lo universal y lo omniabarcante. Si lo tomamos aquí con la significación de lo 'primero', entonces 'generación en sentido absoluto' será la generación de una sustancia a partir de una no sustancia. Pero aquello a lo cual no le es inherente ser una sustancia o un determinado 'esto', evidentemente tampoco tendrá por atributo a ninguna de las otras categorías, por ejemplo, ni la cualidad, ni la cantidad, ni el lugar (pues si no, las afecciones existirían separadas de las sustancias). En cambio, si 'en sentido absoluto' significa llanamente el no-ente, esto equivaldrá a una negación universal de todas las cosas y, en consecuencia, lo generado se generará necesariamente de la nada. En otro lugar [*Física* I.7-9] y con más amplitud hemos analizado las dificultades concernientes a estos temas y formulamos las definiciones correspondientes, pero ahora debemos decir en pocas palabras que, en un sentido, hay generación a partir del no-ente absoluto, mientras que, en otro, siempre tiene lugar a partir de lo que es. En efecto, lo que es en potencia, pero no en acto, forzosamente debe ser considerado como preexistente según los dos sentidos mencionados" (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, 317b, p. 26).

absoluta y otra más bien *relativa* del verbo "ser" –tanto en las *Refutaciones sofísticas*[1021] como en *De interpretatione*[1022].

La segunda gran crítica que el Estagirita dirige hacia su maestro ya la hemos visto también, y tiene que ver con la aplicación de su propio marco potencia/acto para resolver el problema del devenir. Valga la pena, entonces, solo recordar el argumento de la mano de Dorion: "si l'on concède que le non-être est d'une certaine façon indispensable pour rendre compte de la genèse et de la multiplicité des êtres, de quel non-être s'agit-il au juste ? Car étant donné que le non-être s'entend de trois façons, il faut déterminer avec précision le non-être qui est principe de la multiplicité de ce qui est. Or le non-être identifié par Platon, le non-être comme faux, n'est pas en mesure de rendre compte de la genèse des différents êtres. Faute d'avoir reconnu la multiplicité des significations du non-être, Platon n'a pas su identifier le type de non-être qui est à l'origine de la génération et de la diversité de l'étant : c'est à partir de ce qui n'est pas un homme, mais qui est homme en puissance, que l'homme vient à l'être"[1023]. La tercera y última crítica de Aristóteles a su maestro Platón es la única que no hemos visto hasta ahora, y va al meollo de la cuestión que este último había planteado en el *Sofista*: la relación entre lo Mismo y lo Otro. Para el Estagirita, en efecto, "c'est une erreur d'identifier le non-être et l'autre, car l' 'autre', ainsi que le 'même', sont toujours prédicats de choses existantes, et non pas de choses qui ne sont pas. Comme l'altérité ressortit à l'être, elle ne peut pas coïncider avec le non-être"[1024]. Pero para entender claramente como reformula Aristóteles la *negatividad* debemos hacer ahora un breve *ex cursus* sobre esta cuestión. Si su maestro Platón dio un gran paso adelante en este sentido introduciendo la distinción entre la oposición/contrariedad y la diferencia/alteridad, el Estagirita dará aun un paso más

[1021] "Los 'razonamientos desviados' en función de que tal cosa se diga de manera absoluta o bajo algún aspecto, y no propiamente, 'se dan' cuando lo que se enuncia como particular se toma como dicho de manera absoluta, v. g.: si lo que no es es opinable, 'inferir' que lo que no es es: pues no es lo mismo ser algo que ser sin más. O, aún, que lo que es no es tal si no es alguna de las cosas que son, v. g.: si no es hombre; pues no es lo mismo no ser algo que no ser sin más. Ahora bien, parecen ser lo mismo por la proximidad de la expresión, y por diferir muy poco el ser algo del ser, y el no ser algo, del no ser. De manera semejante también en lo tocante al bajo algún aspecto y al simplemente, v. g.: el indio, que es completamente negro, es blanco de dientes: luego es blanco y no blanco" (Aristóteles, "Refutaciones sofísticas", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. I)*, 167a, pp. 269-70).

[1022] "Es verdadero decir 'algo' de la cosa concreta y decirlo también sin más, v.g.: que el hombre individual es hombre o que el individuo blanco es un hombre blanco; pero no siempre, sino que, cuando en lo que se añade se halla incluida alguna de las cosas opuestas de las que se sigue una contradicción, no es verdadero, sino falso –v.g.: llamar hombre a un hombre muerto–, pero, cuando eso no se halla incluido, es verdadero. O bien, cuando se halla incluido, nunca es verdadero y, cuando no se halla incluido, no siempre: como, por ejemplo, Homero es algo, v. g.: poeta; entonces, ¿es también o no? En efecto, el *es* se predica de Homero accidentalmente, pues es en cuanto poeta, pero el es no se predica en sí mismo acerca de Homero. De modo que, en todas las predicaciones en que no hay incluida una contrariedad cuando se dicen las definiciones en lugar de los nombres, y se predican 'las cosas' en sí mismas y no accidentalmente, también será verdadero decir la cosa concreta sin más. En cambio, no es verdadero decir que lo que no es, en cuanto es posible opinar de él, es algo: pues la opinión acerca de él no es que es, sino que no es" (Aristóteles, "Sobre la interpretación", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. II)*, 21a, pp. 40-1).

[1023] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 84.

[1024] Dorion, "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 84.

añadiendo una cuádruple partición: contradicción, contrariedad, relación y privación. Será esta última la que nos permitirá más tarde recorrer una posibilidad no contemplada por el propio Aristóteles acerca, justamente, del "vacío".

b) Los cuatro tipos de "oposición" como crítica a Hegel: de la "negación determinada" a la "diferencia indeterminada"

Hasta ahora nos hemos guiado, en el apartado anterior sobre el "no-ente", y nos ha ido muy bien, sobre todo a partir de los dos mejores comentaristas de Aristóteles en el último siglo, a saber: Brentano y Aubenque. No obstante, hemos hecho un poco de trampa pues, como ya hemos repetido muchas veces, sus estudios no tratan tanto sobre el "no-ente" como sobre el "ente". Ha llegado la hora de fijarse en quien más atención ha dedicado explícitamente al problema del "no-ente" en Aristóteles, Berti, quien empieza justamente uno de sus artículos sobre esta cuestión lamentando –tal y como hiciera Sedley respecto del "vacío" atomista en III.7.i.– que un tema no haya atraído tanta atención como el otro:

> La conception aristotélicienne du non-être n'a pas reçu, il me semble, autant d'attention de la part des spécialistes que la conception aristotélicienne de l'être. Elle n'est pas traitée, sinon par accident, c'est-à-dire en connexion, comme cela est par ailleurs naturel, avec la conception de l'être, par ceux qui se sont occupés plus à fond de cette der nière, par exemple Brentano, Owens et Aubenque. Bien plus, on a souvent nié qu'il existe une conception du non être spécifiquement aristotélicienne et on a attribué à Aristote une conception du non-être très semblable à celle de Platon, lui reprochant, par surcroît, d'avoir critiqué (dans *Metaph.*, N, 2), tout en la partageant, la conception platonicienne[1025]

A estas alturas, ya estamos acostumbrados a esta clase reflexiones sobre la poca atención que se ha dedicado al "no-ser", al "no-ente" o el "vacío" en comparación con su hermano opuesto, el todopoderoso "Ser", y nos confirma una vez más que nuestro tema se trata del verdadero *underdog* de la historia del pensamiento occidental. Sin embargo, si extraemos de cada pensador lo que dijo sobre "lo que no es", por muy subalterno que siguiera siendo a "lo que es", y lo juntamos todo –como estamos intentando hacer en esta tesis–, vemos que tenemos mucho que agradecerle, en realidad, al Estagirita. Uno de los grandes hallazgos que Aristóteles aporta a la "meontología" es, de hecho, la *cuádruple partición* que hace del concepto de "oposición". No se puede decir bajo ninguna clase de concepto que este sea un acto sin transcendencia, tanto hacia atrás como hacia delante. Respecto al pasado, Aristóteles profundiza y radicaliza la distinción que le había legado su

[1025] Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), pp. 115).

maestro Platón entre la "diferencia/alteridad" (ἕτερον) y la "oposición/contrariedad" (ἐναντίον). Lo único que le faltó al de las Espaldas Anchas –de la misma manera que su discípulo le criticara que mantuviera inadvertidamente el sentido unívoco del "ser" como Parménides– fue no reconocer que este último término, el de "oposición", era aun susceptible de una división ulterior. De cara al futuro, el gesto de Aristóteles tampoco será sin relevancia, como digo, pues se trata de la primera *cuádruple partición* del concepto de "negación", que recordará y regresará con venganza con la famosa "Tabla de la Nada", escondida en las últimas dos páginas de la "Analítica Transcendental", dentro de un "Apéndice sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión", en la *Crítica de la razón pura* de Kant[1026]. Como veremos en VI.1, si Kant –por lo demás muy poco avezado a reconocer sus influencias, especialmente antiguas, en *KrV*– en un determinado punto se ve obligado a reconocer su deuda con Platón por su descubrimiento de la "Idea", el de Könisberg se muestra siempre más próximo a Aristóteles, en cambio, siempre que hay que deducir las "categorías". Y, como veremos también entonces hay algo de la "negación" o del "no-ente" que conduce siempre e inevitablemente, no tanto al uno, ni al dos, ni tan siquiera al tres, sino al *cuatro*; si bien en Kant esta "cuaternidad" será reformulada en términos muy distintos a los del Estagirita en tanto que: *nihil negativum, nihil privativum, ens rationis* y *ens imaginarium*.

Pero no avancemos acontecimientos. Así pues, en el capítulo 10 de las *Categorías* de manera más extensa, y en el libro Iota de la *Metafísica* más sucintamente, Aristóteles propone que hay, en realidad, cuatro tipos distintos de "oposición" (ἀντίθεσις, *oppositio*): la "contradicción" (ἀντίφασις, *contradictio*), la "privación" (στέρησις, *privatio*), la "contrariedad" (ἐναντιότης, *contraria*) y la "relación" (τὰ πρός τί, *ad aliquid*)[1027]. El orden de los factores en este caso sí que altera el producto, pues cada uno de estos conceptos representa un subgrupo del anterior. Así, la "contradicción" es el término más *universal*, y que se caracteriza por no admitir un término "intermedio" (μεταξύ), como ya vimos antes con el "Principio del Tercer Excluido". En segundo lugar, la "privación", que el Estagirita se vanagloria de haber introducido en la historia de la filosofía, es un caso particular de contradicción, pero esta vez marcado por el hecho de que *sub*-siste en un mismo "*sub*-strato" (ὑποκείμενον), y sí que permite un "intermediario" entre ella y su opuesto, la "posesión" (ἕξις). En tercer lugar, la "contrariedad" no es más que una *privación perfecta*, en la cual los términos opuestos son los más extremos entre sí, es decir, los más alejados, dentro del espectro de un mismo *genus*. Por último, la "correlación" es un subgénero de la contrariedad, marcado por una mutua correspondencia o implicación recíproca.

[1026] Kant, "Observación sobre la anfibología de los conceptos de reflexión", *Crítica de la razón pura*, A290-2, B346-9, pp. 273-4.
[1027] Aristóteles, *Metafísica*, I.5, 1054a, p. 493a. Véase también: "Categorías", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. I)*, 10, 11b-13b, pp. 52-7.

Ahora bien, como vengo repitiendo, esta cuádruple partición de la "oposición" no carece de importancia, incluso para la Edad Contemporánea. Y esto es así porque nos permitirá acometer la crítica definitiva a Hegel de una vez por todas. Ya hemos tanteado una crítica materialista-aleatoria tanto al "principio" como al "final" de la teleología hegeliana en III.7.g-l, de la mano de los atomistas, así como hemos intentado hacer estallar la "diferencia" dentro de la dialéctica en III.10.d-e, gracias al *Sofista* de Platón. Sin embargo, aun no hemos tocado el corazón del "sistema" hegeliano, que no puede ser otro que el de *negación*. Heidegger dice en algún lugar que todo el edificio de la dialéctica se sostiene sobre la "negación", pero que en cambio Hegel nunca se pregunta por el "origen" de este concepto[1028]. Y esto es sin duda así, pues de todas las secciones que pretenden encapsular el "Todo" dentro del "sistema" hegeliano, tanto en la *Ciencia de la lógica* como en la *Enciclopedia*, no hay ninguna dedicada expresamente a la "negación" –a parte de unas pocas páginas dedicadas a la "negación determinada" en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, que ya hemos citado muchas veces. Se trata de un tópico completamente derridiano, por el cual aquello que justamente sirve como la *condición de posibilidad* a todo el sistema (el método de la negación), funciona sin embargo como su *condición de imposibilidad*, su caso-límite, y debe ser por tanto excluido del propio "sistema", funcionando como un "transcendental" *desde fuera*.

Ahora bien, recogiendo la intuición original de Heidegger, y estirando el hilo gracias a la cuádruple división de Aristóteles, ahora estamos en disposición de criticar que Hegel, en realidad, *confunde dos tipos distintos de negación: la contradicción lógica y la oposición real*. He enunciado primero la tesis general, y ahora procedo a explicarla. Fue el gran peripatético del s. XIX, Trendelenburg, quien ya descubrió este argumento y, lanzando la cuádruple división de la "negación" de Aristóteles a la cabeza de Hegel (quien le había leído mucho, y tenía en gran estima al Estagirita, por otra parte), empezó a desmoronar todo el edificio[1029]. Como el propio nombre de "contradicción" (ἀντί-φασις) indica, tiene que ver con el *logos* o con el "decir" (φασις), y de hecho el propio Aristóteles la explica como la oposición entre una "afirmación" y una "negación" *dichas* o *pensadas*. Ahora bien, es cierto que es una contradicción lógica decir que "yo esta noche he soñado que volaba", y a la vez decir que *no*, o que "Sherlock Holmes lleva pipa en las novelas de Sir. Arthur Conan Doyle", y a la vez sostener que *no*. Pero sería muy aventurado pensar que de dichas contradicciones *lógicas* se desprende ninguna oposición *real*, y sería aun más atrevido añadir que el "espíritu" se pone en movimiento y a trabajar en la "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) por mor de estas "contradicciones" en el plano del *pensamiento*. El ojo analítico del Estagirita nos permite clarificar cuál es el problema exactamente aquí: una contradicción lógica (P v ~P) no implica necesariamente la "privación"

[1028] "Cuán esencial y decididamente es en general la negatividad, cuán incuestionable "es" *con* la idea absoluta misma, tan oscuro por cierto queda su origen" (Heidegger, *Hegel*, p. 51).
[1029] Trendelenburg, *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*.

(στέρησις) de una cualidad *real* (p. ej. "no-blanco") o una relación de "contrarios" (ἐναντιότης) también *reales* (p. ej. "frío/caliente"). Esta confusión también nos permite entender mejor la obsesión de Hegel por aseverar que "todo lo real es racional", así como las batallas recientes entre las interpretaciones ontológicas y lógicas del "Sistema". No se trata de un mero *totum revolutum* monista e inmanentista parmenídeo, sino que *es una necesidad de todo el sistema*: si la contradicción lógica no coincide con la oposición real, todo el edificio se viene abajo.

En la medida en la que la dialéctica hegeliana es el fundamento (más o menos *im-pensado*) del marxismo, la crítica peripatética de Trendelenburg tiene explosivas consecuencias más allá de la filosofía *stricto sensu*, en el terreno de la ontología política. Sobrevive, por ejemplo, en la distinción kantiana que hace Colletti entre una "oposición real" (*Realrepugnanz*) y una "contradicción lógica": no es lo mismo la contrariedad que expresa "A – B", en la cual cada término mantiene su propia positividad, independiente de su relación con la otra, que "A – ~A", donde la relación de cada término con el otro agota la realidad de ambos[1030]. Sin embargo, desplazando la cuestión de la "contradicción lógica" a la "oposición real" tampoco se ha avanzado un ápice en el sentido que el marxismo pretende darle a la *lucha de clases*: pues de la misma manera que el *trabajador* no es la "contradicción lógica" del *burgués*, tampoco representan una "oposición real" en el sentido de un choque de trenes o entre dos piedras. Edgley y Elster avanzaron un paso más en este sentido al reconocer que Colletti, al intentar salir de la confusión hegeliana, había caído en otra: no es lo mismo decir que *lo real es contradictorio*, que *existen contradicciones en la realidad*[1031]. Lo primero es sin duda falso, *pace* Aristóteles, mientras que lo segundo puede ser cierto.

Mas, para tampoco eternizarnos mucho con este breve *ex cursus* sobre ontología política que nos ha inspirado el ojo analítico del Estagirita, no será hasta *Hegemonía y estrategia socialista* de Laclau y Mouffe que este problema sea resuelto definitivamente. El problema de este libro, sin duda, es que se lo lee única y exclusivamente desde el prisma de la *política*, pasando rápidamente las páginas cuando se discute de "teoría", y esto impide ver cuando se está haciendo un argumento genuinamente *filosófico*, como es el caso. El argumento de Laclau y Mouffe es que todos estos (cuatro) tipos de oposición, que provienen de Aristóteles, como estamos viendo, no servirán nunca para explicar un conflicto genuinamente *político* porque en todos estos casos se trata de metáforas que provienen del ámbito *natural*. Sin embargo, hay algo sustancialmente distinto en el caso de los seres humanos, y es que en el caso del conflicto político no estamos lidiando con "identidades positivas" ni con "relaciones objetivas", como en el caso tanto de las contradicciones lógicas como de las "oposiciones reales". Dicen Laclau y Mouffe: "it is because a physical force *is* a physical

[1030] Colletti, "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, No. 93, pp. 3-29.
[1031] Edgley, "Dialectic: the Contradictions of Colletti", *Critique*, no. 7; Elster, *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*.

force that another and countervailing force leads to rest; in contrast, it is because a peasant *cannot be* a peasant that an antagonism exists with the landowner expelling him from his land. Insofar as there is antagonism I cannot be a full presence for myself"[1032]. Todo esto es lo que explica que hay que incluir un *quinto* tipo a la cuádruple división de las oposiciones *naturales* de Aristóteles, única y exclusivamente reservado al terreno de la *Política*, y que es el "antagonismo", definido como el *límite real de lo social*. Y es este quinto tipo de "oposición" no previsto por Aristóteles, el "antagonismo", tal y como fue añadido por Laclau y Mouffe, puede ser ahora ulteriormente desarrollado y fundamentado bajo nuestro concepto de "diferencia in-determinada", por oposición a la "negación determinada" de Hegel, tal y como ya lo anunciamos en III.10.d a propósito del *Sofista* de Platón.

c) La introducción de la "privación" en filosofía y la "división" que el Estagirita nunca hizo

Pero nos hemos desviado mucho de nuestro argumento con esta breve digresión sobre ontología política y es preciso que ahora retomemos el hilo. Llegados a este punto, dada la *cuádruple división* del concepto de "oposición" en Aristóteles, podríamos preguntarnos: ¿en cuál de estas cuatro casillas encaja el "no-ente"? Y esta es justamente la pregunta a la que intentará responder Berti con suma precisión, detalle y cuidado en sus "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être" –*Revue de Philosophie Ancienne*, 1983, 1(2), pp. 115-142. Berti parte de los tres sentidos del "no-ente" que hemos enumerado en III.11.a –la potencia, la falsedad y las categorías–, solo para descartar las dos primeros. Quedándose única y exclusivamente con la tercera, añade que no se trata de un "no-ente" *absoluto* eleático –como también ya hemos subrayado varias veces– sino de uno *determinado*. Y partiendo de estos dos supuestos, Berti establece su posición, un tanto taxativamente:

> Après avoir établi que le non-être correspondant aux catégories est toujours un non-être détérminé, et jamais un non-être absolu, il faut se demander opposition à l'être, en se rappelant des différents types d'opposition que nous avons exposée ci-dessus. Il me semble que la réponse à cette question n'admet pas de doute: le non-être déterminé (μὴ ὄν τι) est la negation (ἀπόφασις) de l'être determine (ὄν τι), et par consequent leur opposition est une opposition de contradiction (ἀντίφασις)[1033]

Sin embargo, nosotros no le vemos mucho sentido a establecer una tesis tan taxativa y unilateral en el punto 5, solo para acabar reconociendo, unas páginas más abajo, por ejemplo, en el punto 6, que el "no-ente" también puede estar hermanado con la "materia" y la "potencia" (y

[1032] Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 111.
[1033] Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), p. 115.

por tanto, con la "privación"), e incluso, en el punto 8, con la "contrariedad": "ça n'exclut pas la présence, dans l'oeuvre d'Aristote, d'une autre conception du non-être, héritée de Platon, mais accordée avec l'ensemble de sa doctrine, selon laquelle le non-être est le contraire de l'être"[1034]. No, *la verdad está en el todo*, y la navaja de Ockham nos lleva aceptar que el "no-ente" se puede entender al menos según tres de los cuatro tipos de "oposición" delineados por Aristóteles, a saber: la contradicción, la contrariedad y la privación. No así la "relación", que representa una excepción no contemplada por el propio Estagirita, y que nos conduciría a la posición más tarde desarrollada por Hegel y Heidegger, por la cual "el puro ser y la pura nada son lo mismo"[1035].

> L'être et le non-être chez Aristote s'opposent, grâce à leurs multiples significations, de nombreuses façons: 1) considérés sans autre détermination, ils sont en contradiction; 2) pris en relation avec un sujet, ils se privent mutuellement; 3) convertibles avec l'Un et le Multiple respectivement, ils s'opposent en tant qu'antithèses. 4) La seule opposition qui n'existe pas entre eux est celle de l'implication réciproque[1036]

De esta manera, nuestra hipótesis se parece más bien al segundo artículo que Berti dedicó al "no-ente" en Aristóteles –"Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?", *Revue de Théologie et Philosophie*, 1990, 122(3), pp. 365-73– que, aunque se plantee como una continuación del primero, representa más bien una ruptura con aquel, puesto que desarrolla una posición más completa y global: "précisément à cause du fait que le non-être a plusieurs significations, et que pour cette même raison il s'oppose à l'être au moins selon trois des quatre types d'opposition distingués par Aristote, c'est-à-dire la contradiction, la privation et la contrariété"[1037]. Cuál de estas tres fue la "intención original" de Aristóteles, o representa su "posición fundamental" sobre el "no-ente" –como se proponía averiguar el primer Berti–, en este punto ya deja de interesarnos, pues nos basta con que nuestra hipótesis sea al menos *plenamente consecuente* con su pensamiento. Para poner las cartas encima de la mesa desde el principio, ya anunciamos que nuestra estrategia general con Aristóteles –como para con (casi) todos los personajes que entrarán en escena en esta tesis– no será meramente *contradecirle* sino, de hecho, desarrollar su pensamiento hasta sus últimas consecuencias, así como su máximo potencial, hasta un punto muerto en su ángulo de visión (*un* vacío que es, justamente, *el* "vacío"), y llevarle entonces por un camino que no quiere recorrer,

[1034] Berti, "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être", *Revue de Philosophie Ancienne*, 1(2), pp. 27, 131.
[1035] Heidegger, ¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 106.
[1036] Berti, "Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?", *Revue de Théologie et Philosophie*, 1990, 122(3), p. 365.
[1037] Berti, "Être et non-être chez Aristote: contraires ou contradictoires?", *Revue de Théologie et Philosophie*, 1990, 122(3), p. 367.

hacia una posibilidad no contemplada originalmente por él. Y este ángulo muerto, este "vacío", este camino no recorrido, o esta posibilidad no contemplada, es el concepto de "privación".

Sin lugar a duda, la *privatio* (ἀντίθεσις) es el más interesante e importante de los cuatro tipos de *oppositio* (ἀντίθεσις,), puesto que Aristóteles mismo se vanagloria de haberlo introducido en la filosofía. Este concepto entra en escena con grandilocuencia y rimbombancia hacia el final del libro I de la *Física* (caps. 7-9), pues está destinado a solucionar todos las contradicciones y confusiones en las que se habían enmarañado los filósofos presocráticos anteriores alrededor del problema de la "generación" (γένεσῐς) y la "corrupción" (φθορᾶς) o, en una sola palabra, del "devenir" (γίγνεσθαι). El objetivo de las *Lecciones sobre Física* (Φυσικὴ ἀκρόασις) es, como su propio título indica, la investigación acerca de la "naturaleza" (Φύσις), en general, y de sus "primeros" (πρῶτα) "principios" (ἀρχαὶ), "causas" (αἴτια) y "elementos" (στοιχεῖα), en particular[1038]. Ahora bien, Aristóteles considera que "intentar demostrar que existe la naturaleza sería ridículo", pero sí que es necesario dar una definición: es "natural" cualquier cosa que tiene el "principio" o "causa" de su "movimiento" (κίνησις) *internamente, dentro de sí*[1039]. De esta manera quedan *intrínsecamente entrelazadas* la cuestión del "cambio" (μεταβολή) con la "naturaleza", en una de las definiciones más profundas que se hayan dado de ella en el mundo occidental, y por oposición a la "técnica" (τέχνη). En efecto, una tostadora, un ordenador o un robot no tienen el "principio" o "causa" de su "movimiento" *no dentro, sino fuera de sí*: en todos estos casos tengo que pulsar un botón para que se "activen". Más tarde, con la nueva terminología desarrollada por Aristóteles, se podrá especificar aun más que la *causa efficiens* en todos estos casos es *externa*.

Ahora bien, si la *Física* estudia la "naturaleza", y la naturaleza es *en sí misma* causa del movimiento, los antiguos discutieron mucho sobre si "el principio tiene que ser necesariamente uno o múltiple. Y si es uno, debe ser o bien inmóvil, como afirman Parménides y Meliso, o en movimiento como los Filósofos de la Naturaleza [milesios]. (…) Si son múltiples deben ser finitos [Empédocles] o infinitos [Anaxágoras]"[1040]. Los eleáticos, incluso –que son el *target* de la crítica aquí–, llegaron a negar el "movimiento" en pos de un Ser Único "inmóvil" o que, al menos, no "temblaba" (ἀτρεμὲς). Aristóteles no solo se indigna de que con este repudio al "cambio" se rechaza la propia esencia de la "naturaleza", sino que además se invalida la propia noción de "principio", pues: "el investigar si lo que-es (ὂν) es uno (ἓν) e inmóvil (ἀκινην), no es investigar sobre la naturaleza (φύσεως) (…) y es que si lo que-es es solo uno, y uno de esta forma, ya no queda un principio (ἀρχὴ), porque el principio es de algo o de algunas cosas"[1041]. Pero todo esto ya lo

[1038] Aristóteles, *Física*, I.1, 184a, p. 3.
[1039] Aristóteles, *Física*, II.1, 192b, pp. 34-5.
[1040] Aristóteles, *Física*, I.2, 184b, p. 5.
[1041] Aristóteles, *Física*, I.2, 185a, p. 6.

vimos en III.4.g y III.6.b; la novedad ahora reside en cómo el Estagirita se propone solucionar este problema de una vez por todas mediante, justamente, su concepto de "privación" (caps. 2-6). El problema aquí, que funciona como una camisa de fuerza, es el principio eleático incontestable de que "nada puede surgir de la nada" (*ex nihilo nihil fit*), como ya vimos en III.4.e. También Aristóteles comparte y hace suyo este principio, pero introduce, como hemos visto en la *Metafísica*, su distinción entre el sentido *existencial* y el *predicativo* del "no-ente": "pues nada impide a lo que-no-es, no que sea en absoluto (μὴ ἁπλῶς εἶναι), sino que sea 'lo-que-no-es-algo' (μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν)"[1042]. En efecto, una cosa es que algo surja de la nada *tout court* (lo cual sigue siendo imposible), y otra cosa muy distinta es que lo blanco emerja de lo no-blanco, o el médico del no-médico, o la cultura del hombre inculto. Como lo pone uno de los mayores estudiosos de la obra de Aristóteles, Ross: "Aristotle solves the difficulty by pointing out that nothing comes into being simply from not-being. A thing comes into being from its privation, which is indeed *simpliciter* not-being, but it comes into being from it not *simpliciter* but incidentally; it could not come into being from bare privation, but only from privation in a *substratum*"[1043]. O, en palabras del propio Estagirita:

> [Los antiguos] afirman que ninguna (οὐδὲν) de las cosas-que-son (ὄντων) se origina (γίγνεσθαι) ni se destruye (φθείρεσθαι) por ser necesario (ἀναγκαῖον) que lo que se origina se origine o bien de lo que-es (ἐξ ὄντων) o bien de lo que-no-es (ἐκ μὴ ὄντως). Y ni de lo uno ni de lo otro es ello posible, porque ni lo que-es puede originarse (pues ya existe), ni de lo que-no-es puede originarse nada, pues tiene que haber algo subyacente (ὑποκεῖσθαι). (…) Nosotros, en cambio, decimos que 'llegar a ser a partir de lo que-es o de lo que-no-es', o 'que lo que-no-es o lo que-es actúen (ποιεῖν) o sean afectados (πασχειν)', o 'el que cualquier cosa llegue a ser esto-de-aquí' (ὁτιοῦν) en un sentido no difiere de que 'el médico actúe o sea afectado', o que este 'sea o llegue a ser algo a partir de médico'. Conque, dado que esto último tiene dos sentidos (διχῶς λέγεται), es evidente que también los tiene 'lo que llega a ser a partir de lo que-es' o 'lo que-es actúa o es afectado'. (…) [Pues] es claro que también 'llegar a ser a partir de lo que-no-es' significa esto: llegar a ser a partir de lo-que-no-es en tanto que lo que-no-es. (…) También nosotros afirmamos que nada llega a ser en sentido absoluto (ἁπλῶς) a partir de lo que-no-es, pero que, con todo, las cosas llegan a ser a partir de lo que-no-es de alguna manera (πὸς), es decir, por concurrencia (κατὰ συμβεβηκός). Porque algo llega a ser a partir de la privación (στερήσεως) que, en sí (καθ' αὐτὸ μὴ ὄν), es 'lo-que-no-es" y no perdura como elemento constitutivo (ἐνυπάρχοντος). (Ello es objeto de asombro y parece imposible que algo llegue a ser de esta manera: a partir de lo que-no-es)[1044].

De este argumento también se derivan cuántos "principios" tiene que haber en la naturaleza. Pues los dualistas tienen razón con que, para que haya "cambio" en absoluto, tienen que existir los "contrarios" (ἐναντίος), pues sino no se podría pasar del odio al amor, del invierno

[1042] Aristóteles, *Física*, I.3, 187a, p. 15.
[1043] Ross, *Aristotle*, p. 65.
[1044] Aristóteles, *Física*, I.8, 191b, p. 30.

al verano o, en general del "no-ente" al "ente" (y viceversa). Sin embargo, los monistas también tienen un punto en que debe de haber una "naturaleza subyacente" (ὑποκείμενον, luego *substratum* y *subiectum*) a ambos, pues tanto el "calor" como el "frío" *son (algo)*, ya sea esto la "materia", como en el caso de los milesios, o el "ser" mismo, como en el caso de los eleáticos. Pero a todo esto no debemos olvidarnos de que la crítica definitiva de Aristóteles al monismo material milesio tiene que ver, justamente, con su olvido de la "forma" (μορφή), que es lo que su maestro Platón aporta genuinamente a la filosofía bajo el "aspecto" del εἶδος, y que su discípulo hereda deliberadamente, quitándole el *khorismós*, y haciéndolo interno a la "cosa" misma. De hecho, si tuviéramos que resumir toda la preocupación aristotélica en una sola pregunta, esta sería: ¿por qué las cabras dan luz a cabras, y no a otra cosa? Una pregunta muy simple y sencilla, casi estúpida e infantil (como todas las preguntas genuinamente filosóficas), pero que representa precisamente lo que los monistas materiales milesios nunca supieron contestar. En efecto, si todo es "agua", "aire", "fuego", "indeterminado", o lo que fuere, ¿como damos cuenta del *aspecto* cabra de la cabra? Por último, juntando esta reflexión con la de Parménides, ahora también nos percatamos de que lo que parecía en un primer momento ser una lista de "contrarios", puede ser reducida a una única lista, donde la opuesta es extraída por "privación". Como ya vimos en III.11.a a propósito de la *Metafísica*, uno de los grandes hallazgos del Estagirita fue haber reducido las dos columnas, justamente, de los "contrarios" pitagóricos –finito, impar, masculino, estático, luz, bueno… etc. / infinito, par, femenino, móvil, oscuridad, malo… etc.– a una única columna, la del Ente o el Uno, donde la opuesta se extraía por "privación"[1045]. Y de esta manera entra la "privación" en escena en el libro I de la *Física* para resolver de una vez por todas el problema del "cambio". En síntesis, conjuntando las tres reflexiones anteriores, nos da que tenemos tres únicos "principios" de toda la naturaleza: el *substratum*, la *figura* y la *privatio*. O, en las palabras del propio Estagirita: "está claro que algo debe subyacer (ὑποκεῖσθαί) a los contrarios (ἐναντίων) y que los contrarios (τἀναντία) son dos (δύο), aunque en cierto sentido uno de ellos es innecesario, pues será suficiente uno solo para producir (ποιεῖν) el cambio (μεταβολήν) por su ausencia (ἀπουσίᾳ) o presencia (παρουσίᾳ). (…) Pues bien, esta [la naturaleza subyacente] es un principio (ἀρχὴ) –aunque no 'es una' en el mismo sentido que un esto-de-aquí; otro principio es aquel que consiste en la definición (λόγος) y, todavía más, el contrario de este, la privación (στέρεσις)"[1046].

De esta manera, la primera vez que la "privación" entra en escena definitivamente, se nos aparece como una suerte de "ausencia" (ἀπουσίᾳ), por oposición a la supuestamente todopoderosa "presencia" (παρουσίᾳ) de los griegos. Es sin duda curioso que el proyecto empezado (y nunca

[1045] Aristóteles, *Metafísica*, Γ.3, 1004b, p. 161.
[1046] Aristóteles, *Física*, I.7, 191a, p. 28.

completado) de "destrucción" de la "metafísica de la presencia"–tal y como fue delineado al final de la introducción de *Ser y tiempo* de Heidegger– tuviera que culminar con la subversión del apartado sobre el "tiempo" en la *Física*[1047], cuando aquí se nos muestra *otro* Aristóteles, un Aristóteles *distinto*, muy lejos de otorgar ningún "privilegio a la presencia". Tal y como dice el Estagirita en una de las sentencias más claras y profundas que tenemos que escudriñar, "también la privación es forma en cierto sentido" (γὰρ ἡ στέρεσις εἶδος πώς ἐστιν)[1048], y de esta manera la "ausencia" constituye una de las tres partes integrantes –junto a lo "subyacente" y la "forma" en sentido *positivo*– del ser del ente en su totalidad. En otro lugar, Heidegger se vuelve consciente de este matiz:

> El término στέρησις significa, traducido literalmente, 'privación'. Pero esto no nos ayuda mucho. (…) Los romanos traducen στέρησις mediante *privatio*; esta pasa por ser un modo de *negatio*. Pero la negación se puede entender como un modo del *decir* no. De este modo, la στέρησις pertenece al ámbito del 'decir' y del 'llamar, apelar', esto es, a la κατηγορία, en el sentido pre-terminológico. (…) Hasta el propio Aristóteles parece concebir la στέρησις como un modo del decir. (…) Pero, ¿en qué sentido 'frío' es una negación? (…) En el frío se muestra algo, se presenta algo, que nosotros en consecuencia 'sentimos'. En eso sentido y que está presente, al mismo tiempo también se ausenta algo, de tal modo que es precisamente gracias a la ausencia como sentimos de modo especialmente intenso lo presente. En la στέρησις, la 'privación', se trata de un emprender *camino* del tipo de un des-decir o negar. Es verdad que la στέρησις significa un 'camino', pero siempre que algo abandone el camino, se marche, se quede fuera, se ausente. Tengamos en cuenta que οὐσίας significa entidad, venida a la presencia, y entonces ya no necesitaremos ningún otro debate circunstancial para establecer cuál es el lugar de la στέρησις en cuanto ausencia. Y, sin embargo, es precisamente ahora cuando llegamos a un punto de peligro en nuestro camino conceptual: podríamos tomarnos el asunto superficialmente y entender la στέρησις (ausencia) como el mero contrario de la venida a la presencia. Solo que la στέρησις no es precisa y sencillamente el estado de ausencia, sino que, en cuanto ausentarse, la στέρησις es precisamente la στέρησις del presentarse. ¿Qué es entonces? Hoy día nosotros decimos, por ejemplo: 'no está la bicicleta' y con eso no queremos decir que esté fuera, sino que falta. Cuando algo falta, ciertamente lo que falta no está, pero ese no estar mismo, el faltar, nos preocupa e intranquiliza, y el faltar solo puede conseguir eso si él mismo está 'aquí', es decir, si es, si constituye un ser. La στέρησις como ausentarse no es simplemente estado de ausencia, sino un *presentarse*, en concreto ese tal en el que precisamente se presenta el *ausentarse* (y no lo que está ausente). La στέρησις es εἶδος, pero εἶδος πως, un aspecto y un estar presente de cierto tipo. Hoy día tendemos con demasiada frecuencia a resolver todo lo que es del tipo de este presentarse que se ausenta en un fácil juego dialéctico de conceptos, en lugar de fijarnos en lo que nos causa asombro. Pues, efectivamente, en la στέρησις se oculta la esencia de la φύσις[1049]

Sin duda, Heidegger no podría haber escrito estas líneas en 1939 si antes incluso de *Ser y tiempo* no hubiera dado un curso sobre el *Sofista* de Platón en el semestre de invierno de 1924/5 en la Universidad de Marburg, que es donde recibe la intuición original que alumbra todo su proyecto.

[1047] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 8, p. 60.
[1048] Aristóteles, *Física*, II.1, 193b, p. 38.
[1049] Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1", *Hitos*, pp. 243-5.

Como ya vimos en III.10.d, allí Heidegger no solo se da cuenta de que el "no-ser *es* de algún modo", y que por tanto la "ausencia" forma parte del ser del ente en su totalidad, sino que la *negación también revela algo*, aunque *via negativa*. En efecto, como en *No pienses en un elefante*, de Lakoff, cuando digo "no está la bicicleta" o "echo de menos a Tatiana", la στέρησις revela algo del ente en su totalidad, a saber: un elefante, una bicicleta o Tatiana, en cada caso. En este punto, podríamos ya preguntarle a Heidegger si es lo mismo la *presencia de una ausencia* que la *ausencia de una presencia*; pero aun no estamos preparados para responder a esta pregunta, pues carecemos de las herramientas necesarias. En cualquier caso, en el curso inmediatamente anterior al *Sofista* de Platón que dio Heidegger también en Marburg en el semestre de verano de 1924, se dedicó justamente a los *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, y allí ya añadía:

> [Aristotle] refers to a new phenomenon of being, στέρησις. He obtains it from beings that are characterized as being absent, and that are 'in themselves non-being'. This non-being is a being καθ' αὐτό μὴ ὄν. Negation is a position. When we say that non-being is a way of being, it sounds formal-dialectical. But one must see that it is interpreted on the basis of the sense of being: non-being in the sense of a definite there, the there of absence. On the basis of this being-that-is-not, the there is in the character of a determinate being-absent, from which 'something can become', that is, with the help of this peculiar non-being, 'becoming', μεταβολή, can become intelligible. Aristotle himself sees that this is a surprising claim by contrast with the previous one. (…) But it can also be, and is at the same time characterized by, στέρησις, by an 'absence': a being-present of something of whose presence an absence is constitutive, absence in the sense of deficiency, of lack. This being-there in the sense of lack is completely peculiar and positive. If I say of a human being: 'I miss him very much, he is not there', I, precisely, do not say that he is not at hand, but assert a completely determinate way of his being-there for me. Most things, insofar as they are there, are never fully there for me, but are always characterized by absence, by not-being-thus as they genuinely could and should be. (…) Although, in a certain sense, the μὴ ὄν appears to be the most remote, with respect to movement it is instead the closest, insofar as one apprehends μὴ ὄν not as not being-there-at-all, but rather μὴ ὄν apprehended in the sense of a determinate not-being. In his *Sophist*, Plato advanced to this character of beings in relation to another of the surrounding world, when he says: even the μὴ ὄν is in a certain sense, a way of being. This determination of the μὴ ὄν, apprehended also as στέρησις, is for this reason not sufficient since, if one wanted to define movement, he would have to say that everything is in movement since every being is not in a determinate sense, namely, it is not the other with which it is[1050].

Al final de esta extensa cita, el vínculo entre el concepto de "privación" aristotélico y el "ser del no-ser" en el *Sofista* de Platón queda definitivamente establecido. Es curioso como, a pesar de carecer del lenguaje de la crítica a la "metafísica de la presencia", y al otro lado de la filosofía continental, Owens llega a una conclusión parecida en la filosofía analítica en su monumental *The Doctrine of Being in in the Aristotelian Metaphysics*, por la cual las privaciones también participan del ser,

[1050] Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, p. 202, 210-1, 216.

pues lo único que este necesita es una referencia, mediada o inmediata, a la "entidad"[1051]. Llegados a este punto, ya no podemos aplazar más la pregunta: ¿qué es, en el fondo, la "privación" (στέρησις)? Sabemos ya un par de cosas sobre ella. Primero, es uno de los cuatro tipos de "oposición" (ἀντίθεσις) propuestos por Aristóteles, que representa una "clase de contradicción" (ἀντίφασις), y que de por sí acepta un tercer término "intermedio" (μεταξύ). Interesantemente, también se la llama "una impotencia determinada, o comprendida en el sujeto receptivo"[1052]. En segundo lugar, se trata de uno de los tres "principios" (ἀρχαὶ) de la "naturaleza" (φύσις), junto con el "sustrato" (ὑποκείμενον) de la "materia" (ὕλη), y la "forma" (μορφή). En realidad, esta última aparece desdoblada en su sentido *positivo* y *negativo* (la στέρησις), pues recordemos que "también la privación es forma en cierto sentido". De esta manera, la "privación" se nos aparece como una suerte de "ausencia" (ἀπουσία), co-constitutiva, junto a la "presencia" (παρουσία), del ser del ente en su totalidad, para dar cuenta del "cambio". Hasta este punto lo que algo *no es* ("el niño *no es* grande", "el capullo *no es* una mariposa", "la semilla *no es* una planta", etc.) forma parte intrínseca de la cosa en la misma medida que lo que *es* (*in actualitas*). Sin embargo, ahora estamos en disposición de dar un paso más, y preguntar: ¿*de qué* es exactamente *ausencia* la "privación"? Y respondemos: para Aristóteles la "privación" *solo* puede ser ausencia de "forma", *única y exclusivamente*. De hecho, si fuera ausencia de la "substancia" (οὐσία) toda, se entraría en una "contradicción" (ἀντίφασις), según las *categorías*: del "no-ente" *tout court* –y no ya de una "privación"[1053]. Esto implica que, como

[1051] "Privations and negations of Entity, or of anything referred to Entity, are also called Being. This follows consistently from the πρὸς ἓν nature of Being. The only requirement for the denomination of Being is a reference, either immediate or mediate, to Entity. The positive nature of Being does not have to be present in the secondary instances themselves. The negations and privations have this reference. In their very notion they are the privation or negation of some type of Being; and all Being is ultimately referred to Entity. The fact that they contain nothing positive only emphasizes their dependence on Entity. Alexander calls attention to the 'strength' of Entity, which is so great that it extends its sway even to not-Being" (Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian* Metaphysics, pp. 268-9)

[1052] Aristóteles, *Metafísica*, I.4, 1055b, p. 503.

[1053] Por qué el "no-ente", siempre en el sentido de las "categorías", se puede entender mediante más tipos de "oposición" que la de "contradicción", se puede también reformular con la distinción entre "negaciones primeras" (o absolutas) y "segundas" (por "privación" y "contrariedad", entiéndase). Nos lo explica Muralt: "S'il est négation, c'est donc qu'il y a négation absolument (ἁπλῶς) et premièrement (πρωτῶς), et negation secondairement (ἑπομενῶς) et sous un certain rapport (πως). La première négation est négation de l'être même, c'est-à-dire de la substance, car ce qui n'est pas substance n'est pas absolument; l'autre négation est négation des déterminations de la substance. Mais il est important de le noter: la pluralité de la négation ne saurait être analogique, elle ne saurait être dite κατ᾽ ἀναλογίαν, comme les notions de cause et de principe (1070a32) ni dite πρὸς ἓν au sens des accidents par rapport à la substance (1003a33). La dépendance (πτώσις) des négations secondes par rapport à la négation première est un ordre univoque de consecution, car la negation est elle-même univoque. C'est cette pluralité univoque du non-être, c'est-à-dire de la négation, qui explique pourquoi il peut y avoir entre l'être et le non-être d'autres oppositions que l'opposition de contradiction. S'il y a en effet opposition de contradiction entre l'être et le non-être pris absolument, il y a opposition non contradictoire entre l'être et le non-être pris secondairement, opposition de contrariété entre le blanc et le non-blanc, de possession-privation entre le voyant et l'aveugle. Il est en revanche plus difficile de concevoir ce que serait ici l'opposition de relation. Entre l'être et le non-être absolument parlant, il n'y a pas de relation, puisque le non-être pris absolument n'est pas absolument. Que serait donc une opposition de relation entre l'être et le non-être pris secondairement, au sens strict de la relation telle que la présente *Catégories*, 10?" (Muralt, "L'être du non-être en perspective aristotélicienne", *Revue de Théologie et Philosophie*, 122(3), p. 376).

acabamos de ver con los tres "principios" de la naturaleza, tiene que haber algo que necesariamente *subyace al cambio (de forma)*: el ὑποκείμενον, pues la "materia" (ὕλη) *ni se crea ni se destruye, sino que se trans-forma*. De esta manera el Filósofo resuelve de una vez por todas el problema del "cambio", reconciliando el hecho de que por una parte *es (materia)*, mientras que por la otra *no es (privación de forma)* –contradicción que ya habían notado desde Heráclito hasta Platón, pero que no supieron especificar en qué sentido. En griego antiguo, el prefijo ὑπο- significa, literalmente, "estar por debajo", por lo cual ὑποκείμενον fue traducido por los romanos, primero, como *sub*-stratum, y luego, como *sub*-iectum. Por eso cuando Descartes anuncia, a las puertas de la Modernidad, que el "sujeto" es el verdadero *fundamentum inconcussum*, no se está inventando nada nuevo, ni representa una ruptura total con la Antigüedad, pues se trata de una posibilidad ya contemplada por el propio Aristóteles. (Por esta razón también, y por desgracia, el "materialismo" de Marx que pone a la "materia" *por debajo* de la "conciencia", representa una posición metafísica más (aristotélica), y no el tan ansiado fin o crítica de toda metafísica). Pero no nos desviemos y retomemos el hilo de la "privación", que R. de Echandía define perfectamente en su "Introducción" preliminar a la *Física*, de la edición de Gredos:

> Pero la conceptuación del movimiento exige además otro principio, que Aristóteles llama *stérēsis*, privación, un vocablo que también es usado en los tratados de lógica con el sentido de negación. 'Privación' es privación de forma: es el 'de dónde' con respecto a las cualificaciones que va adquirir el ente. Lo que Aristóteles quiere decir es que, si el movimiento es un llegar a ser desde lo que no es, un llegar a ser A desde no-A, el término inicial es una 'privación', por tanto un no-ser respecto de lo que llega a ser. La materia es también un no-ser, pero lo es en el sentido de no ser ahora lo que va a ser después. Así, esa mezcla admirable de ser y de no-ser que era el movimiento para Platón, es conceptuada por Aristóteles mediante tres principios, de los cuales dos son un no-ser: uno, la materia, que es un no-ser accidental, pues aunque tenemos que suponer que ya es, nos vemos forzados a concebirla como un no-ser con respecto a lo que va a ser; otro, la privación, que con respecto al término a que ha llegado a ser se nos presenta como un no-ser de suyo (*kath 'hautó*) [1054].

Como todo, en un esencialista como Aristóteles, la "privación" también aparece desdoblada: por una parte, su "ser-en-sí", *in se* (καθ᾽ αὐτό) y, por la otra, su "ser-en-otro", *in alio*, o "por accidente" (κατὰ συμβεβηκὸς). Ambas partes que se convertirán en los célebres "en sí" y "para-sí" más tarde, tanto para Hegel como para Sartre. Esta importante distinción permite solucionar de una vez por todas la confusión en la que se había enmarañado Platón en el *Timeo* a propósito de la χώρα, y que en III.10.b. nos preguntábamos si era más bien un "receptáculo", el

[1054] R. de Echandía, "Introducción", *Física*, p. 20. Esta es la única vez que citamos la edición crítica de la *Física* de Gredos, por lo demás muy inferior a que venimos utilizando hasta ahora, la más reciente del CSIC.

"espacio", la "materia", o incluso el "vacío", y acabábamos resolviendo que, mientras que parecía *vacía (de forma)*, en realidad estaba *llena (de materia)*. Como buen plenista, el Estagirita no puede plantearlo en estos términos vacuistas, así que hace una *diairesis* en la "privación" misma, para acabar llegando a una conclusión muy parecida a la nuestra: "nosotros afirmamos que materia (ὕλην) y privación (στέρησις) son diferentes (ἕτερον) y que una de ellas, la materia es no-existente (οὐκ ὂν) por concurrencia (κατὰ συμβεβηκὸς), mientras que la privación lo es de por sí (καθ' αὑτήν); y que una, la materia, está cerca de ser y en cierto modo (πῶς) es entidad (οὐσίαν), mientras que la otra no lo es en modo alguno (οὐδαμῶς)"[1055]. La "materia", por tanto, es "privación" *por accidente*, mientras que por otro lado hay la "privación" *en sí*. Platón, sin embargo, confundió ambas.

> La crítica de Aristóteles se centra en la no-distinción platónica del sustrato y la privación, lo que le lleva a identificar la materia, en tano no-ser, con lo falso (*Metaph*. N 1, 1089a20-21) y, en particular, con el mal (1091a31-1095a5). Aristóteles distingue la materia de la privación, mientras que la materia es un no-ser, por accidente –lo que hace de ella, en cierto modo, una sustancia–, la privación es un no-ser en sí –lo que no es nunca una sustancia[1056]

Nótense los términos moralizantes que van traspasando las aparentes distinciones ontológicas, y que serán de crucial importancia después, cuando tratemos sobre la hipóstasis "material" en tanto que "no-ser" y el "Mal" en Plotino, en IV. Por ahora, nos queda por hacer una última clarificación al concepto de "privación" antes de acometer nuestra crítica final al planteamiento de Aristóteles. Y es que, ¿a qué se opone, así pues, el concepto de "privación"? Hemos dado ya algunas pistas. En tanto que uno de los dos aspectos de la "forma", representa su aspecto *negativo* –pero esto no queda muy claro. Por otro lado, en tanto que "ausencia" (ἀπουσίᾳ), se opone a la "presencia" (παρουσίᾳ) de la "substancia" como "materia" y "forma" –pero esto es demasiado general. Heidegger nos da una pista más al especificar que, en tanto que "ausencia" de una cualidad, la "privación" se opone al *tener*: "with στέρησις, the determination of a being that is fulfilled by what the being does not have. This στέρησις, 'not-having', determines a being in a fully positive manner; that it is not thus and so, is constitutive of its being"[1057]. Pues bien, *más allá* de *Física*, en la *Meta-física*, Aristóteles clarifica definitivamente el concepto de "privación" por oposición al de "posesión" (ἕξις, *habitus*), en el famoso libro Δ dedicado a las definiciones:

[1055] Aristóteles, *Física*, I.9, 192a, p. 31.
[1056] Zamora Calvo (ed.), "Introducción". En: Platón, *Timeo*, p. 48.
[1057] Heidegger, *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*, pp. 3-4.

Privación (στέρησις) se dice, en un sentido, si un sujeto no tiene (ἔχῃ) alguna de las cosas destinadas por la naturaleza (πεφυκότων) a ser tenidas, aunque él no sea apto por naturaleza para tenerla; por ejemplo, se dice que una planta está privada de ojos. En otro sentido, si, siendo apto por naturaleza, o él o su género (γένος), para tenerla, no la tiene; por ejemplo, de diferente modo están privados de vista un hombre ciego y un topo; éste, según el género, y aquél, según él mismo (καθ᾽ αὐτό). Todavía, si, siendo apto por naturaleza y cuando es apto por naturaleza para tener algo, no lo tiene; la ceguera, en efecto, es cierta privación, pero ciego no se es a cualquier edad, sino a la que uno es apto para tener vista, si no la tiene. Y de modo semejante también en lo que, y según lo que, y en orden a lo que, y del modo que uno es apto por naturaleza para tenerlo, si no lo tiene. Todavía, la ablación (ἀφαίρεσις) violenta (βιαία) de cualquier cosa se llama privación. Y, de cuantos modos se dicen las negaciones (ἀποφάσεις) a base de α privativa, de otros tantos se dicen también las privaciones; pues ἄνισον (desigual) se dice por no tener igualdad siendo apto por naturaleza para tenerla, y ἀόρατον (invisible) por no tener en absoluto color o por tenerlo mal, y ἄπουν (sin pies), por no tener en absoluto pies o por tenerlos malos. Además, también por tener algo pequeño, por ejemplo ἀπύρηνον (sin pepita); y esto es tener mal en cierto modo. Todavía, por no hacerse fácilmente o por no hacerse bien; por ejemplo, lo ἄτμητον (incortable), no solo por no cortarse, sino también por no cortarse fácilmente o no cortarse bien. Además, por no tener en absoluto; pues no se llama ciego al tuerto, sino al que en los dos ojos carece de vista. Por eso todos no son buenos o malos, justos o injustos, sino también lo intermedio.

Tener (ἔχειν) se dice en varios sentidos. En un sentido, es llevar según la propia naturaleza o según el propio impulso (ἄγειν κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἢ κατὰ τὴν αὐτοῦ ὁρμήν); por eso se dice que la fiebre tiene al hombre, y los tiranos, a las ciudades, y al vestido, los que lo tienen puesto. En otro sentido, tener se dice de aquello en lo que algo está (ὑπάρχῃ) como en un receptáculo (δεκτικῷ); por ejemplo, el bronce tiene la especie de la estatua, y el cuerpo, la enfermedad. En otro sentido, como el continente tiene las cosas contenidas; se dice, en efecto, que estas son tenidas por aquello en lo que están como en su continente; por ejemplo, decimos que la vasija tiene líquido, y la ciudad, hombres, y la nave, marineros, y así también decimos que el todo tiene las partes. Todavía, lo que impide que algo se mueva u obre según su propio impulso se dice que lo tiene; por ejemplo, las columnas tienen los pesos superpuestos, y del modo que los poetas hacen que Atlante tenga el cielo, porque, de lo contrario, se derrumbaría sobre la tierra, como afirman también algunos de los fisiólogos; y, en este sentido, también lo que mantiene unido se dice que tiene las cosas que mantiene unidas, porque, de lo contrario, cada una se separara según su propio impulso. Y también 'estar en algo' se dice de modo semejante y consecuentemente a tener[1058]

De la misma forma, entonces, que la "ausencia" (ἀπουσία) se opone a la "presencia" (παρουσία), y el aspecto *negativo* de la "forma" (μορφή) a su sentido *positivo*, así también la "privación" queda establecida mediante su contrario, la "posesión" (ἕξις). Ahora bien, como ya hemos apuntado antes, cualquier cosa, en un esencialista como Aristóteles, tiene que aparecer desdoblada entre: por un lado, su "ser-en-sí", *in se* (καθ᾽ αὐτό) y, por el otro, su "ser-en-otro", *in alio*, o "por accidente" (κατὰ συμβεβηκὸς). Así también la "privación" o "posesión" *de una cualidad* depende de

[1058] Aristóteles, *Metafísica*, Δ.21-3, 1022b-1023a, pp. 282-6.

si esta es "apta por su naturaleza" (πεφυκότων), su *genus* (γένος), o según su "propio impulso" (αὐτοῦ ὁρμήν). En efecto, no está de la misma forma *desprovisto de pelo* el pez que el hombre calvo, ni está de la misma manera *desprovisto de vista* la lombriz que el hombre ciego, pues en un caso dicha *disposición* existe "por naturaleza", mientras que en el otro se trata de una privación *per accidens*. ¿O sí se trata de lo mismo? En este preciso instante podríamos preguntarnos si este esencialismo del Estagirita no deviene problemático y habría que subvertirlo a la luz de los recientes *disability studies*, y su legítima reformulación de la "*dis*-capacidad" por la "diversidad funcional". Aunque no lo parezca, estos estudios no están tan lejos de nuestro tema como uno podría pensar, pues en todos estos casos se percibe la "*falta* de una pierna" o la "*privación* de habla" en un sentido única y exclusivamente *negativo*, como una "carencia" (*dis*-capacidad), y no como un *vacío positivo*, como lo estamos intentando reformular aquí. Por ejemplo, es bien sabido que la ausencia de vista acrecienta por otro lado todos los demás sentidos, etc.

Cojamos como ejemplo ahora la definición *esencialista* del "hombre" como un ζῷον λόγον ἔχον, que ya mencionamos en III.11.a., de largo la más influyente en todo el pensamiento occidental, y sin importarnos ahora si debería ser traducida como "animal dotado de *lógos*", o como *animale rationale*. ¿Qué hacemos entonces con un ser humano "*desprovisto* de habla" (como un sordomudo, etc.), o de "razón" (un psicótico, un anciano demente, un niño, etc.)? ¿Los desproveemos también de su "humanidad", entonces? Aquí se puede ver claramente por qué Heidegger, en su *Carta sobre el humanismo*, argumenta que, al menos en su origen, "el *homo humanus* se opone al *homo barbarus*"[1059], y se trata por tanto de una distinción manchada de política e imperialismo que habría que desechar. Cualquier tipo de humanismo necesita, por esencialista, de un *exterior* de la "humanidad" mediante el que *constituirse*. ¿Es demasiado pronto, entonces, para anunciar ya la tesis de que *lo que caracteriza al ser humano no es ninguna "propiedad esencial" (la razón, el discurso, el lenguaje, la vista, la contemplación, la felicidad, etc.) sino, justamente, un "vacío" esencial*, que luego solo puede ser rellenado por la "historia"? Cualquier definición estable que pretendamos darle al ser humano acaba *fallando*, no solo porque siempre encontramos contrafácticos *empíricos*, sino a nivel *ontológico* más profundo porque, como la esencia del ser humano es la "libertad" (esto es, el "vacío"), siempre se acabará rebelando contra cualquier definición definitiva que pretenda encerrar su esencia.

La esencia del ser humano es *este rebelarse*, lo cual se ve en la *historia*. De esta manera, el *vacío de esencia* del ser humano (*antiesencialismo*) se convierte en el *"vacío" como esencia* del ser humano (*esencialismo antiesencialista*). Se acerca a nuestra posición, por ejemplo, Agamben, cuando cita a Blanchot –"el hombre es el indestructible que puede ser infinitamente destruido"– aunque sigue

[1059] Heidegger, "Carta sobre el humanismo", *Hitos*, p. 264.

manteniendo una noción fuerte de "resto" que no es más que un *reducto de plenismo "atómista", en el sentido etimológico de "indivisible"*: "no existe una esencia humana que pueda destruirse o volver a encontrarse, sino que el hombre es un ser que tiene una *carencia* infinita en sí mismo, que está siempre dividido en sí mismo. (…) El hombre es ese resto[1060]. Sin embargo, conviene recordar que este gesto antiesencialista no es ni nuevo, ni actual, ni exclusivamente contemporáneo, pues no estamos haciendo más que replicar el gesto *cínico* de Diógenes de Sínope quien, al escuchar en la Academia la definición de "hombre" por parte de Platón como "un animal bípedo implume", se levantó, "desplumó un gallo y lo introdujo en la escuela y dijo: '¡aquí está el hombre de Platón!'"[1061].

El nivel de absurdo y ridículo al que llegan las definiciones esencialistas son, en realidad, divertidas pues, después de mucho meditar, la primera reacción de la Academia fue añadir: "y de uñas planas". Aunque la definición platónica falla, antes que nada y por encima de todo, por un caso de "*misplaced concreteness*" (Whitehead), la logocéntrica del Estagirita no es mucho mejor, pues es igual de esencialista. Siguiendo nuestra línea de *des-ensencializar* la reflexión de Aristóteles, pero volviendo a aplicarla a nuestro tema –la "posesión/privación"–, ahora nos damos cuenta de que en realidad se puede *des-naturalizar* la oposición "naturaleza/accidente", así como *deconstruir* la dicotomía "en-sí/en-otro". Pues sí que hay una diferencia entre la "privación" *de pelo* en el pez y en el hombre calvo –pues tampoco queremos caer en un posmodernismo relativista donde "todo vale", hoy ya *demodé*, pero a la vez queremos *de-substancializar* esta diferencia–, así que ahora nos percatamos de que en ambos casos estamos tratando con una *expectativa*. En efecto, lo que distingue la "ausencia" *de vista* en el hombre ciego y en la lombriz es que en el primer caso la "vista" es una *posibilidad esperada*, y en la segunda no. Sin esencias. Sin naturalezas (absolutas). Sin "géneros" universales. Pero con expectativas (relativas). Con espera(nzas).

Habiendo llegado al final del camino de nuestra explicación del concepto de "privación" (στέρησις), hasta el punto incluso de haberlo subvertido y de-substancializado para convertirla en una *lógica* puramente *formal*, una pregunta finalmente se nos impone a propósito del tema, justamente, de nuestra tesis. De hecho, hemos hecho todo este camino desde los múltiples sentidos del "no-ente" hasta los cuatro tipos de "oposición", solo para poder formular ahora esta precisa pregunta: *¿no es posible que el "vacío" sea, justamente, un caso particular de "privación"?* Si fuera así, el "vacío" debería tener un lugar dentro del marco de pensamiento de Aristóteles, aunque fuera solo como una mera *posibilidad*, y a pesar de que luego el Estagirita terminara por rechazar su existencia, como veremos en el apartado siguiente. En efecto, como enseguida veremos, esta es sin duda una posibilidad contemplada por el propio Aristóteles en el libro Δ de la *Física*, donde considera que

[1060] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 58.
[1061] García Gual, *La secta del perro*, p. 63. Véase también: Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, IV, 40.

"el vacío parece ser un cierto *lo que-no-es* y *privación*" (τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι), en general, y "un lugar privado *de cuerpo*" (τόπος ἐστερημένος σώματος), en particular[1062]. El único problema es que, como la palabra δοκεῖ revela, el Estagirita considera que se trata de un mero ἔνδοξον –una (falsa) "opinión popular". No hay ningún reducto de elitismo en Aristóteles, quien por lo demás se toma *muy en serio*, no sólo como los "fenómenos" (φαινόμενον) *aparecen a primera vista*, sino también la δόξα de la gente sencilla (a diferencia de Platón), a la cual le otorga un lugar necesario dentro de las refutaciones "dialécticas" (διαλεκτική). Sin embargo, nosotros queremos ir un paso más allá y considerar ni que sea por un momento que la *vox populi* tiene, en este caso, razón, y (añadiéndole la reformulación de Aristóteles) que el "vacío" (κενόν) es, efectivamente, una "privación *de cuerpo*" (ἐστερημένος σώματος).

Queremos, por tanto, darle la vuelta a la posición de Aristóteles como a un calcetín. Si el Estagirita considera, *via negativa*, que el "vacío es la privación de (un) cuerpo", solo para rechazarla mediante *reductio ad absurdum* (como veremos en el siguiente apartado), nosotros ahora pretendemos *negar el antecedente*, para ver hacia dónde nos conduce. Si esto es así, ya hemos visto, *pace* nuestra de-substancialización del concepto de "privación", que esta implicaría algún tipo de relación con una *expectativa*. Mas, ¿cómo seguir a partir de aquí? Es el momento de recordar nuestra

Ahora bien, si Aristóteles hubiera emprendido este camino, el de desarrollar hasta sus últimas consecuencias los atributos que se desprenderían de esta "definición popular" (ἔνδοξον) del "vacío", reformulada en sus propios términos, como una "privación de cuerpo" (ἐστερημένος σώματος), habría llegado seguramente a las mismas intuiciones a las que nosotros hemos llegado, de la mano, y gracias a la inestimable ayuda, de Varzi y Casati, a saber: *primero, que tiene una determinada "forma"; segundo, que es dependiente de un "huésped" (y tiene, por tanto, una "piel" parasitaria); tercero, que tiene poder "causal"; y cuarto, que puede ser percibido sensorialmente mediante la expectativa de un "llenado" potencial*. Pero el problema es que el Estagirita *nunca emprendería este camino*. Y es que si esta sección sobre Aristóteles replica en su título, en sentido *negativo*, la primera "prohibición" del poema de Parménides en III.4, también debería repetir, en sentido *positivo*, el epígrafe con el que esta sección empezaba, a saber: el poema de Frost sobre "The Road Not Taken". En efecto, también en el caso del Aristóteles nos encontramos con "dos caminos", el del "ente" y el del "no-ente", y mientras que el Estagirita elegirá recorrer el más trillado para la historia de la metafísica occidental –el todopoderoso Ser–, nosotros elegiremos en cambio el menos transitado, el de la "nada" o el "vacío" –siendo plenamente conscientes de que está plagado de dificultades y oscuridad, pero con una enorme curiosidad por saber hacia donde nos conduce. Como hemos

[1062] Aristóteles, *Física*, IV.8, 192a, 214b-215a, pp. 110-1.

visto hasta ahora, no es que Aristóteles –ese gran compilador del *todo*– no trate la cuestión del "no-ente" en sus escritos, el problema reside más bien en *cómo* lo trata: como un *subgrupo, secundario y negativo* del todopoderoso "ente", y no *como* el "no-ente-en-cuanto-tal". ¿Por qué Aristóteles no recorrerá la posibilidad contemplada dentro de su propio pensamiento de que *el "vacío" fuera la "privación de (un) cuerpo"*, tal y como veremos en el apartado siguiente? Pues porque se encuentra *limitado, constreñido y maniatado* por un *marco ontológico* que le impide recorrer este camino hasta sus últimas consecuencias. Ahora estamos en disposición de retomar una reflexión que dejamos a medias en III.11.a, cuando ya señalábamos que la definición histórica de la *Meta-física* por parte de Aristóteles como el "estudio del ente", y esa a su vez desdoblada como el estudio del "ente-en-cuanto-ente" (*onto-logía*) y del "ente-en-su-totalidad" (*teo-logía*), se queda en realidad *corta*, y *cuenta tan solo una mitad de la historia*.

Heidegger	**"Hay"**		**Nuestro proyecto**
(Diferencia metafísica)			
Diferencia ontológica	Ser	**No-ser**	**Diferencia meontológica**
Onto-teo-logía (Metafísica)	*Ente*	**No-ente**	**Me-onto-teo-logía negativa**
Ontología	*Ente-en-cuanto-ente*	**No-ente-en-cuanto-no-ente**	**Meontología**
Teología	*Ente-en-su-totalidad*	**No-ente-en-su-totalidad**	**Teología negativa**

En esta sucinta tabla podemos ver claramente que hay, en realidad, tres grandes proyectos metafísicos distintos, y no tan solo uno: *en cursiva*, *el de Aristóteles (que recorrerá luego toda la historia de la metafísica occidental)*; subrayado, el de Heidegger; **y en negrita, el nuestro (que aun queda por hacer).** En efecto, todo el proyecto del Estagirita vive, en realidad, encapsulado en las seis casillas en cursiva de abajo a la izquierda. Como hemos dicho ya muchas veces, Aristóteles define la *Meta-física* (τὰ μετὰ τὰ φυσικά) como el "estudio del ente" el cual, tal y como será sistematizado más tarde por Wolff, tiene dos patas: el estudio del "ente-en-cuanto-ente" (*onto-logía*) y el del "ente-en-su-totalidad" (*teo-logía*). Cualquier incursión que el Estagirita haga esporádicamente sobre la cuestión del "no-ente" lo acaba considerando siempre, o bien como el mero *reverso* de los sentidos del "ente" –potencia/actualidad, falsedad/verdad, negación/categorías–, o bien como la simple

negación del "ente", en alguno de los tres tipos de "oposición" –contradicción, privación y contrariedad. Ahora bien, en todo esto el "no-ente" nunca es considerado *en tanto que tal, en sí y por sí*, como "no-ente-*en-cuanto-no-ente*". Además, y por otra parte, el Estagirita tampoco se pregunta nunca por el verbo "ser" (εἶναι) *en cuanto a tal*, sino siempre por "lo que es" *en el presente* (τὸ ὄν), y por eso tiene razón Heidegger en introducir una "herida" en la historia de la metafísica occidental. Dicha "herida", lo "impensado" de la historia de la metafísica (como *onto-teo-logía*) –es decir, aquello que representa su *condición de posibilidad* pero que, como tal, permanece *im-pensado* en tanto que su "exterior constitutivo"– es la "diferencia ontológica entre el ser y el ente". A su vez, dicha Diferencia, por ser *anterior al ser y al ente mismos*, no puede en sí misma *ser (un ente)*, y por eso hay que postular un "Hay" (*Es gibt*, *il y a*) previo y anterior que "done" tanto al "ser" como al "ente", así como al "medio" *entre* los dos (*Zwischen*). Este es el proyecto de Heidegger, tal y como queda subrayado en las seis casillas de arriba a la izquierda.

Ahora bien, sin tocar por ahora ni un ápice al suelo aristotélico de la *Metafísica*, así como el techo que le añade legítimamente Heidegger, nosotros queremos añadir una vez más que *esta no es toda la historia, sino tan solo la mitad. Falta la otra mitad*, que se puede ver en la parte en negrita a la derecha de la tabla. Como ya hemos insinuado alguna vez, incluso asumiendo por *reductio ad absurdum* la "diferencia ontológica entre el ser y el ente", es necesario postular, *antes y por detrás*, una "diferencia" mucho más fundamental y originaria, a la que podemos llamar "*metafísica*, entre el ser y el no-ser". El "hay" *dona* tanto al uno como al otro, a ambos, *los dos*, y no tan solo a uno, el todopoderoso "Ser". Lo más importante de toda esta tabla es que por fin nos permite realizar el programa incompleto de Levinas, que no es otro que el de la *evasión*[1063], aunque por una vía no contemplada y rechazada por él –no tanto la del Otro como la del "no-ser". En efecto, por mucha "herida" que introduzca Heidegger en la historia de la metafísica, es innegable que su proyecto sigue siendo el de un monista inmanentista y, si "todo es uno" (ἕν και παν), tiene razón Levinas con que no hay sitio al que *huir*, no se puede *escapar* de esta prisión paranoica. Para repetir una vez más la cita de Crichley que sirve de faro guía para toda nuestra tesis: "from Parmenides to Heidegger, philosophers are all writing a one-act drama whose hero is a character called Being"[1064]. Ahora, sin embargo, estamos en disposición de desembalar otro posible significado de esta cita. Otra forma de decir que la metafísica occidental ha contado hasta ahora *tan solo una mitad de la historia (la del "ser"), y hace falta contar la otra mitad (la del "no-ser)*, sería decir también que estamos introduciendo la *tragedia* en la historia de la filosofía. Como ya contamos en la Introducción §7, la tragedia se basa en la idea de que la vida consiste en una constante lucha entre dos fuerzas

[1063] Levinas, *De l'évasion.*
[1064] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 108.

contrapuestas (Antígona y Creón, etc.), en la que ambas tienen una parte de verdad. No obstante, la filosofía ha intentado desde antaño suplantar el *drama* de la eterna batalla entre el "ser" y el "no-ser" por una *épica* de un solo héroe: el "Ser". Pero lo cierto es que *"hay" no-ser*. Puesto que en este mundo "hay" infinitos, potencialidades, posibilidades, falsedades, negaciones, privaciones, vacíos, agujeros, Sherlock Holmes, Mr. Pigwick, quimeras y Pegasos, pero ninguno de ellos "*es*" en sentido estricto. Si Aristóteles hubiera hecho una verdadera *me-ontología*, tal y como hizo una determinada *onto-logía* en su *Metafísica*, le hubiera llevado a distinguir entre estos tipos distintos de "no-ente". Sin embargo, el ojo analítico del Estagirita nunca haría semejante "división" (*diairesis*), pues barró este camino de antemano, como se puede ver en sus *Partes de los animales*: "será necesario dividir según la privación, y así realizan la división los que proceden por dicotomías. Pero no existe diferencia en la privación en cuanto privación. En efecto, es imposible que existan especies de lo que no es, por ejemplo, de la ausencia de patas o de alas, como existen por la presencia de alas o de patas"[1065].

En este preciso instante es el momento de saquear el arsenal de todo lo que hemos aprendido hasta ahora para acometer un bombardeo al concepto reduccionista de "*Metafísica*" por parte de Aristóteles. En efecto, en III.4.a aprendimos, de la mano del poema de Parménides que, incluso asumiendo el "olvido del ser" heideggeriano, la historia de la metafísica occidental estaría marcada por una exclusión aun mucho más fundamental y originaria, a saber, la "renegación fundacional de la nada". Por otra parte, en III.5.a, gracias a Empédocles, introdujimos una "diferencia ontológica" en el sino del "todo" para señalar que este no debería remitir tan solo a la "totalidad" de *cosas que son, sino también de las que no son* y debería incluir, si realmente pretende abarcarlo "todo", *tanto al "ser" como al "no-ser"* –de esta manera, por cierto, el concepto de "totalidad" se haría coextensivo con el de "infinito", para mayor gloria de Levinas[1066]. Juntando estas dos reflexiones, se nos aparece la parte en negrita a la derecha de la tabla, donde lo "im-pensado", no solo para Aristóteles, sino esta vez también para Heidegger, es lo que llamaremos como la "diferencia me-ontológica entre el no-ser y el no-ente". A su vez, si tenemos que ser simétricos y replicar la ordenación de este último por parte de Aristóteles, pero aplicándola ahora al "estudio del no-ente", tendríamos que esta nueva ciencia debería también desdoblarse en dos: por una parte, el estudio del "no-ente-en-cuanto-no-ente" (*me-ontología*) y, por la otra, el estudio del "no-ente-en-

[1065] Aristóteles, *Partes de los animales*, I, 642b, p. 59.

[1066] Nuestra diferencia ontológica del "todo" se opone diametralmente a Aristóteles, quien lo ditingue del "infinito", y compra la idea parménidea de que al ser "no le falta de nada", que ya vimos en III.4.h: "una cantidad es infinita si siempre se puede tomar una parte fuera de la que ya ha sido tomada. En cambio, aquello fuera de lo cual no hay nada es algo completo y un todo; pues así es como definimos un todo: aquello a lo que nada falta, como un hombre total o un cofre total" (Aristóteles, *Física* (Gredos), III.6, 207a, p. 206). Y en una nota al pie, R. de Echandía, relaciona esta concepción de la "totalidad" con la ausencia de vacío: "Según esta definición lógica de 'todo', tomada quizás de los matemáticos, si el Universo es el auténtico Todo, por ser completo (*téleion*) en sí mismo, fuera de este Todo no puede haber nada, ni tan siquiera un espacio vacío" (ibid., n. 75).

su-totalidad" (*teología negativa*). Ya hemos anunciado alguna vez que este es justamente el doble objetivo que nos estamos proponiendo desarrollar en este capítulo III sobre la Antigüedad (*meontología*), y en el siguiente sobre la mística medieval cristiana (IV, dedicado a la *teología negativa*). La conjunción de ambos nos dará, a las puertas de la Modernidad, una verdadera *me-onto-teo-logía negativa*, que es el reverso de lo que la "metafísica" *positiva* ha intentado excluir, pero que sin embargo debería formar parte inherente de ella.

¿Acaso es demasiado pronto para apuntar ya que los dos conceptos que figuran en el título de esta tesis –la "nada" y el "vacío"– se corresponden, *mutatis mutandis*, con los dos objetos de estudio de esta nueva ciencia (la *meontología* y la *teología negativa*)? En efecto*, el "vacío" ahora se nos revela como el "no-ente-en-cuanto-a-tal", y la "nada", como el "no-ente-en-su-totalidad"*. ¿Por qué Aristóteles no consideró, entonces, este *reverso, negativo*, a la vez que *necesario*, de la *Metafísica positiva* en tanto que estudio del "ente-en-cuanto-ente"? ¿Por qué no quiso considerar el Estagirita la posibilidad, contenida dentro de su propio marco de pensamiento, de que el "vacío" fuera *el "no-ente-en-cuanto-no-ente", entendido este como la "privación de (un) cuerpo"*? Ahora estamos en disposición de vislumbrar que el "vacío" quizás podría ser el "no-ente-en-cuanto-no-ente", es decir, considerado *en sí* y *de por sí*, en su *positividad*. Sin embargo, por la misma razón de tres, el "vacío" no podría ser *solo* la "*privación* de (un) cuerpo", puesto que el término "privación" aquí significa que aun se lo está considerando desde el punto de vista del "ser", y no desde su propio punto de vista, como "no-ente-*en-cuanto-no-ente*". Sin embargo, dentro del presupuesto *ontologista* de Aristóteles, esta habría sido una posibilidad perfectamente factible: ¿por qué el Estagirita decidió no recorrer finalmente este camino? Para responder a esta acuciante pregunta tenemos que adentrarnos ahora en libro Δ de la *Física*.

c) *Natura abhorret vacuum* en libro Δ de la *Física*

Tenemos que volver ahora al tratado de la *Física* de Aristóteles, pero esta vez no ya al libro I –pues ya no estamos buscando un concepto de "no-ser" (μή ὄν) que permita el "cambio", como el de "privación" (στέρησις)– sino al libro IV, donde se rechazará definitivamente la existencia del "vacío" (κενόν) para los dos milenios que vendrán. Sin embargo, esta curiosa revalorización que le estamos otorgando a la *Física* puede sorprender hoy en día, cuando uno puede perfectamente enseñar y aprender Aristóteles sin pasar por este importante tratado, leyendo tan solo la *Metafísica*, la *Política*, la *Ética a Nicómaco* y la *Poética*, y quizás como mucho algunos otros escritos de *De anima*, la *Retórica* o el *Órganon*. Llegados a este punto, nos podríamos hacer la siguiente pregunta: ¿por qué esta fijación con la *Física*, cuando nuestro tema parece ser más bien *meta*-físico? Sobre este punto, tenemos que darle la razón a Heidegger en que "la *Física* aristotélica es el libro fundamental de la filosofía occidental, un libro indescifrado y que, por eso, nunca ha sido pensado de manera

suficiente y profunda"[1067]. En efecto, hasta que se inventen los métodos e instrumentos de medición científicos en el Renacimiento, la *Física* de Aristóteles –mucho más que el *Timeo* de Platón– será el punto de referencia inevitable para zanjar cualquier disputa concerniente a la "naturaleza" (y *más allâ*) durante los próximos dos milenios. Cualquier *disputatio* escolástica medieval deberá empezar, como punto de partida inexcusable, por qué opinión tenía el Filósofo sobre el tema –y la cuestión del "vacío" no será menos[1068]. Dejando a un lado la problemática clasificación de libros por parte de Andrónico de Rodas, hasta este punto se encuentran la *Física* y la *Meta-física* profundamente imbricadas:

> La *Física* de Aristóteles es filosofía, mientras que, por contra, la ciencia física es una ciencia moderna, que presupone una filosofía. La *Física* de Aristóteles sigue siendo el libro fundamental de eso que más tarde se denomina metafísica. Ésta determina el entramado de todo el pensar occidental allí donde este, como pensar moderno, parece pensar contra el antiguo. Solo que la oposición incluye siempre en sí una dependencia decisiva e incluso, a menudo, peligrosa. Sin la *Física* de Aristóteles, no habría habido un Galileo[1069].

La mención de Galileo aquí no es baladí para nuestro tema, pues será justamente un seguidor de este, Torricelli, quien, en el s. XVII, acabe por demostrar científicamente la existencia del "vacío", poniendo fin al principio de *natura abhorret vacuum* que Aristóteles estableció en el libro Δ de la *Física* por más de dos milenios. Para terminar con la importancia fundamental de este tratado (que no se puede minusvalorar), Heidegger especifica ulteriormente sobre el libro A que, "este breve capítulo es la introducción clásica en la filosofía, y sigue haciendo aún hoy superfluas bibliotecas enteras de literatura filosófica. Quien haya comprendido este capítulo podrá aventurar los primeros pasos en el pensar"[1070]. Y no deja de ser curioso que en *La proposición del fundamento* (1955/69 Heidegger otorgue semejante importancia al libro I de la *Física*, cuando décadas atrás había parecido que el proyecto de "destrucción de la historia de la ontología" –tal y como fue delineado al final de la "introducción" de *Ser y tiempo* (1927)– tenía que culminar con la subversión del libro IV de la *Física*[1071]. ¿En qué quedamos, entonces? ¿Cuál es el libro fundamental, el corazón del corazón de la *Física*, el A o el Δ? Algunos testimonios coinciden en concederle al libro I el título

[1067] Heidegger, "Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, *Física* B, 1", *Hitos*, p. 201.
[1068] No trataremos, por esta misma razón, de manera separada los comentarios del "vacío" por parte de Teofrasto, Simplicio y Filópono, los grandes peripatéticos de los s. IV a.C. y VI d.C., respectivamente, pues siguen en gran medida el tratamiento promulgado por su maestro Aristóteles en la *Física*. Para zambullirse en las sutiles diferencias que introducen los distintos comentarios, véase, a modo de ejemplo, el minucioso y exhaustivo trabajo de Dimitri Nikulin sobre Simplicio, cuyo manuscrito tuve la oportunidad de comentar con él cuando estudiaba en la New School for Social Research de Nueva York: Nikulin, "Simplicius on the Void", *Academia Philosphical Studies*, 71(1), pp. 231-55.
[1069] Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 95.
[1070] Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 96.
[1071] Heidegger, *Ser y tiempo*, § 8, p. 60.

de "Sobre los principios" (Περὶ ἀρχῶν), como ya hemos visto antes, mientras que los siguientes dos libros III-IV tendrían cuatro grandes temas que quedarían bien resumidos en el número 85 de la lista de Ptolomeo: "Sobre el infinito, el lugar y el vacío" (Περὶ ἀπείρου καὶ τόπου καὶ κενοῦ) –y a los cuales habría que añadirles, además, la cuestión del "tiempo" (χρόνος)[1072]. El libro Δ es, por tanto, *donde se entra en materia* en la *Física*, *donde está la carne*, por así decirlo, y tendría razón el primer Heidegger con que representa el libro fundamental de la metafísica, puesto que ya se dejan a un lado las definiciones preliminares de la "naturaleza", los "primeros principios" y las "cuatro causas" que encontrábamos en el libro I.

En realidad, esta pequeña analogía entre el proyecto del primer Heidegger y el nuestro con respecto a Aristóteles no es casual, aunque al final cada uno se separe del otro para ir a lugares distintos, pues lo que los une es que ambos creen que el gesto fundamental es subvertir el libro Δ de la *Física*: solo que Heidegger, en lo que se refiere al "tiempo", y nosotros, al "vacío". Esto también nos permite entrever que podría haber una determinada analogía entre la "metafísica de la presencia" y el "plenismo", aunque sean enemigos bien distintos que requieren de armas diferentes para combatirlos. Y hagamos aun una analogía más con la Modernidad antes de adentrarnos en el texto griego sin anacronismos: si uno observa los tres temas tratados en el libro IV de la *Física* de Aristóteles –el lugar, el tiempo y el vacío– uno puede notar como los dos primeros seguirán formando parte de la "Estética transcendental" en la *Crítica de la razón pura* de Kant, mientras que el tercero se ha *caído*. ¿Por qué el "vacío", que era cuanto menos considerado como uno de los posibles candidatos a "principio" de la φύσις, en los griegos, es luego descartado, excluido y ni tan siquiera considerado como uno de los "principios *a priori* de la sensibilidad", por Kant? ¿Qué le ha pasado al "vacío" en estos 2.100 años? Parte de lo que queremos escudriñar en este apartado es por qué el "vacío", cuya pelota había estado votando para ser considerada como uno de los "primeros principios de la naturaleza", partiendo de los atomistas, es ahora lanzada fuera de la cancha por el Estagirita. Como veremos, esto tendrá que ver con la argumentación que hará Aristóteles. Pero, ya ahora podemos preguntarnos, de forma moderna: ¿no sería posible que el *Dasein* sea capaz de *vaciar* el mundo tanto como de *espaciarlo* y *temporizarlo*?

Vuelta a nuestro hilo argumental. La importancia del libro Δ de la *Física* para nuestro tema no se puede minusvalorar ya que es aquí donde empiezan la mayoría de historias intelectuales sobre el concepto de "vacío". El caso más flagrante es el libro de Grant, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, que empieza con un breve capítulo reseñando el argumento de Aristóteles antes de detenerse en cómo este permea a lo largo de toda

[1072] Calvo Martínez, "Introducción". Aristóteles, *Física*, p. xxxii.

la escolástica medieval e incluso de la revolución científica[1073]. Una de las contribuciones originales a la literatura existente más importantes de nuestra tesis es haber mostrado que cuando se hace esto, y se empieza con Aristóteles, *ya es demasiado tarde*, puesto que aquello que el Estagirita pretende *negar* resulta completamente ininteligible sin la exposición *positiva* de aquello que intentó *afirmarse* en todo el pensamiento predemocríteo previo. Sea como fuere, *si non è vero è ben trovato*, dicha intuición no va del todo desencaminada, y hay siempre una pizca de verdad en toda falsedad. Pues es sin duda cierto que todo el pensamiento predemocríteo anterior no llegará a las manos de los escolásticos medievales si no es *pace* el Filósofo, y así también lo hará la prohibición del "vacío". En efecto, lo que se tildará después como *horror vacui*, o la idea de que "la naturaleza aborrece al vacío" (*natura abhorret vacui*) –que no es una expresión genuina de Aristóteles, sino una interpretación interesada *a posteriori*– se asentará como un principio metafísico incontrovertible para los dos milenios que vendrán a partir de la refutación que aparece en el libro Δ de la *Física*. Así, dice Ribas sobre el Estagirita: "su plenismo coherente y consecuente ofrece el principal foco en que se articula la gran corriente del antivacuismo dominante en la tradición del pensamiento occidental"[1074]. O, tal y como lo pone Grant de manera taxativa en la primera frase de la siguiente cita, para justificar la reducción de su campo de estudio (cosa con la que nosotros no estamos de acuerdo):

> Aristotle's denial of the existence of a separate void space must form the point of departure of any consideration of the history of spatial concepts from the Middle Ages to the Scientific Revolution. As an entity possessed of dimensions, such a space would have been equivalent to body and therefore unable to receive material bodies. But even if void space existed, finite and successive motion in it would be impossible, as Aristotle's numerous arguments had demonstrated. Although medieval and early modern scholastics would follow Aristotle and reject the actual existence of intracosmic void, they were nevertheless prepared to consider the behavior of bodies in hypothetical extended vacua[1075]

Es un buen resumen de todo lo que vendrá después, a pesar de que no compartamos que Aristóteles sea el "punto de partida" insoslayable para el tratamiento del concepto de "vacío", ya que este reside mucho antes, como hemos visto. Sea como fuere, ahora ya hemos llegado hasta aquí, no sin mucho trabajo y dificultades. Ahora bien, el concepto de "vacío" no aparece en los caps. 6-9 del libro IV como una seta en medio del bosque, sino que, metódico y previsor como es, el Estagirita va preparando y anticipando el terreno mucho antes, dejando algunas pistas cual migas

[1073] Grant, "Aristotle on Void Space", *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, I, pp. 5-8.
[1074] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 9.
[1075] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 259.

de pan. El argumento que lo coliga todo es el siguiente: si la definición de la "naturaleza" consiste en aquello que tiene el origen del "movimiento" *de por sí*, tenemos que ser capaces de explicar el "movimiento", si queremos arrojar una mayor luz sobre la *Física*. Por eso, si en los primeros dos libros (I-II) se ha analizado la "naturaleza" en lo que tiene de general –su definición, "primeros principios" y cuatro "causas"–, al comienzo del libro III se delinea el plan a seguir a continuación hasta el IV: "es imposible (ἀδύναντον) que exista (εἶναι) el movimiento (κίνησιν) al margen del lugar (τόπου), el vacío (κενοῦ) y el tiempo (χρόνου)"[1076]. Tampoco el "infinito" (ἀπειρου), pues el "movimiento" parece una suerte de "continuo" (συνεχὲς) que tiene que ver con lo "indeterminado" o "ilimitado", y por eso se estudiará en todo el libro III, y los otros tres temas restantes en el IV. De esta manera introduce Aristóteles, así pues, una primera definición del "vacío" (inadvertida e intencionada) en el cap. 1 del libro Δ de la *Física*, muy estrechamente ligada al concepto de "lugar": "los que afirman que existe (εἶναι) el vacío (κενὸν) lo llaman lugar (τὸπον), pues el vacío sería un lugar privado (ἐστερημένος) de cuerpo (σώματος)"[1077].

¿Cuál es el *corazón* del rechazo aristotélico al concepto de "vacío"? Curiosamente, no se trata de ningún *argumento*, de los muchos que se ofrecen (muy ingeniosos la mayoría), y que enseguida visitaremos. No: la *raison d'être* fundamental por la cual el Estagirita acaba negando la existencia del "vacío" tiene que ver con la *estructura* de la obra, con la posición estructural que se le otorga en el índice de la *Física*. Es este sutil cambio (que pasa más o menos inadvertido) el que dará un vuelco al tratamiento del concepto de "vacío" en la historia de la filosofía, y que sobrevivirá más o menos conscientemente en los pensadores posteriores –empezando por Epicuro y Lucrecio, como veremos en el apartado siguiente, III.13. Ahora nos damos cuenta también de un hecho más general sobre la filosofía misma: y es que el pensamiento representa una curiosa y extraña disciplina en la cual *el índice ya forma una parte (muy importante) de la obra. La estructura importa tanto como el contenido de la obra*. El filósofo que escribe un buen índice, o el lector que lo entiende, *tiene ya la mitad de la batalla ganada. El índice piensa*, pues en filosofía *el orden de los factores sí altera el producto* –no es lo mismo, por ejemplo, que el "sujeto" sea tomado como un punto de partida insoslayable en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, o que aparezca en cambio como un resultado hacia el final de *Ser y tiempo* de Heidegger. En una novela, por poner otro ejemplo, no es estrictamente necesario que los capítulos lleven título, pueden perfectamente sucederse como: "I, II, III… etc.". En un tratado de filosofía, por el contrario, es completamente imprescindible que lo lleven (y si no lo tienen, *hay que presuponerlos*), pues el plan y la ordenación de la obra forman parte intrínseca del argumento: qué va primero, y qué va segundo, qué aparece al principio, y qué aparece al final, cuántas secciones hay,

[1076] Aristóteles, *Física*, III.1, 200b, p. 63.
[1077] Aristóteles, *Física*, IV.1, 208b, p. 90.

y en qué orden, qué tipo de subsecciones… etc. Por esto, cuando a veces veo que en algunos tratados de filosofía, el número de paginación empieza *después* del índice, lo considero un error de principio garrafal, pues en filosofía habría que poder citar el índice, manosearlo y reflexionarlo.

In concreto, el giro que Aristóteles acometerá con respecto al concepto de "vacío" tiene que ver con situarlo justo después de su tratamiento del "lugar", en el mismo libro IV. De esta manera su concepción del "lugar" *predetermina* ya la concepción del "vacío" que desarrollará unas páginas más adelante, dejando el destino de uno indisociablemente entrelazado con el del otro para los dos milenios que vendrán[1078]. La definición de "lugar" a la que finalmente Aristóteles llega es la siguiente: "el límite (πέρας) de cuerpo (σώματος) continente (περιέχοντος) [en virtud del cual está en contacto con el contenido (καθ' ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ)]"[1079]. Como apunta Ribas, el posterior rechazo del concepto de "vacío" por parte del Estagirita "sobre todo consiste en vincular su propia concepción del movimiento, del lugar, de la materia, a esa refutación del vacío"[1080]. Nef camina también en la misma dirección: "Aristote commence sa critique en observant que ceux qui traitent du vide le pensent en fait comme un lieu: (…) la théorie physique aristotélicienne du vide est en même temps une théorie du mouvement et une théorie du lieu"[1081]. La definición ya interesada de buen principio del "lugar" tendrá profundas y explosivas consecuencias después para el rechazo del "vacío", pues si el "vacío" fuera una *extensión* (διάσημα) *separada* (κεχωρισμένον) de *tres dimensiones*, ¿no sería indistinguible del "lugar"? Pero entonces el "lugar" estaría siempre en un "lugar", y así en un *regressus ad infinitum*, de forma análoga al argumento que ya vimos de Zenón, en III.5:

> The assumption of void was beset with yet other difficulties and puzzles. If a void dimension is the place of a body, will it not also be the place of a surface ? And if it is the place of a surface, will it not also serve as the place of a point? In its latter capacity however, void cannot be distinguished

[1078] Para un elegante resumen de cómo el problema del "vacío" se interrelaciona con el del "lugar" en Aristóteles, véase: Bustinduy, *The Empty Space of Modern Physics*, pp. 45-56. El argumento de Bustinduy merecería un tratamiento a parte en la Modernidad.

[1079] Aristóteles, *Física*, IV.4, 211b, p. 100. [Entre claudators aparece el necesario añadido de Ross a partir de los comentaristas, que no aparece en realidad en el manuscrito originak, hay que presumir, fruto de un descuido]. Grant reseña el tratamiento del concepto de "lugar" en los caps. 1-5 del libro IV de la *Física*, vinculándolo a la posterior negación del "vacío": "Aristotle had occasion to reject three other possibilities, namely that place is (1) shape or form; (2) the matter of a body; and (3) the extension between the bounding surfaces of a containing body. The last of these represented the concept that place is a three-dimensional void space. By defining void as 'place bereft of body" it was easy to infer that a void place is something distinct from the bodies that occupy it. Indeed because most people believed 'that everything is somewhere and in place" it would seem that, like Hesiod's chaos, place, or space, would necessarily precede the things that must move and rest in it" (Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 5).

[1080] Ribas, *Biografía del vacío*, pp. 10-1. Y añade: "por ejemplo, el lugar, según Aristóteles, no es un espacio –en el sentido que los cuerpos ocupen tal espacio, ni en el sentido de intervalo–; el lugar es propiamente una superficie envolvente del cuerpo (el límite interno de esa envolvente) y es inmóvil; es decir, un cuerpo en movimiento se sitúa en una colección sucesiva de lugares. Según esto, el lugar es una especie de referencia" (ibid.).

[1081] Nef, *La force du vide*, pp. 104, 102.

> from the point itself. (…) With perhaps the atomists in mind, Aristotle in this argument appeared to assume continuous divisibility terminating at the point. As continua, both body and void are continuously divisible. Thus if we can divide a body into surfaces, then each surface will occupy a void space as its place. When our continuous division reaches the point as ultimate entity, it would obviously be indistinguishable from the void space it occupies. But if surfaces and bodies are ultimately constituted of points, the void places of those surfaces and bodies will also be indistinguishable from their void spaces. In effect, the void will have no separate existence and will be utterly superfluous. Moreover, because a void place has size but no body, and because it fails to qualify as one of the four basic causes, what can it be? But if it is in some sense a real entity, it must be somewhere and consequently as Zeno argued, it must also have a place. Therefore place will have a place, and so on, *ad infinitum*. For Aristotle, then, void dimensional space was incapable of existence whether understood as a separate dimension or as an entity perpetually occupied by body[1082].

De esta manera, ya va anticipando en los caps. 1-5, sobre el "lugar", el repudio al concepto de "vacío" que sucederá en los 7-9: "parece que el lugar (τόπος) no son solo los límites (πέρατα) del recipiente (ἀγγείου), sino también la parte intermedia (μεταξὺ) como si estuviera vacía (κενόν)"[1083]. Ahora bien, nosotros sabemos que esto no siempre fue así y, con la "disputa de Sedley" en III.7.i, aprendimos que *el "vacío", para los atomistas Leucipo y Demócrito, no era el* espacio *vacío, sino una especie de "sustancia negativa" –entendida como un "principio (me-)ontológico"– que* ocupa *ese mismo espacio vacío*. Recordemos: "the story, as I reconstruct it, starts with Aristotle's criticisms of the notion of void. I have already suggested that Leucippus and Democritus considered void an occupant of place rather than a species of place itself, but that Aristotle for reasons of his own tended to attribute the latter view to them[1084]. Como estamos viendo, hay una tensión en la historia del "vacío" entre dos conceptos que se lo disputan cada uno constantemente para sí, el del "no-ente" (μή ὄν), y el del "lugar" (τόπος). El "vacío" se encuentra entremedias, en una especie de *potro de estiramiento*, por así decirlo, entre los que lo tiran del lado del "no-ser" (atomistas), y los que lo tiran del lado del "espacio" (peripatéticos). En ambos casos el concepto de "vacío" se encuentra permanentemente *torturado*, incapaz de *expresarse en-sí-y-de-por-sí*, una especie de *Prometeo encadenado* por cada brazo, incapaz de liberarse de sus dos cadenas, pues lo que en ambos casos permanece

---

[1082] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, pp. 7-8.
[1083] Aristóteles, *Física*, IV.4, 212a, p. 101.
[1084] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 185. Más claro aun: "Aristotle in his discussion of void in *Physics* IV several times (e.g. 213b31) asserts that the proponents of void regard it as unoccupied place; and both he in the fragments of his work *On Democritus* (fr. 208 Rose) and Simplicius in his commentary on the *Physics* attribute the same view to Democritus by name. But on closer inspection this evidence crumbles. Simplicius' attribution is derived from Aristotle's, and is therefore not independent evidence. And Aristotle's assertion is itself of dubious value. *It suits him to treat void as place, because he has already defined place in such a way as to deprive it of independent existence, and he now seizes the opportunity to tar void with the same brush* (especially 2 14a16-22). But elsewhere (215a11) he is just as happy to treat void instead as a kind of negative substance (*mè ón ti*), or privation, where this will afford him a further ground of refutation. I therefore conclude that Aristotle's evidence on this question is of little historical value and I prefer to settle the matter by relying on our one secure item of evidence, the atomists' own nomenclature for void" (ibid. p. 179).

impensado es *el vaciar del "vacío"*. Como apunta R. de Echandía sobre el tratamiento de τὸ κενόν en la *Física*: "si se entiende por 'vacío' un lugar en el cual no hay nada, tal supuesto es enteramente rechazable: 'lugar' es un concepto de relación, por lo cual es imposible un lugar que esté 'vacío'. ¿Es correcta su interpretación de la teoría atomista del vacío?[1085]. Nosotros ya avanzamos que la respuesta es un rotundo "no", de la mano del precursor de Sedley, Inwood:

> In Aristotle's report of the atomists' arguments in *Physics* IV.6, only one distortion is introduced. At 213a15-19 and at 213a31-b2 he interprets the Democritean not-being in terms of his own conception of place. This is not a fair representation of the atomists' notion of void and forms the basis for Aristotle's main refutation of it (214a16-19) (…) There is, then, no independent testimony for Democritus' alleged identification of void and place. Aristotle has thrust his own concept of place on Democritus for the purpose of attacking the existence of void. (…) It was Aristotle, not Democritus, who claimed that void was place; and in doing so, Aristotle thrust on Democritus a conception of void as empty place"[1086].

¿Por qué Aristóteles corre el significado del "vacío" atomista desde el "no-ente" al "lugar"? Tenemos que entretener por lo menos tres posibilidades hermenéuticas: la *consciente*, la *pre-consciente* y la *inconsciente*. La *consciente* sería que habría una intención deliberada, adrede y a sabiendas, en este preciso momento, de hacer pasar el "vacío" por el "lugar" para que todo cuadre y cierre en la *Física*; la *pre-consciente* sería que, sin pensarlo, al escribir sus notas para la clase en el Liceo, el Estagirita se habría encontrado predeterminado por el tratamiento del tema anterior; y, por último, la *inconsciente* sería que Aristóteles ya siempre malinterpretó la concepción de "vacío" atomista de buen principio[1087]. A pesar de la enorme talla del Filósofo, y de argumentos *ad autoritam*, tenemos que estar preparados para contemplar estas tres posibilidades en lo que sigue. A partir de ahora, entonces, tenemos que estar atentos para descubrir este "gran error" de Aristóteles (ya fuera deliberado, o no). En un cierto sentido, *los filósofos no se equivocan nunca*, no porque sean completamente inteligentes o sabios, sino porque en filosofía el "error", propiamente hablando, *no existe*, pues no es más que *otra forma de mirar a las cosas*. De esta manera, ahora tenemos que estar preparados para entretener la hipótesis, que funciona aquí como un punto de partida insoslayable,

---

[1085] Aristóteles, *Física* (Gredos), IV.6, p. 245, n. 72.

[1086] Inwood "The Origin of Epicurus' Concept of Void", *Classical Philology*, 76(4), pp. 273, 275 (n. 5), 284. Véase también: "for the void too, if it has any meaning at all, must for Aristotle be some kind of place; his entire discussion of the concept rests on this view" (Solmsen, "Epicurus on Void, Matter and Genesis", *Phronesis*, 22, p. 265, n. 10).

[1087] En favor de las dos primeras interpretaciones (que Aristóteles está más o menos en control de lo que está haciendo) habla sobre todo el siguiente fragmento: "pero puesto que ya ha quedado delimitado lo que se refiere al, y dado que el vacío, si existe, tiene que ser necesariamente un lugar privado de cuerpo – y ya ha quedado dicho en qué sentido existe el lugar y en qué sentido no – resulta evidente que el vacío no existe ni inseparable ni separado, pues lo que se pretende decir no es que el vacío sea cuerpo, sino un intervalo entre cuerpos. Por eso se piensa que el vacío es algo, porque también lo es el lugar y por las mismas razones" (Aristóteles, *Física*, IV.7, 214a, p. 109)

de que el "vacío" sea un determinado "lugar". Entrando por fin ya en materia, así introduce Aristóteles el tema en cuestión en el cap. 6 del libro Δ de la *Física*:

> De la misma manera, hay que suponer que es propio del Filósofo de la Naturaleza (φυσικοῦ) investigar también sobre el vacío (κενοῦ) si existe o no (εἰ ἔστιν ἢ μή) y cómo es (πῶς ἔστι) y qué cosa es (τί ἔστιν), lo mismo que sobre el lugar (τόπου). Ello es que, por causa de lo que él presume, concita una fe (πίστιν) y una incredulidad (ἀπιστίαν) parejas: cuantos hablan de él suponen al vacío (κενὸν) como un cierto lugar (τόπον) y recipiente (ἀγγεῖον); parece que está pleno (πλῆρες) cuando contiene la masa de la que es receptor (δεκτικόν), y vacío (κενόν) cuando es privado (στερηθῇ) de ella –como si fueran la misma cosa (αὐτο), vacío (κενὸν), pleno (πλῆρες) y lugar (τοπον), cuando el ser no es para ellos lo mismo (τὸ δ' εἶναι αὐτοῖς οὐ ταὐτὸ ὄν). Debemos comenzar nuestro examen tomando lo que dicen los que afirman (λέγουσιν) que existe (φάσκοντες εἶναι); en segundo lugar, lo que dicen los que afirman que no, y en tercer lugar las opiniones comunes (δὀξας) sobre estos temas[1088]

Hay, por lo menos, tres elementos interesantes en esta intrigante obertura. El primero es la fascinante apreciación de que el vacío "concita una fe (πίστιν) y una incredulidad (ἀπιστίαν) parejas". Es decir, que de alguna manera parece que necesitamos de este concepto para dar cuenta del "movimiento", y por tanto de la φύσις, pero, por el otro lado, y *a la vez*, no deja de estar envuelto en un cierto *enigma*. En términos derridianos podríamos decir que el "vacío" parece un concepto simultáneamente *necesario* e *imposible,* cuyas *condiciones de posibilidad* e *im-posibilidad* coinciden. En segundo lugar, nótese como ya aparece aquí, primero de todo y antes que nada, nuestro querido amigo, el "recipiente" (ἀγγεῖον), intrínsecamente ligado a la definición del "vacío", y cuyo significado ya encontramos con otros significantes a propósito de Meliso en III.6.b, o en la χώρα del *Timeo* de Platón en III.10.b. Por último, parecería que hay una cierta indistinción no solo entre el "vacío" y el "lugar" (interesada, como ya hemos dicho), sino también con su diametral opuesto, lo "lleno" (πλῆρες) –se refiere, obviamente, a Platón, como veremos más tarde. Tal y como lo resume Nef: "il y a un plein (un *plenum*) quand ladite place contient un corps et y a un vide (un *vacuum*) quand cette place ne contient pas de corps (mais pourrait en contenir un, cf. le caractère modal du vide). Aristote affirme que le vacuum, plenum et lieu sont la même chose, bien que leur être ne soit pas le même"[1089]. Acto seguido, el propio Aristóteles se salta el orden que él mismo acaba de establecer en la línea inmediatamente después, y empieza por el segundo grupo, el de los "renegadores del vacío", donde hace el argumento, que ya vimos en III.5.c, a propósito de Anaxágoras, de que este no acaba de rechazar aquello que pretendía negar, pues con las "clepsidras" no se demuestra la inexistencia del "vacío", sino tan solo que el "aire" es *algo corpóreo*. "Pero lo que

[1088] Aristóteles, *Física*, IV.6, 213a, p. 105.
[1089] Nef, *La force du vide*, p. 102.

las gentes (ἄνθρωποι) quieren decir (βούλονται) es que el vacío (κενόν) es una extensión (διάστημα) en la que no hay cuerpo perceptible alguno (ἐν ᾧ μηδέν ἐστι σῶμα): como piensan (οἰόμενοι) que todo (ἅπαν) lo que-es (ὂν) es cuerpo (σῶμα), dicen que aquello en lo que no hay nada en absoluto (ἐν ᾧ ὅλως μηδέν ἐστι) esto es el vacío (κενόν)"[1090]. Con lo cual tenemos que buscar si hay una *extensión* (διάσημα) *separada* (κεχωρισμένον) *y discontinua de los cuerpos*. Quienes sí agarran el toro por los cuernos son Meliso y los atomistas, los cuales mantienen una secreta afinidad por cuanto ambos aceptan la *correlación necesaria* de carácter *bicondicional* entre el "vacío" y el movimiento, aunque el eleático extraiga una conclusión *plenista* de ella (~V ↔ ~M), y los otros, *vacuista* (V ↔ M). Pero todo esto ya lo vimos en III.6.b-7.c. Además, allí vimos que el "vacío" no es solo condición de posibilidad del movimiento, sino también de la condensación y la rarefacción, y el Estagirita pone dos interesantes ejemplos: "las tinajas [que] reciben el vino junto con sus dos pellejos" y "la ceniza, la cual recibe la misma cantidad de agua que el recipiente (ἀγγεῖον) vacío"[1091]. Con esto se pone

[1090] Aristóteles, *Física*, IV.6, 213a, pp. 105-6. La crítica a Anaxágoras no se detiene aquí en *De Caelo*, pues el Estagirita al menos reconoce a los atomistas que sí fueron capaces de explicar lo "pesado" y lo "liviano", considere su teoría vacuista, en última instancia, imposible: "Así, pues, algunos de los que niegan que exista el vacío no han dado definición alguna de lo leve y lo grave, como es el caso, por ejemplo, de Anaxágoras y Empédocles; los que sí los han definido, pero han negado que exista el vacío, nada han dicho de por qué unos cuerpos son ligeros y otros pesados sin más, y por qué unos siempre se desplazan hacia arriba y otros hacia abajo, ni han hecho mención de que algunos cuerpos mayores en volumen son más leves que los menores que ellos, ni está claro cómo a partir de lo expuesto les resultará posible decir cosas que concuerden con las apariencias. En cuanto a los que dan como causa de la levedad del fuego el que tenga mucho vacío se han de ver por fuerza en dificultades casi idénticas. En efecto, tendrá menos [parte] sólida que los demás cuerpos, y más vacío; sin embargo, habrá una cierta cantidad de fuego en que lo sólido y lleno supere a las partes [sólidas] contenidas en una pequeña cantidad de tierra. Y si dicen que también el vacío, ¿cómo caracterizarán lo grave sin más? En efecto, [lo caracterizarán] por tener más [parte] sólida o por tener menos vacío. Así, pues, si dicen eso, habrá una cantidad de tierra tan pequeña [que] el sólido que haya en ella sea menor que el [existente] en una gran cantidad de fuego. De manera semejante, si lo caracterizan por el vacío, habrá algo más leve que lo leve sin más que se desplaza siempre hacia arriba, aunque aquello se desplace siempre hacia abajo. Pero eso es imposible: pues lo ligero sin más siempre será más ligero que las cosas que tienen peso y se desplazan hacia abajo, mientras que lo más ligero no siempre será ligero, dado que también entre las cosas que tienen peso se dice que una es más ligera que otra, v. g.: el agua [más] que la tierra. Pero tampoco bastará con [decir] que el vacío guarda una proporción con lo lleno para resolver la dificultad recién mencionada. En efecto, a los que hablan de este modo se les impondrá también una conclusión igualmente imposible. Pues tanto en la cantidad mayor de fuego como en la menor, lo sólido guardará siempre la misma relación con el vacío. Y desde luego que la cantidad mayor de fuego asciende más aprisa que la menor, e igualmente [desciende] más aprisa la cantidad mayor de oro y de plomo: de manera semejante cada uno de los demás cuerpos dotados de peso. Pero no tendría por qué ocurrir así si lo grave y lo leve se definieran realmente de ese modo. También es absurdo que [los cuerpos ligeros] se desplacen hacia arriba por el vacío [que contienen] y el vacío mismo, en cambio, no. Ahora bien, si el vacío tiene por natural desplazarse hacia arriba y lo lleno hacia abajo, y por eso son para las demás cosas causa de cada una de las dos traslaciones, no hacía ninguna falta investigar acerca de los cuerpos compuestos por qué unos son leves y otros graves, sino decir acerca de ellos mismos por qué uno es ligero y el otro tiene peso, amén de cuál es la causa de que lo lleno y el vacío no se separen. También es ilógico hacerle espacio al vacío, como si él mismo no fuera ya un espacio; por otro lado, si el vacío realmente se mueve, por fuerza habrá de tener un lugar a partir del cual y hacia el cual cambie. Además de esto, ¿cuál será la causa del movimiento? En efecto, no será precisamente el vacío: pues no sólo él se mueve, sino también lo sólido (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, IV.2, 309a-310b, pp. 206-8).

[1091] Aristóteles, *Física*, IV.6, 213b, pp. 106-7. Es curioso como la metáfora de la "tinaja y el vino" ya ha aparecido antes, en la discusión sobre el "lugar", confirmando por tanto nuestra intuición fundamental en el capítulo II de que "la jarra y la casa" representan las dos formas elementales de la experiencia del "vacío" fácticamente vivido: "si lo consideramos inductivamente, nada vemos que sea en sí mismo de acuerdo con ninguna de las definiciones; y por razonamiento es evidentemente imposible, pues sería preciso que cada una de dos cosas fuera ambas a la vez; por ejemplo, sería preciso que el ánfora fuera recipiente y vino; y el vino, vino y ánfora, si es posible que una cosa esté en sí misma. De manera

punto y final al cap. 6, dedicado a la exposición de los argumentos a favor y en contra del concepto de "vacío". Y es curioso que muchas veces Aristóteles se vanaglorie de haber inventado el método *inductivo*, yendo de lo particular a lo universal, cuando en la mayoría de ocasiones empieza justamente con un repaso histórico y la exposición de las posiciones abstractas a favor y en contra sobre un determinado tema, lo cual dará lugar a la forma de la *disputatio* a lo largo de la escolástica medieval y, más tarde aun, a la "dialéctica" hegeliana.

Hay, en realidad, tres tipos distintos de "vacío", cuya diferenciación ya hemos avanzado nosotros más o menos desde el principio, con los pitagóricos, en III.2: el separable (o continuo), el intersticial y el extracósmico. Aristóteles se verá obligado a tener que rechazarlos todos, con distintos argumentos, pues el concepto de "vacío", tal y como lo resume Ribas: "no es [sostenible] por sí mismo, o sea porque extensión y cuerpo no son separables –ni en potencia ni en acto. No lo es en potencia, porque no hay coexistencia entre el cuerpo y el vacío, es decir no hay un vacío interno a los cuerpos (vacío difuso). No lo es en acto, porque no hay un vacío que rompa la continuidad del cuerpo, es decir no hay un vacío como el interatómico defendido por los atomistas (vacío intersticial). Y no hay vacío externo a los cuerpos, o sea no hay vacío exterior al conjunto corporal (vacío extracósmico) ni exterior a los cuerpos (vacío continuo)"[1092]. Los dos primeros tipos de "vacío" intracósmico (el separado y el intersticial) los tratará Aristóteles en el libro Δ de la *Física* (y por esto los analizaremos ahora aquí), y el tercero y último (el extracósmico) en *De Caelo* (y por esta razón lo trataremos en el siguiente apartado). Como ya apunta Ribas, "puede avanzarse que la compleja historia de la admisión del vacío empieza por admitir el vacío intersticial, luego sigue planteándose el vacío continuo, y finalmente culmina con Newton en la afirmación del vacío cósmico"[1093].

Empezando por la negación del primero, y más importante de estos tres tipos de "vacío" (el *separado*), desde el cap. 7 hasta bien entrado el 9, el Estagirita sí quiere atender a la *cosa misma*, y esperar a que esta se nos abra y hable. Por esto ahora propone que nos fijemos en qué significa su "nombre" (τοὔνομα). Y, como si de un precursor de la filosofía del "lenguaje ordinario" o del *das Man* se tratara, el Estagirita propone concentrarse en lo que a "*Uno* le parece" (δοκεῖ) o "*Se* piensa" (οἴονται). Encontramos así la primera "opinión popular" (ἔνδοξον) sobre el "vacío", que es también la hipótesis que nosotros a su vez planteábamos en el apartado anterior como

que, por mucho que estén el uno en el otro, el ánfora recibirá el vino no en tanto que vino mismo, sino en tanto que ánfora; y el vino estará dentro ánfora no en tanto que ánfora misma, sino en tanto que vino. Es claro, por ende, que en cuanto al ser son diferentes: es distinta la definición de 'aquello-en-lo-cual' y la de 'lo-que-está-en' esto. Pero es que, además, tampoco es ello posible por concurrencia, pues habría dos cosas en la misma al mismo tiempo: el ánfora estaría en sí misma, si es posible que esté en sí mismo aquello cuya naturaleza es recipiente, y además estaría en ella aquello de lo que es recipiente –como el vino, si es recipiente del vino (ibid. IV.3, 210b, p. 96).

[1092] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 10.

[1093] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 10.

perfectamente compatible con el pensamiento de Aristóteles (al menos *en teoría*): el "vacío" sería "un lugar (τόπος) en el que no hay nada (ἐν ᾧ μηδὲν ἐστι)" o "aquello en lo que no hay cuerpo alguno (ἐν ᾧ μηδὲν ἐστι σῶμα)"[1094]. Esta opinión será conocida luego en la Edad Media como la "definición vulgar" del "vacío", no sin ser hartamente problemática esta denominación, como veremos después, pues ya avanza Grant que "not only did Aristotle suggest this in the *Physics*, but ironically, the characterization of three-dimensional void space as common or vulgar was invoked in the Middle Ages in order tot save Aristotle from the charge that he himself had advocated the rejected opinión"[1095]. Este ἔνδοξον no representa la verdad para Aristóteles, y será la labor de los próximos tres capítulos demostrarlo. Sin embargo, como también ya dijimos antes, en III.11.c, esto no significa que pueda ser descartado por un mero rechazo *elitista*, pues el Estagirita se *toma muy en serio* (mucho más que su maestro Platón) las "opiniones populares". Como apunta Nef:

> Rien ne serait plus faux que de réduire le rejet du vide par Aristote à un quelconque obstacle pléniste ou substantialiste de la pensé. Les arguments contre le vide sont de véritables arguments et ils jettent une lumière troublante sur le vide, dans la mesure où ce que l'on nomme atomisme Antique n'a rien d'une simple hypothèse physique et constitue plutôt un cadre ontologique, dont Aristote (comme Leibniz plus tard, contre Hobbes et Gassendi) voit bien les limites. Curieusement, même s'il rejette le vide, il rend justice à son concept en le situant dans un réseau qui loin de le dévaluer lui donne une place cruciale[1096]

Nosotros estamos tan en desacuerdo con la primera de frase de Nef, como de acuerdo con el resto de la cita. No pasa nada por aceptar que el rechazo de Aristóteles al concepto de "vacío" tiene que ver con un cierto principio (o prejuicio) *substancialista* o *plenista* del pensamiento, y a la vez reconocer que se toma muy en serio todos los ἔνδοξον acerca de él, y que sus argumentos no buscan otra cosa que la verdad. Para Aristóteles, por tanto, las "creencias populares" *piensan*, y mucho. Tanto es así, que en el ἔνδοξον del "vacío como lugar donde no hay nada (o ningún cuerpo)", el Estagirita descubre, en el fondo, un silogismo: primero, la gente cree que todo "lo que-es" *es cuerpo* (y por tanto, tangible y pesado); segundo, el vacío parece ser un "lugar en el que no hay ningún cuerpo"; *ergo*, en tercer y último lugar, el vacío es "aquello-en-lo-que no hay nada". Q.E.D. Pero Aristóteles se indigna ante este "materialismo" que parece inherente a la gente sencilla, así como del privilegio popular otorgado al "tacto". Y "si tal extensión tuviera color o sonido, ¿es ella vacío o no?"[1097] –se jacta el Estagirita. El intuitivo "materialismo corpóreo" popular permite a Aristóteles especificar aun el primer ἔνδοξον, a la vez que reformulándolo según sus propios

[1094] Aristóteles, *Física*, IV.7, 213b, p. 107.
[1095] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 9.
[1096] Nef, *La force du vide*, p. 101.
[1097] Aristóteles, *Física*, IV.7, 213b, p. 107.

términos: el "vacío" ya no es, simplemente, "aquello-en-lo-que no hay nada" (ἐν ᾧ μηδέν ἐστι) sino un "lugar privado de cuerpo" (τόπος ἐστερημένος σώματος). Y de esta manera llegamos a la hipótesis que ya habíamos avanzado antes que era perfectamente concebible y contemplable dentro del pensamiento de Aristóteles, a partir de uno de sus cuatro tipos de "oposición" (ἀντίθεσις). Tal y como añade R. de Echandía en una nota al pie a su edición de Gredos: "se precisa el primer *éndoxon*: el vacío es una privación, no una mera negación: es un espacio carente de *res sensibilis*, pero que puede recibirla; por tanto, es un espacio receptivo que se apoya en si mismo"[1098]. ¿Por qué –preguntamos de nuevo– el Estagirita rechazaría una posibilidad que era perfectamente factible y concebible dentro de su marco de pensamiento?

En efecto, si el "vacío" fuera, pura y simplemente, "aquello-en-lo-que no hay nada", y esta "nada" fuera entendida, además, *simpliciter*, no haría ni tan siquiera falta demostrar que el "vacío" *no existe* –como ya vimos en el caso del poema de Parménides en III.4. Sin embargo, con la especificación ulterior del "vacío", no como una "oposición" en general, sino como la "*privación* de un cuerpo", Aristóteles abre la puerta y les concede a los vacuistas ni que sea la posibilidad de que este permita el "movimiento" –pues ya vimos en el apartado anterior de qué forma está relacionada la "privación" con el "movimiento". Por esta razón, de los dos capítulos que quedan, el Estagirita dedicará el cap. 8 al "vacío" *separado*, y a demostrar que este no es necesario para explicar el "movimiento", y el cap. 9, al "vacío" *intersticial*, para demostrar que este no es la "condición de posibilidad" de la "rarefacción" y "condensación" (y, por tanto, de los "contrarios"). Grant resume perfectamente la transición del rechazo del "vacío" *separado* en cuanto a tal, a la crítica como *condición de posibilidad* del "movimiento":

> Although Aristotle's most effective arguments against a separate void space were those just described, it was by no means the limit of his efforts. So great was the danger of void space to his world system that he also formulated a variety of arguments to show that motion in a separate void space was either impossible or that the consequences of such motion were absurd and contrary to nature. That motion in a void would be impossible followed for Aristotle from the homogeneous nature of empty space. Because every part of a void is identical to every other part, bodies would necessarily remain at rest. Lack of differentiation would offer no good reason for a body to move in one direction rather than another. Natural and violent motions would also prove impossible. Natural motion would fail because up and down are indistinguishable in void[1099].

¡Horror vacui! En efecto, Grant señala perfectamente mediante la expresión "…so great was the danger…" que hay una cierta *angustia* en el hecho de que Aristóteles no se detenga en la mera demostración de que el "vacío" (separado) *no existe* (caps. 6-7), sino que tenga que proceder a

[1098] Aristóteles, *Física* (Gredos), IV.7, p. 248, n. 86.
[1099] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 6.

demostrar también que es inservible e inútil para explicar tanto el "movimiento" (cap. 8) como la "rarefacción" (cap. 9). Así pues, como señala el propio Estagirita al principio del cap. 8: "volvamos a referirnos al hecho de que no existe un vacío separado de esta manera (κεχωρισμένον), como algunos mantienen (…). Es evidente que el vacío no podría ser la explicación (αἴτιον) de esta traslación (φορᾶς). Entonces, ¿de qué cosa sería explicación el vacío? Se piensa que lo es del movimiento local (κινήσεως τῆς κατὰ τόπον), pero de este no lo es"[1100]. Como señala Nef, el repudio al "vacío" por parte de Aristóteles no está menos ligado a su concepción del "lugar" (como ya hemos dicho antes), que a la del "movimiento": "le contexte du rejet du vide est dans une mesure importante celui d'une doublé discussion, sur la possibilité du mouvement et sur la nature de l'espace. Aristote d'une part conteste que le vide soit nécessarire pour l'existence du mouvement d'autre part critique à juste titre l'identification du vide à un espace inoccupé. Ce double mouvement de l'argumentation se traduit par le rejet de deux concepts absolument centraux dans la discussion précédente, celui de *chora* et celui de *kenon*"[1101] –la crítica de Aristóteles al concepto de χώρα de Platón la trataremos más adelante. De esta manera, en el largo cap. 8 se harán hasta cuatro grandes argumentos distintos para demostrar que el concepto de "vacío" no es en absoluto necesario para dar cuenta del "movimiento": primero, la afirmación de la *teoría del corrimiento*; segundo, el hecho de que en el vacío no habría las *direcciones de arriba y abajo*; tercero, el punto de que en el vacío la velocidad sería tendiente a 0 (*reposo*) o *infinita*; y, por último, el ejemplo de un *cubo de madera sumergido en el agua*. Vayamos ahora uno por uno.

En primer lugar, Aristóteles sabe, y es plenamente consciente, de que antes de rechazar cualquier concepto de "vacío" necesario para dar cuenta del "movimiento" (como en Meliso y los atomistas) es necesario ofrecer una *teoría alternativa* sobre cómo tiene lugar el "movimiento" en un *plenum*. Pues si no, el lector bien podría seguir y comprar todos los argumentos por los cuales Aristóteles ha demostrado que un "vacío" (separado) *no existe*, y sin embargo tener que aceptarlo al final por la puerta de atrás al quedarse con las manos vacías a la hora de explicar el "movimiento". Cualquier teoría es preferible a ninguna teoría. Por esta razón, ya hacia el final del cap. 7, cuando el Estagirita está empezando a introducir la cuestión del "movimiento", vuelve a reaparecer nuestra querida amiga, la "teoría del corrimiento" –la única concepción del "movimiento" desde el punto de vista *plenista*, que ya descubrimos en el caso de Empédocles y Anaxágoras en III.5.d, y que luego volvimos a encontrar, aun más desarrollada, a propósito del *Timeo* de Platón, en III.10.a. Así pues, argumenta el Estagirita: "una razón que a Meliso ciertamente le pasó inadvertida: que lo pleno (πλῆρες) puede cambiar (ἀλλοιοῦσθαι) cualitativamente (ἐνδέχεται). Pero es más, ni siquiera es así

[1100] Aristóteles, *Física*, IV.8, 214b, p. 110.
[1101] Nef, *La force du vide*, pp. 104.

con el movimiento local (τὴν κατά τόπον κινήσιν), pues es posible que las cosas se cedan el lugar unas a otras simultáneamente sin que exista extensión alguna separable fuera de las cosas que se mueven (ὄντος διαστήματος χωριστοῦ παρά τά σώματα τά κινούμενα)"[1102]. Y Aristóteles pone como ejemplos los "giros" y "remolinos de los líquidos". Unas páginas más abajo, aparecerá el término "reemplazamiento" (ὠχούμενον), que remite, *mutatis mutandis*, a la expresión de Anaxágoras por la cual las "raíces" se "recorren mutuamente" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα).

El segundo argumento en contra de la supuesta *correlación necesaria* de carácter *bicondicional* entre el "vacío" y el "movimiento" (V ↔ M) tiene que ver con que en este no habría diferenciación de direcciones entre arriba y abajo, izquierda y derecha. Como buen esencialista, Aristóteles empieza distinguiendo entre un "movimiento por naturaleza" y otro "forzado", y asienta firmemente la primacía del primero sobre el segundo: si hay movimiento forzado, tiene que haberlo también natural; mas si no lo hay natural, no puede haberlo tampoco forzado[1103]. Y entonces está preparado para lanzar su estocada a los vacuistas: "a quienes afirman que es necesario que exista el vacío si va a haber movimiento, les sale, más bien, el resultado contrario si se examina bien: que no es posible que nada se mueva si hay vacío (μὴ ἐνδέχεσθαι μηδὲ ἓν κινεῖσθαι, ἐάν ᾖ κενόν). Pues lo mismo que algunos sostienen que la tierra está en reposo (ἠρεμεῖν) por la homogeneidad [Platón], así también un cuerpo permanecerá necesariamente en reposo en el vacío (ἐν τῷ κενῷ ἀνάγκη ἠρεμεῖν), pues no hay en él a dónde pueda moverse más o menos. Y es que, en tanto que vacío, carece de diferencias (διαφοράν)"[1104]. Si lo leemos atentamente, este argumento no es más que la traslación en términos *espaciales* de la demostración *temporal* con la que Parménides argumentó en favor del principio "*ex nihilo nihil fit*"[1105]. Como ya vimos en III.4.e, el argumento del eleático no era tanto el de brocha gorda de que "nada puede surgir de la nada", sino uno más complejo y sutil:

1102 Aristóteles, *Física*, IV.7, 214a, p. 109.

1103 Pero no solo existe una *primacía ontológica* del "movimiento natural" por encima del "forzado", sino que, en el único lugar en el que se menciona el "vacío" en la *Física* más allá del libro IV, en el VIII, Aristóteles también acepta que hay un privilegio de la "traslación local" por encima de todas las demás clases de "movimiento" (la generación, la corrupción, el crecimiento, el cambio, etc.): "igualmente [piensan que la traslación local es el primero de los movimientos] cuantos no hacen del movimiento causa alguna, pero afirman que las cosas se mueven por causa del vacío. Porque también estos dicen que la Naturaleza se mueve con movimiento local (ya que el movimiento por causa del vacío es, en cierto sentido, traslación en el lugar" (Aristóteles, *Física*, VIII.9, 265b, p. 271)

1104 Aristóteles, *Física*, IV.8, 214b, p. 111.

1105 Interesantemente para nuestro tema ahora, en *De Caelo*, Aristóteles reformula su argumento sobre la "generación" y la "corrupción", así como el principio "*ex nihilo nihil fit*", no a partir de "nada" –como estamos acostumbrados– sino a partir del "vacío" –mostrando que hay efectivamente un *glissement du sens* entre estos dos términos, como venimos viendo: "de lo anteriormente dicho [se desprende] claramente que ni de todo hay generación ni, en [sentido] absoluto, de nada; en efecto, es imposible que haya generación de cada cuerpo si tampoco es possible que exista un vacío independiente: pues en el lugar en que estará lo que ahora se genera, si es que llega a hacerlo, debe necesariamente haber un vacío, al no existir [allí] cuerpo ninguno. En efecto, es posible que un cuerpo se genere a partir de otro, como, por ejemplo, el fuego a partir del aire, pero es imposible que [eso ocurra] sin que los elementos exista previamente ninguna otra magnitud; en efecto, un cuerpo determinado se engendrará propiamente a partir de un cuerpo en potencia. Pero si el cuerpo que está en potencia no es previamente otro cuerpo determinado, existirá el vacío independiente" (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, III.2, 301b-302a, p. 176).

suponiendo que pudiera haber *creatio ex nihilo*, ¿*cuándo* se originaría ese "algo" fruto de la nada? ¿por qué no "ahora", en vez de *antes* y *después*? ¿Y por qué no "ahora"? Aristóteles replica aquí (a sabiendas o no) el mismo argumento por lo que hace al "espacio": suponiendo que hubiera un "vacío", ¿por qué las cosas se moverían *aquí, en vez de allí*? No se le pasa por la cabeza al Estagirita la posibilidad de que esto demuestre que el "movimiento" es *contingente*, *estocástico* y *aleatorio*, como en Demócrito. No puede ni tan siquiera considerar la posibilidad, en su *plenismo naturalista*, de que el desierto no impide menos el movimiento que un estrecho sendero por un frondoso bosque –como poníamos como ejemplo en III.7.j–, solo lo hace más "*libre*". Como ya vimos también entonces, la ausencia de un "origen" y explicación para el movimiento "natural" de los átomos era precisamente la punta de lanza de la crítica de Aristóteles a Leucipo y Demócrito. Por la misma razón que el argumento eleático, por tanto, también, el "movimiento", en un "vacío", sería o bien instantáneo y repentino (empezando súbitamente) o bien sin-fin. En este sentido, Grant lista los próximos argumentos acerca del "movimiento" que vendrán a continuación:

> In his carefully structured sequence of arguments against the possibility of the existence of void space, Aristotle sought to close all avenues of escape to his opponents by showing that motion in a void is impossible; that even if it could occur, it would be unending or instantaneous; and that if it were finite, all bodies, whatever their weights, would fall with equal velocities. The absurdities described above were derived by Aristotle from his own physics and cosmology, which presupposed a highly structured, finite, spherical world filled everywhere with matter, a world in which the resistance of media, natural places, and natural and violent motions were fundamental concepts. Because none of these vital principles and ideas were functional and viable in void space, Aristotle sought not only to demonstrate the nonexistence of void by every means available but also to reveal how useless was the concept of empty space for the explanation of physical phenomena[1106].

Y prosigue el peripatético: "¿cómo habrá movimiento natural ([κινήσεων] φύσει) si no existe diferencia (διαφορᾶς) alguna en el vacío (κενὸν) y el infinito (ἄπειρον)? Pues en tanto que infinito, no habrá arriba (ἄνω) y abajo (κάτω) alguno, ni centro (μέσον); y en tanto que vacío, en nada difieren el arriba y el abajo –pues lo mismo que no existe diferencia alguna dentro de lo que-no-es, así tampoco dentro del vacío, dado que el vacío parece ser un cierto lo que-no-es y privación (τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι)"[1107]. Volvemos a encontrar aquí la sentencia que ya citamos antes, y que vincula indefectiblemente el "vacío" con la "privación" y el "no-ente". Sin embargo, estamos muy lejos también aquí de cuando Kant sea capaz de deducir la "mano derecha" y la "mano izquierda" partiendo única y exclusivamente del *sujeto transcendental*, con el objetivo en mente

[1106] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 8.
[1107] Aristóteles, *Física*, IV.8, 215a, p. 111.

de fundamentar el "espacio abstracto" de la física newtoniana[1108]. No: para un griego, *plenista* y *naturalista* como Aristóteles, para quien el "espacio" está indisociablemente vinculado con el "ser", hasta el punto en que "cualquier cosa está en su lugar", uno no puede ni sabe orientarse sin que haya *entes "materiales" y presentes puestos ahí-delante*, tales como la *tierra* y el *cielo*, en primera instancia. Ribas resume perfectamente el anterior argumento del Estagirita: "tal refutación consiste en señalar que en el vacío no habría 'arriba' y 'abajo', es decir no habría lugares naturales (una orientación), ni habría medio en el que se produjera el movimiento (pues el vacío es ausencia de medio). (…) En el vacío no se daría, pues, ni jerarquía de lugares naturales ni medio en el que desplazarse"[1109]. La palabra "jerarquía" es aquí la clave: pues *el "vacío" no permite que haya ninguna clase de jerarquías.* Pero no solo jerarquías, sino que tampoco podría haber *resistencias* o *fricciones*, acrecentando las posibilidades de que cualquier objeto pudiera moverse en cualquier *dirección*: "en el vacío no puede darse nada de esto ni será posible moverse (φὲρεσθαι) si no es como lo que es transportado (ὠχούμενον). Y además nadie podrá explicar por qué lo que es movido (κινηθὲν) iba detenerse (στήσεταί) en algún punto; pues ¿por qué aquí con más razón que allí? (…) Más aun, en realidad se piensa que un objeto se dirige al vacío por el hecho de que este cede (ὑπείκειν), pero en el vacío tal cosa sucede por igual en todas las direcciones, de modo que el objeto se moverá en todas las direcciones (οἰσθήσεται)"[1110]. El argumento de que el "vacío cede" (υποχωρώ), inventado primero por Meliso en III.6.b, tiene como consecuencia que el movimiento se da en todas las direcciones: opción plenamente asumida por los atomistas, y un efecto considerado como indeseable para Aristóteles –para quien todo movimiento tiene que ser, en primera instancia, "natural". Grant lo resume así: "without resistance, void would yield equally in every direction, so that a body would tend to move in any direction, presumably in whatever direction it was pushed by some motive force; or perhaps it would move in all directions simultaneously"[1111]. Y prosigue Grant, introduciendo tanto el movimiento "infinito" como el problema de la "inercia":

> Bodies in a void would thus be immobilized and incapable of determining the region of the world in which they could fully actualize their potentialities. Violent motion would also be prevented because in a void the external medium, or propellant, deemed essential for the continued motion of a body away from its natural place would be lacking. But even if motion is assumed, impossibilities would unavoidably follow. A body set in motion in a void, undifferentiated space

[1108] "Para esto, necesito absolutamente el sentimiento (*Gefühl*) de una diferencia en mi propio sujeto, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Lo llamo sentimiento, porque estos dos lados, externamente, no presentan en la intuición diferencia alguna" (Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, p. 44).
[1109] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 11.
[1110] Aristóteles, *Física*, IV.8, 215a, p. 112.
[1111] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 7.

would not come to rest. (…) Since a perpetual motion without apparent cause was considered unintelligible, Aristotle's inertial consequence was probably an effective argument[1112].

Habiendo negado, por tanto, cualquier *correlación necesaria* de carácter *bicondicional* entre el "vacío" y el "movimiento" (~(V ↔ M)), lo que se seguiría de afirmar el antecedente (V), no sería un único consecuente (M), como pensaban tanto Meliso como los atomistas, sino *dos* posibilidades: o bien el movimiento sería 0 (estado de *reposo*), o bien su velocidad tendería al *infinito*[1113]. Este es el tercer argumento que esgrime el Estagirita contra la idea de que el "vacío" sea necesario para explicar o dar cuenta del "movimiento": "de manera que o estará en reposo (ἠρεμήσει), o necesariamente (ἀνάγκη) se dirigirá (φέρεσθαι) al infinito (ἄπειρον) si nada más fuerte lo estorba."[1114]. Nótese que todo este argumento está basado en una gran ausencia, y que representa a su vez uno de los "grandes errores" del Filósofo, que se alargará a través de los siglos hasta bien entrado el Renacimiento y, sobre todo, la física newtoniana: y es la ausencia de una "ley de la inercia". *Prima facie*, fenomenológicamente hablando, parecería que no hay inercia, puesto que cuando arrastro una roca por el suelo, o lanzo una jabalina, o tiro de un carro, todos estos movimientos son finitos, directamente proporcionales a la fuerza que les he aplicado y terminan subrepticiamente una vez dicha fuerza se ha agotado. Aristóteles vive en este "mundo", *fácticamente vivido*, con pocos instrumentos de medición, y donde todo ofrece fricciones o resistencias relativas

---

[1112] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 7.

[1113] El argumento físico sobre la velocidad "infinita" en el vacío se puede formalizar matemáticamente, como señala Ribas: "dicho en términos matemáticos, el movimiento depende de esta fórmula: v=f (P / R), o sea la velocidad sería directamente proporcional a la potencia e inversamente proporcional a la resistencia del medio. En el vacío esa resistencia se anula, por lo tanto la velocidad se hace infinita. De este modo se subraya la conclusión contraria al argumento pretendido por los atomistas: mientras éstos afirman que el movimiento exige el vacío resulta que, según la demostración de Aristóteles, el vacío provocaría movimientos instantáneos, lo cual es propiamente lo contrario del movimiento; por lo tanto, el vacío conduce a lo opuesto del movimiento" (Ribas, *Biografía del vacío*, p. 12). El fallo en el razonamiento matemático de Aristóteles vuelve a ser, como en el caso de la (ausencia de) *relación de "proporción"* entre el 0 y el 1, que el hecho de que la velocidad de un cuerpo *disminuya* con la fricción no implica necesariamente que sea una *relación inversamente proporcional* (una *división*), pues de hecho la resistencia bien puede ser una *resta* entre dos vectores opuestos. Nef cuenta lo mismo que Ribas pero desde el punto de vista de la ciencia física: "l'argument le plus élaboré contre le vide séparé se trouve en 214b 12-216a 26. La vitesse du mouvement varie en fonction de la rareté (ou densité) propre au médium, et du poids du corps qui est mû. Le premier paramètre fait que si un corps traverse un vide, alors il traverse cet intervalle de mannière instantanée. La lectrice familière des écrits de Galilée et Newton remarquera qu'Aristote ici nie explicitement le principe d'inertie qui énonce que dans le vide le corps continue sans fin son mouvement rectiligne, précisément parce qu'il n'y a pas de fottement. Aristote ne peut pas penser un mouvement dans le vide. Il est instantané et on verra plus loin denué de tout repère, donc il n'y a pas de vide. En fait l'argument d'Aristote résumé à l'essentiel consiste à affirme: soit le vide est de l'espace et on n'a pas besoin de vide, soit le vide n'est pas de l'espace et il est contradictoire avec les faits essentiels concernant le mouvement. Au regard du second paramètre, un corps plus lourd n'a pas de raison de se déplacer plus lentement, puisque il se déplace en un temps nul. Donc dans le vide la différence lourd/léger, essentielle pour Aristote, devient sans partinence, ce qui est une manière de disqualifier le vide. Il n'y a pas non plus de vide-intervalle, car Aristote estime qu'il peut rendre compte de ces phénomènes physiques sans l'existence du vide di l'on distingue entre les propriétés du corps en mouvement et le corps lui-même (216a 26-216b 21). L'un des aguments sur le vide séparé porte une propriété non triviale alloué au vide: celle de ne posséder aucune orientation interne. Le vide est tel qu'un corps qui s'y mouvrait le ferait sans que l'on puisse préciser si ce mouvement va vers le haut ou vers le bas" (Nef, *La force du vide*, p. 106).

[1114] Aristóteles, *Física*, IV.8, 215a, p. 112.

(incluso el aire), así que no se le puede achacar que no se le ocurra el *Gedankenexperiment* de que, en un "vacío", "todos los cuerpos perseveran en su estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta, salvo que se vean forzados a cambiar ese estado por fuerzas impresas" –tal y como postulará Newton en su primera "Ley del movimiento" [1115]. Por el contrario, para Aristóteles, todo "movimiento" tiene lugar en un "medio" (*lleno*), y por lo tanto resulta impensable un movimiento que tenga lugar en la "ausencia de medio" (*vacío*)[1116]. Mas, a parte de la *(falta de) inercia*, hay una segunda razón añadida por la que Aristóteles presume que el "movimiento" sería o bien 0 (*reposo*) o bien *infinito*, y es el de la *incomensurabilidad* del "vacío" respecto de lo "lleno":

> El vacío, por su parte, no admite ninguna proporción (λόγον) en virtud de la cual sea excedido (ὑπερέχεται) por un cuerpo (σώματος), lo mismo que no la admite lo ninguno (μηδὲν) con respecto al número (ἀριθμόν). (…) De la misma manera, el vacío (κενὸν) no puede guardar ninguna proporción (λόγον) con lo pleno (πλῆρες), luego tampoco puede el movimiento (κίνησιν); antes bien, si un objeto se mueve a través del cuerpo más sutil a lo largo de una longitud dada en un tiempo dado, a través del vacío excederá (ὑπερβάλλει) toda proporción (λόγου)[1117].

Aristóteles tiene en parte razón aquí, y en parte no, y es que todo depende del equívoco –como suele ser el caso en los griegos– que suscita la palabra "λόγος". Dado el contexto matemático en el que nos encontramos aquí, García Calvo traduce acertadamente λόγος por "proporción", y si es así, tiene sin duda razón Aristóteles al señalar que *no existe ninguna relación de "proporción"* entre el "ninguno" (μηδὲν) y el "uno" (ἕν), pues sigue siendo un principio inquebrantable aun hoy en día para la matemática moderna. En efecto, $0/1 = 0$, mientras que $1/0 =$ *indefinido*. Sin embargo, en otra de las más de treinta posibles acepciones de la palabra "λόγος", el Estagirita no tendría tanta razón, y es eso lo que produce el equívoco. Pues λόγος también quiere decir "relación", además de "proporción", y es que el hecho de que *no haya una relación de "proporción"* –entre "ninguno" (μηδὲν) y el "número" (ἀριθμόν), entre el 0 y el 1– no significa que *no haya ninguna "relación" en absoluto* –entre un vaso "lleno" (πλῆρες) y uno "vacío" (κενὸν). Una "proporción" es una "relación" de *multiplicación*, y la multiplicación es una *copia*: ¿Cuántas veces tengo que multiplicar/copiar el 1 para obtener el 0? 0. ¿Cuántas veces, en cambio, tengo que multiplicar/copiar el 0 para obtener el 1? *Es imposible*. Pero no porque entre la "nada" (μηδὲν) y el "algo" (δὲν) no haya ningún tipo de "relación" en general, sino que hay una de *adición* y *sustracción* en particular –no de

[1115] Newton, "Primera ley del movimiento", *Principios matemáticos de la Filosofía natural*, p. 41.
[1116] "Observamos que el mismo peso y cuerpo se mueve más velozmente por dos causas: o porque es diferente aquello 'a-través-de-lo-cual' (como a través del agua o la tierra o el aire), o porque en igualdad de condiciones lo que se mueve es diferente ya sea por exceso de peso o de ligereza. Conque 'aquello-a-través-de-lo-cual' se mueve es causa porque resiste –sobre todo cuando se mueve en sentido contrario, pero también cuando está en reposo; y especialmente lo que no es fácil de dividir, y tal cosa es lo más espeso" (Aristóteles, *Física*, IV.8, 215a, p. 112).
[1117] Aristóteles, *Física*, IV.8, 215b, p. 113.

multiplicación/proporción. En este sentido, sí que hay una "relación" (λόγος) entre un vaso "vacío" y uno "lleno", aunque no sea una de "proporción" (λόγος). He ahí el equívoco[1118].

El problema de fondo reside en que, para un griego, el "vacío" (o el 0) es lo *sin-medida*, lo *in-conmensurable* o lo *des-proporcionado* –y que, no por casualidad, está ligado entonces con lo "in-finito", lo "in-determinado" o lo "i-limitado"[1119]. Esto vuelve a ser un "error", pero ahora ya no uno contingente o tangencial, de cálculo o de observación, como el anterior de la "inercia", sino que representa uno de los "grandes errores" –quizás el mayor de todos ellos–, a nivel metafísico más hondo, del pensamiento occidental (por el que hay que entender, claro está, el *helenocéntrico*), y que lo permea todo y tiene profundas implicaciones en todas las áreas del conocimiento hasta día de hoy (en la matemática, la física, la política, etc.), y que nosotros estamos intentando revertir en esta tesis hasta sus últimas consecuencias. Fruto de la última cita de Aristóteles, ahora estamos en disposición de poner dicho "gran error" de forma aun más breve y simple de lo que estamos acostumbrados*: los griegos no tenían un número para el "cero"*. Y, puesto que "nosotros" –en el mundo occidental– somos los herederos de los griegos, y nuestro "destino" depende de su "envío" inicial, y todo nuestro pensamiento es una *traducción* (más o menos acertada) de su *metafísica*, seguimos acarreando en gran medida su "error" originario. *Una gran parte de civilización occidental (es decir, la helenocéntrica) se puede explicar por el* horror vacui. Sin la angustia que produce la aceptación del "vacío" muchos hechos resultan ininteligibles: el productivismo, las ansías de conocerlo "todo" (logocentrismo), acumularlo "todo" (capitalismo), conquistarlo "todo" (imperialismo)… etc. Como señaló acertadamente Pascal –quien, no por casualidad, fue uno de los dos descubridores científicos, junto a Torricelli, del "vacío"– en una de sus *Pensées*: "tout le malheur des hommes vient d'une seule chose qui est de ne savoir pas demeurer en repos dans une chambre"[1120]. Le faltó a añadir que este es tan solo el problema de los hombres *occidentales* (es decir, *helenocéntricos*). Con esto no queremos decir que los *orientales* no tengan sus *propios* problemas, solo que son *otros*:

> The whole of Greek universe rested upon this pillar: there is no void. The Greek universe, created by Pythagoras, Aristotle and Ptolemy, survived long after the collapse of Greek civilization. In that universe there is no such thing as nothing. There is no zero. Because of this, the West could not

[1118] Le agradezco al matemático João Candeias una esclarecedora conversación sobre estas cuestiones.
[1119] De qué forma están profundamente imbricadas la refutación del "vacío" en el libro IV de la *Física* y la del "infinito", en el III, nos lo explica Seife: "with the long-standing acceptance of Aristotle's came a rejection of the infinite – and the void, for Aristotle's denial of the infnite required a denial of the void, because the void implies the existence of the infinite. After all, there were only two logical possibilities for the nature of the void, and both implied that the infinite exists. First, there could be an infinite amount of void –thus infinity exists. Second, there could be a finite amount of void, but since void is simply the lack of matter, there must be and inifnite amout of matter to make sure that there is only a finite amout of void –thus infinity exists. In both cases the existence of the void implies the existence of the infinite. Void/zero destroys Aristotle's neat argument, his refutation of Zeno, and his proof of God. So as Aristotle's arguments were accepted, the Greeks were forced to reject zero, void, the infinite and infinity" (Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*, p. 47).
[1120] Pascal, *Pensées*, XIV.7, p. 98

> accept zero for nearly two millennia. The consequences were dire. Zero's absence would stunt the growth of mathematics, strifle innovation in science and, incidentally, make a mess of the calendar. Before they could accept zero, philosophers in the West would have to destroy the universe[1121]

En efecto, tendremos que agradecer a los árabes su introducción del "0" por Europa través de Al-Ándalus en el s. X., número imprescindible sin el que no hubiera sido posible avanzar un ápice en el cálculo y el álgebra, por ejemplo. Pero volviendo ahora a la última cita del Estagirita, ¿por qué el "vacío" no podría guardar ninguna proporción con lo "lleno", tal y como el 0 con el número? Por lo menos, por dos razones: una *metafísica*, y la otra, *matemática* (si es que no son *lo mismo*). La metafísica ya la vimos a propósito de la renegación fundacional de la "nada" en el poema de Parménides en III.4: el "0" sería el equivalente el "no-ente" *simpliciter* (μηδὴν), pero como este *no existe*, tampoco puede haber un número para el "0". La otra razón, más prosaica, tiene que ver con que los griegos reducían la *aritmética* a la *geometría*, confundiendo a las dos. De lo que no puede haber una *figura*, por tanto, tampoco puede haber un *número*, ni mucho menos una *proporción*. El número 3 se correspondía con un triángulo, el 4, con un cuadrado, el 5, con un pentágono, etc. De tal manera estaban indisociablemente entremezclados la *ontología* y la *matemática*, la geometría y la aritmética, la forma y el número, en los griegos. Incluso la matemática, que debería tener que ver supuestamente con números abstractos, está aquí prefigurada por un mundo *lleno* de formas *espaciales*. No por casualidad titula Seife su *Biografía del cero* como la historia de una "idea peligrosa" –aunque se olvidó de añadir que solo para el mundo *occidental*:

> Even if zero was a number in the Greek sense, the act of taking a ratio with zero in it would seem to defy nature. No longer would a proportion be a relationship between two objects. The ratio of zero to anything –zero divided by a number– is always zero; the other number is completely consumed by the zero. And the ratio of anything to zero –a number divided by zero– can destroy logic. Zero would punch a hole in the neat Pythagorean order of the universe, and for that reason it could not be tolerated[1122]

Nos gusta esta expresión de Seife de que "el cero perforó un agujero en el orden áureo del universo pitagórico", y no es una mala forma de definir justamente nuestro propósito en esta tesis, que se ha visto a sí misma desde el principio, ya en la Introducción §34, *como coger un punzón y llenar de agujeros el cosmos lleno de los griegos*. Sea como fuere, dentro de este *plenum*, Aristóteles concluye: "todo movimiento (κινήσεως) guarda una proporción (λόγος) con el movimiento –puesto que se da en el tiempo (χρόνῳ)– y todo tiempo guarda proporción con el tiempo, dado que ambos son

[1121] Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*, p. 25.
[1122] Seife, *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*, p. 35.

finitos (πεπερασμένων), pero no existe proporción entre lo vacío (κενοῦ) y lo lleno (πλῆρες)"[1123] – de la misma manera en que no lo existe entre el 0 y el número, como acabamos de ver. En un determinado "medio" (*lleno*), los cuerpos más pesados o ligeros se mueven más velozmente dependiendo de la proporción que guarden sus magnitudes entre sí. "Por consiguiente –añade el Estagirita– lo mismo sucederá a través del vacío (κενοῦ). Pero ello es imposible (ἀδύναντον), pues ¿por qué causa (αἰτιαν) se van a mover (οἰσθήσεται) más velozmente (θᾶττον)?"[1124]. Así pues, Grant resume el contra-argumento de que en un vacío distintos pesos se moverían a la misma velocidad:

> And last among the arguments on motion that will be mentioned here is one in which Aristotle insisted that even if motion in a void were finite, rather than instantaneous, bodies of different weights would fall in a void with equal velocities, when they ought to fall with speeds that are directly proportional to their respective weights. For in a plenum one body moves faster than another by virtue of its greater weight, which enables it to cleave through the resisting medium more easily. Because there is no medium to cleave in a void, no plausible reason or cause can be offered to explain why one body should move with a greater speed than another[1125].

Se asoma aquí por un momento Aristóteles al que se convertirá en un principio incontrovertible de la física, deducido más tarde por Epicuro según sus propias premisas vacuistas[1126], para acabar echándose para atrás en el último momento: "luego todos serán equicéleres (ἰσοταχῆ). Pero ello es imposible (ἀδύναντον)"[1127]. Como apunta acertadamente Ribas: "la velocidad de caída de graves y ésta en el caso imaginario de la caída en medio vacío serán temas derivados del modelo aristotélico –a veces, contra su punto de vista"[1128]. En efecto, si pudiéramos dejar caer, como Galileo, una pluma y una roca, pero esta vez no desde la torre Pisa –como se dice que hizo él–, sino desde la mayor "cámara vacía" del mundo –que se encuentra hoy en día en la *power facility* de la NASA en Cleveland, para simular las condiciones del espacio exterior–, podríamos comprobar empíricamente como tanto la roca como la pluma *caerían a la misma velocidad en el vacío*. De esta manera, Aristóteles pone punto y final a toda una sección en la que ha intentado demostrar (nosotros creemos que sin éxito) que *no existe un "vacío" (separado)*:

> En conclusión, es evidente por lo expuesto que, si existe un vacío (ἔστι κενόν), el resultado es lo contrario de aquello por lo que disponen el vacío quienes afirman que existe (εἶναι κενόν). Éstos,

[1123] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 114.
[1124] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 114.
[1125] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 7.
[1126] "Y es forzoso que los átomos sean de una rapidez idéntica, siempre y cuando se dirijan a un sitio a través del vacío, y que ningún objeto contrachoque con ellos" (Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §61, p. 61).
[1127] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 114.
[1128] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 12.

> en efecto, creen que si va a haber movimiento local (τόπον κίνεσις), existe un vacío (κενὸν εἶναι) separado en sí mismo (ἀποκεκριμένον καθ' αὐτό); pero esto equivale a decir que existe un lugar separado (κεχωρισμένον) –y ya ha quedado antes dicho que esto es imposible (ἀδύναντον). Conque si lo examinamos en sí mismo, el llamado 'vacío' (κενὸν) se nos mostraría verdaderamente vacuo (κενόν)[1129]

Como ya señalamos en una nota al pie en el epígrafe con el que se encabezaba toda esta sección sobre Aristóteles, no puede tratarse de una casualidad que sea justamente sobre el concepto de "vacío" que nos encontremos con el único "chiste" de toda la *Física*, y con una de las pocas veces que el Estagirita demuestra sentido del humor y hace un juego de palabras en toda su obra. Y es que, como veremos hacia el final de esta tesis con Laclau, los griegos aun no están preparados para contemplar la posibilidad de que el "vacío" fuera, efectivamente un *significante vacío* –más allá de registrarlo de alguna manera, paradójica y cómicamente. *In concreto*, en el caso de Aristóteles, este sentimiento de ridículo del concepto de "vacío" lo añade el hecho de que no es solo *absurdo*, sino también *superfluo*. Que es absurdo ya lo hemos visto en los tres anteriores argumentos sobre el "movimiento" y que pueden quedar resumidos en una sola frase por Grant: "if Hesiod and the atomists could find justification for the existence of such a separate, empty space, Aristotle found it an unintelligible conception from which only absurdities and impossibilities followed. For if place or space were three-dimensional, it would be a body"[1130]. Ahora bien, aquí se introduce el cuarto contra-argumento sobre la supuesta relación entre el "movimiento" y el "vacío", que no solo intenta volver a este último *absurdo*, sino también *superfluo*, y al que ya llamaremos como el "cubo de madera sumergido en el agua":

> As a subsequent illustration of this absurdity, Aristotle compared the immersion of a wooden cube in a material medium, such as water or air with its 'immersion' in a dimensional empty space. In water or air, the cube would, of course, displace an equal volume of water or air, respectively. When the cube was placed in empty space, however, the void space would not be displaced but, on the contrary, would 'penetrate' the cube throughout its extent. (…) Because the interpenetration of material medium and material cube is impossible, so also is it impossible for the dimensions of an alleged void space to interpenetrate with the dimensions of a material cube. The simultaneous interpenetration and coexistence of separate dimensional entities is thus impossible; or, to express the idea in its most concise form, two bodies cannot occupy the same place simultaneously. Thus was Aristotle convinced that void space could not possibly exist. His explicit identification of three-dimensional void with three-dimensional material body was destined to play a significant role in the controversy over the possible existence of a separate space in the period from the Middle Ages to the seventeenth century. The equation of dimensional void with body would not only be used

[1129] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 115.
[1130] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 5.

> to reject void space, as Aristotle had intended, but, as we shall see, would eventually be turned against Aristotle and used to justify motion in an extended vacuum[1131].

Aristóteles nos pide, por tanto, que imaginemos que sumergimos este cubo de madera en el agua. No es necesario tener en cuenta el principio de Arquímedes (pues trata sobre el *peso*), para presuponer que desplazará una cantidad de *volumen* de agua igual a la del cubo. "Pero, claro, –apunta el Estagirita–, en el vacío (κενῷ) ello es imposible (ἀδύναντον) (pues no es ningún cuerpo (σῶμα)) y parecería que ha penetrado a través del cubo una extensión (διάσημα) igual (ἴσον) al mismo, la cual estaba antes en el vacío"[1132]. Y es en este preciso instante que nos acordamos de los ejemplos del vacío en un termo de café o de la distancia vacía entre dos coches en un atasco, que ya vimos en la "disputa de Sedley" en III.7.i, y nos percatamos claramente de que Aristóteles ha malinterpretado el concepto de "vacío" en los atomistas –si intencionadamente o no, es una cuestión que antes dejamos en suspenso. Pues, para repetirlo una vez más, *para Leucipo y Demócrito, el "vacío" no era el* espacio *vacío, sino una especie de "sustancia negativa" –entendida como un "principio (me-)ontológico"– que* ocupa *ese mismo espacio vacío*. Más allá de que el Estagirita acierte en los críticos a los que pretende atacar, el caso es que *su* "vacío" tampoco es insostenible de por sí. Pues lo único que demuestra este *Gedankexperiment* es que el "vacío" no se mueve según la "teoría del corrimiento" –como encontramos en los renegadores del "vacío", Empédocles, Anaxágoras y Platón– sino por una de la "cesión" –como ya vimos con Meliso y los atomistas en III.6.b. En principio, no tendría que haber ningún problema porque el "vacío" se rija por una lógica de la *penetración* en vez de por una del *desplazamiento*. (La *raison d'être* de estos términos *sexuados* tales como "recibir" y "penetrar" solo se nos harán patentes en uno de los últimos capítulos de esta tesis, sobre feminismo y psicoanálisis, aunque algo ya se insinuó sobre la χώρα de Platón en III.10.b). Consciente, quizás, entonces, de que este no es suficiente argumento para acabar de desmontar definitivamente el concepto de "vacío" atomista, el Estagirita vuelve a la carga con un argumento más:

> But if the idea of extended void space was deemed ridiculous because it implied acceptance of the simultaneous occupation of one and the same place by two extended dimensions, or 'bodies', it was also to be rejected on grounds of superfluousness. To demonstrate this notion, Aristotle asked that we imagine the impossible and conceive the dimensions, or volume, of that same wooden cube as if they existed independently of all their other inseparable properties, such as hot or cold, heavy or light, and so forth[1133].

[1131] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, pp. 5-6.
[1132] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 115.
[1133] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 6.

Aristóteles nos pide que hagamos un último esfuerzo más, y nos abstraigamos de todas las propiedades sensibles del cubo de madera (caliente o frío, pesado o ligero, etc.), tan solo para darnos cuenta de que "el cubo tiene una magnitud equivalente (τοσοῦτον μέγεθς) a la cantidad de vacío (κενὸν) que ocupa (κατέκει) (…) y seguirá ocupando (καθέξει) la misma (ἴσον) extensión de vacío (κενὸν) y coincidirá con una porción de lugar (τόπου) y una porción de vacío (κενοῦ) igual (ἴσῳ) a ella misma. ¿En qué, pues, se van a diferenciar (διοίσει) el volumen (σῶμα) del cubo y el volumen, igual, de vacío y lugar?"[1134]. En este preciso instante se ve una de las costuras filosóficas más importantes de la renegación del "vacío" por parte del Estagirita, y es que este ve al "vacío" como una suerte de *abstracción*. Ahora bien, la filosofía aristotélica es enemiga de *lo abstracto* y siempre pretende: o bien, hacerlo *inmanente* a la "cosa" misma, o bien, clarificar, simplificar y *reducir* las abstracciones para que haya cuantas menos posibles. Se dirá que el "lugar" es también una abstracción, y es cierto, pero Aristóteles considera que no puede deshacerse de esta, por ser tan imprescindible para las *categorías*, lo mismo que el "tiempo", mientras que piensa que quizás sí puede desembarazarse del "vacío", justamente, por ser redundante con el "espacio". De hecho, el argumento de Aristóteles es, justamente, que el "vacío" es un concepto *superfluo* (además de *absurdo*), pues si realmente existiera una *extensión tridimensional* "vacía", o bien sería un "lugar" –pero entonces habría un "lugar" dentro de otro "lugar", y así en un *regressus ad infinitum*, por el argumento de Zenón–, o bien sería un "cuerpo" –pero entonces habría dos "cuerpos" en un mismo "lugar", lo cual es imposible, por el "Principio de No-Contradicción"[1135]. Desde este punto de vista, por tanto, el "vacío" se nos aparece como la *abstracción de un determinado "cuerpo" en un "lugar"*, y es, por tanto, prescindible como concepto. Tal y como remata el Estagirita:

> ¿Qué necesidad hay de fabricar (ποιεῖν) un lugar (τόπον) para los cuerpos (σώμασιν) aparte de su propio volumen (ὄγκον), si el volumen carece de cualidades físicas (ἀπαθὲς)? En nada contribuye el que exista otra (ἕτερον) extensión (διάστημα) igual (ἴσον) de esta clase coincidente con él. [Más todavía: es necesario que se revele, entre las cosas que se mueven (κινουμένοις), algo como un vacío (κενὸν). Pero en verdad no lo hay en parte alguna (οὐδαμῦ) del cosmos (κόσμου): el aire (ἀὴρ) tiene existencia por más que no lo parezca (δοκεῖ), y tampoco lo parecería el agua si los peces fueran de hierro, pues la prueba de lo tangible reside en el tacto]. Por tanto es evidente, según estas razones, que no existe un vacío separado (οὐκ ἔστι κεχωρισμένον κενόν)[1136].

[1134] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216a, p. 115.

[1135] En *De Caelo*, el Estagirita plantea el mismo argumento, pero desde el problema de la "generación" y la "corrupción": "Pues bien, el razonamiento que hace nacer [un cuerpo] a partir de algo incorpóreo postula un vacío separado. En efecto, todo lo que se genera se genera en algo, y aquello en lo que se da la generación, o bien será incorpóreo, o bien tendrá cuerpo; y si tiene cuerpo, habrá simultáneamente dos cuerpos en la misma cosa, el que se genera y el preexistente; en cambio, si es incorpóreo, habrá necesariamente un vacío separado; pero ya se ha demostrado antes que eso es imposible" (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, III.6, 305a, p. 190).

[1136] Aristóteles, *Física*, IV.8, 216b, p. 116. Y Grant desarrolla esta redundancia de la siguiente manera: "Thus if a void space differs in no way from the abstracted dimensions of the body that occupies it, is it not plausible to assume the superfluity of separate void space? And if one void space is superfluous because indistinguishable from the dimensions

Con esto se pone punto y final al cap. 8 del libro IV de la *Física* y, con él, tanto a la demostración de que no existe el "vacío" *separado* (κεχωρισμένον), como a los cuatro argumentos que tendrían que explicar por qué este no es necesario en absoluto para dar cuenta del "movimiento". Nos adentramos ahora en el noveno y último capítulo dentro de la sección dedicada a la refutación del "vacío", pero esta vez al *intersticial*, mucho más ligado (como no podría ser de otra manera) a la cuestión de la "condensación" y la "rarefacción" (y, por tanto, también a la cuestión de los "contrarios"). Y es en este preciso instante que podemos cerrar el círculo y terminar justo donde empezamos todo este capítulo III sobre los griegos, donde nos topamos con un curioso y poco conocido presocrático (del que no sabemos prácticamente nada), llamado Juto. En efecto, si hacemos memoria, hacia el final de III.3.a utilizamos a este presocrático del s. V a.C., a caballo y medio camino entre los pitagóricos y los atomistas, para cerrar la brecha entre las dos columnas del comienzo, y así trazar un puente entre el "principio mitológico" (de los pitagóricos) y el "origen racional" (a partir de Anaxímenes) del concepto de "vacío". Este "mediador evanescente", al que llamamos Juto, del que solo poseemos un único testimonio, ahora es el que justamente abrirá el cap. 9 del libro IV de la *Física* de Aristóteles:

> Hay quienes creen evidente que existe el vacío (κενὸν) en razón de 'lo raro' (μανοῦ) y 'lo denso' (πυκνοῦ). Y es que si no existen raro y denso, tampoco es posible que algo se concentre (συνιέναι) o se comprima (πιλεῖσθαι); y si esto no es posible, o bien no habrá movimiento (κίνεσις) en absoluto, o el universo (κυμανεῖ) se hinchará (ὄλον), como dice Juto (…); o, necesariamente (ἀνάγκης) tiene que existir el vacío (κενὸν εἶναι), pues de otra forma no es posible comprimirse (συμπιλεῖσθαι) ni expandirse (ἐπεκτείνεσθαι)[1137].

Teníamos razón, entonces, en III.3, en presuponer (lógicamente) que el "vacío" es una *condición de posibilidad necesaria* de la "rarefacción" –incluso en un monismo material milesio, con un único "principio", como el del "aire" de Anaxímenes– pues he aquí un pitagórico (Juto) que nos lo certifica, aunque sea por otro derrotero. En efecto, si imaginamos por un momento al cosmos entero como a una tetera hirviendo, y Tales tuviera razón en que "todo es agua", podemos imaginar que "el universo se hincharía", silbaría o se tambalearía, si no hubiera un espacio "vacío"[1138]. Este curioso ejemplo permite al Estagirita distinguir ya de entrada el "vacío" *separado* del *intersticial*:

---

of the body that occupies it, then any number of such spaces could coincide simultaneously, which is patently absurd. If the dimensions of a body are one of its fundamental attributes, an attribute that it retains wherever it may be, why assume that it requires yet another equal void dimension in which to be located?" (Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 6).

[1137] Aristóteles, *Física*, IV.9, 216b, p. 116.

[1138] Se confunde el Estagirita, por otra parte, en *De Caelo*, al argumentar que, en el caso de la "rarefacción" atomista, no solo hay más vacío, *sino también menos sólido*. Esto último no tiene porqué ser necesariamente así, pues algo puede

> Si por 'raro' (μανὸν) entienden (1) 'lo que tiene muchos (πολλὰ) vacíos (κενὰ) separados (κεχωρισμένα)', es claro que si es posible que exista un vacío separable (ἐνδέχεται) –lo mismo que tampoco hay un lugar (τόπον) que tenga una extensión (διάστημα) dentro de sí mismo–entonces tampoco existe lo 'raro' en este sentido. En cambio, (2) si dicen que no es separable (χωριστὸν), pero que aun así el cuerpo tiene un vacío dentro (ἐνεῖναί τι κενόν), ello es menos imposible (ἧττον ἀδύναντον); ahora bien, sucede (a) primero, que el vacío (κενόν) no es causante (αἴτιον) de toda clase de movimiento (κινήσεως), sino del movimiento hacia arriba (ἄνω) (pues lo raro es ligero (κοῦφον), por lo que también dicen que 'el fuego (πῦρ) es raro'); (b) el vacío (κενὸν) no es causante del movimiento en el sentido de 'aquello-en-lo-cual' (ὡς ἐν ᾧ), sino que lo mismo que los odres (ὥσπερ), por dirigirse ellos hacia arriba, transportan lo que es continuo (συνεχές), de esta manera el vacío transportará al vacío hacia arriba[1139].

Seguramente este es el pasaje donde mejor se puede vislumbrar la diferencia entre los dos tipos de "vacío" *intracósmico*. Por un lado, ya hemos visto en los cuatro argumentos anteriores que la presuposición de un "vacío" *separado* (1) en nada contribuye a explicar la "rarefacción", sino como mucho el "movimiento". Por otro lado, ahora se presupone *otro* tipo de "vacío" *intracósmico*, uno *diferente* del *separado*, y al que nosotros vamos a llamar *intersticial* (2). Es sin duda curioso que Aristóteles considere que un "vacío dentro" (ἐνεῖναί τι κενόν) de los cuerpos es una hipótesis "menos imposible" (ἧττον ἀδύναντον) que la otra. Sin embargo, también aquí hay que hacer una nueva *diairesis*, entre: por un lado, el "vacío" que es causa del movimiento "hacia arriba" (ἄνω) ("pues lo raro es ligero") (a) y, por el otro, el "vacío", no en tanto que "espacio", sino que como un "odre" (ὥσπερ) que transporta lo que es "continuo" (συνεχές) hacia arriba (b). Sobre el primer subtipo, es fundamental que ahora notemos una contradicción con lo que se ha dicho anteriormente sobre el "vacío" *separado*. Si una de las mayores fuentes de crítica entonces era que la presunción de un "vacío" *separado* haría que el movimiento fuera *contingente*, *estocástico* o *aleatorio*, al no poder distinguir entre abajo y arriba –"pues, ¿por qué aquí con más razón que allí?"–, ahora vemos que en el caso del "vacío" *intersticial* sí implica una *dirección* específica: hacia arriba. El "movimiento natural" del "vacío" tendría, por tanto, una *doble naturaleza*: en tanto que "espacio"

---

hacerse más liviano simplemente acrecentando la distancia interatómica (aumentando, por tanto, de volumen), sin necesidad de reducir la materia existente: "[algunos] dicen que el vacío encerrado en los cuerpos los aligera y hace que a veces los mayores sean más leves: pues contienen más vacío. Que por eso, en efecto, son también mayores en volumen [cuerpos] compuestos muchas veces de igual o incluso menor número de sólidos. Y, en general, que la causa de todo cuerpo que sea más ligero es que hay en él más vacío. De este modo, pues, exponen [su teoría], pero los que así lo explican deberían forzosamente añadir, no solo que [el cuerpo], si es más leve, tiene más vacío, sino también que tiene menos sólido; pues si tuviera exceso en este tipo de proporción, no sería más leve. Por eso, en efecto, dicen también que el fuego es el [cuerpo] más ligero, porque tiene la mayor cantidad de vacío. Resultará, pues, que una gran cantidad de oro que contenga más vacío que una pequeña cantidad de fuego será más ligera, a no ser que tenga también una cantidad muchas veces mayor de sólido; de modo que hay que decir [también] esto" (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, IV.2, 309a, pp. 205-6).

[1139] Aristóteles, *Física*, IV.9, 216b-17a, p. 117.

vacío sería *abierto*, pero en tanto que "raro" sentiría predilección por ir *hacia arriba*[1140]. Sobre el otro subtipo (b), el Estagirita desarrolla aun más:

> ¿Cómo es posible que haya una traslación del vacío o un lugar del vacío (φοράν εἶναι κενοῦ ἢ τόπον κενοῦ)? Porque el vacío tendrá un vacío al que dirigirse (κενοῦ γὰρ γίνεται κενόν). Más aun, en el caso de lo pesado (βαρέος), ¿cómo explicarán que se dirige hacia abajo (κάτω)? También es evidente que si algo se dirige (οἰσθήσεται) más hacia arriba cuanto más tenue (ματότερον) y vacío (κενώτερον) sea, se dirigiría (φέροιτο) con la máxima rapidez (τάχιστ) si fuera totalmente vacío (κενὸν). Pero quizás incluso este último [el vacío] es imposible (ἀδύναντον) que se mueva (κινηθῆναι); y el argumento es el mismo: igual que todo (πάντα) es inmóvil (ἀκίνητα) en el vacío (κενῷ), así también el vacío es inmóvil, pues las velocidades (τάχη) no son comparables (ἀσύμβλητα)[1141].

Aquí Aristóteles vuelve a replicar en el cap. 9 sobre la "rarefacción" uno de los mayores argumentos que encontramos contra el "movimiento" en un "vacío" *separado* en el cap. 8: y es que en un "vacío" (ahora también *intersticial*) el movimiento, o bien sería de la "máxima rapidez" (τάχιστ) (*infinito*), o bien 0 (*reposo*). De la misma manera, no vamos a volver a repetir el contra-argumento de Sedley de que, cuando el Estagirita dice que "igual que todo es inmóvil en el vacío, así también el vacío es inmóvil", se confunde el "vacío" que *ocupa un determinado espacio*, con ese mismo "espacio" (*vacío*). Y tampoco vamos a volver a repetir nuestro argumento de que la idea de que "las velocidades no son comparables (ἀσύμβλητα)" en un "vacío" depende de un presupuesto *ontológico* (*plenista*) de la *matemática* –que entiende la *aritmética* como *geometría*. Pues sin duda todo el peso de la argumentación peripatética descansa sobre el hecho de que Aristóteles carece de una "teoría de la gravedad" que pueda explicar *cómo* y *por qué* "lo pesado (βαρέος) se dirige hacia abajo (κάτω)". No obstante, esta sentencia no es del todo acertada, o al menos le falta una reformulación importante, pues Newton no *inventó* la "ley de la gravedad", ya que siempre hubo una teoría, más o menos sofisticada, sobre por qué las cosas pesadas caen hacia abajo. La única modificación que añadió Newton (que no es poca cosa) fue hacer que la gravedad no dependiera tanto de "poderes *internos*" como de "fuerzas *externas*". En efecto, siempre ha habido una cierta "teoría de la gravedad", desde Aristóteles hasta la escolástica medieval; la única salvedad es que durante estos dos milenios, a la pregunta sobre "¿por qué las cosas caen hacia abajo?", se respondía con: "es la *esencia interna* de lo pesado *el caer hacia abajo*". Una explicación *tautológica*, sin duda, pero también es cierto que no lo es

[1140] En *De Caelo*, el Estagirita plantea el problema de la siguiente manera: "si es una la materia de todos, como, por ejemplo, el vacío o lo lleno o la magnitud o los triángulos, se desplazarán todos [los cuerpos] hacia arriba o todos hacia abajo y ya no existirá la otra traslación. (…) Y si es el vacío o algo por el estilo lo que se desplaza siempre hacia arriba, no existirá lo que se desplaza siempre hacia abajo. (…) (Como en el caso, por ejemplo, de que alguien diga que [esas materias] son el vacío y lo lleno: en tal caso el fuego sería vacío, por eso ascendería, mientras que la tierra sería lleno, por eso descendería" (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, IV.5, 312b-313a, pp. 220-1).
[1141] Aristóteles, *Física*, IV.9, 217a, p. 117.

menos la explicación de Newton, al menos desde el punto de vista *filosófico* –tal y como demostró Hegel en el tercer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, sobre "Fuerza y entendimiento"[1142]. Pues, repetimos la pregunta: "¿por qué las cosas caen hacia abajo?". Y la respuesta que obtenemos es: "porque hay una *fuerza externa que las atrae* hacia abajo", no deja de ser en una explicación igualmente *circular* y que *desplaza el problema* que la escolástica, al menos en el terreno del *pensamiento*. Volviendo a nuestro tema, y recapitulando:

> Pues bien, estas serán las razones por las que algunos dirían que existe un vacío (κενόν εἶναι). Nosotros, en cambio, sostenemos sobre la base de los principios establecidos que la materia (ὑποκειμένον ὕλη) de los contrarios (ἐναντίων) –caliente (θερμοῦ) y frío (ψυχροῦ) y el resto de las contrariedades naturales (φυσικῶν ἐναντιώσεων)– es única, y que a partir de lo que-es en potencia (ὄντος δυνάμει) se origina (γίγνεται) lo que-es en actualización (ἐνεργείᾳ ὄν) plena; y la materia (ὕλη) no es separable (χωριστὴ), pero es diferente (ἕτερον) en cuanto al ser (εἶναι) y única en número (ἀριθμῷ) –la del color, lo caliente y lo frío, si se quiere. La materia (ὕλη) de un cuerpo (σώματος), tanto grande (μεγάλου) como pequeño (μικροῦ), es la misma (αὐτὴ)[1143].

Se juntan ahora muchas cosas: por un lado, el reconocimiento que hizo Anaxímenes de que los opuestos de su maestro Anaximandro –caliente y frío, pesado y ligero, etc.– se dejarían reducir a una sola pareja –"rarefacción" (μανοῦ) y "denso" (πυκνοῦ)–, con el "aire" como único punto intermedio entre los dos, como ya vimos en III.3.a. Por el otro lado, también se puede entrever aquí la reducción de las dos columnas de "contrarios naturales" (φυσικῶν ἐναντιώσεων) pitagóricos –finito e infinito, par e impar, unidad y pluralidad, estático y móvil, etc.– a una sola, del "Uno" o el "Ente", derivando la otra por "privación" (στέρησις), que acometió el Estagirita en la *Metafísica*, como ya tratamos en III.11.a. Y es que debe de haber algo que "subyace" (ὑποκείμενον) a cualquier cambio de "cualidad", con una determinada "forma", cuyo "opuesto" se extraiga por "privación". Así, según la teoría de Aristóteles, lo que es "raro" en *actualitas* puede pasar a "denso" porque ya lo era en *potentia* (y viceversa), pero comparten un único un *substratum* "material" (ὕλη). O, en palabras del propio Estagirita: "de modo que también la magnitud (μέγεθος) y la pequeñez (μικρότης) de un volumen (ὄγκου) perceptible (αἰσθητοῦ) se expanden no porque la materia (ὕλης) tome adicional (ἐπεκτείνεται) nada (προσλαβούσης), sino porque es en potencia (δυνάμει) materia de las dos (ἀμφοῖν); por consiguiente 'denso' (πυκνὸν) y 'raro' (μανόν) son la misma cosa y su materia es una y la misma (ὕλη αὐτῶν). Y lo denso es pesado (βαρύ), mientras que lo raro es ligero (κοῦφον)"[1144]. ¿Cómo es posible que "la materia no tome nada adicional" – "vacíos" *intersticiales*,

[1142] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, cap. 3, pp. 201-43.
[1143] Aristóteles, *Física*, IV.9, 217a, p. 118.
[1144] Aristóteles, *Física*, IV.9, 217b, p. 119.

hay que entender– si incluso concuerda con nuestra percepción sensorial, fenomenológica y experimentalmente vivida, que el "agua" se dilata cuando se evapora, y se contrae cuando se congela –requiriendo, por tanto, alguna suerte de "vacíos" *interatómicos*? Que Aristóteles es consciente de este problema se puede ver nítidamente en *De Caelo*: "cuando lo húmedo se evapora y vaporiza, los recipientes que contienen esas masas se rompen por la falta de espacio [para el vapor]. De modo que, si no existe en absoluto el vacío y los cuerpos no se dilatan, como afirman los que dicen estas cosas, es patente lo imposible [de su teoría]; pero si existen el vacío y la dilatación, es ilógico que lo que se separa haya de ocupar siempre un lugar mayor"[1145]. Sorensen es capaz de representar que da el peripatético, gráficamente: "Aristotle's only concession to Leucippus is that emptiness can be approximated. Air more closely approximates the void than water. But this does not mean that the void is possible. (…) No interstitial vacuums are needed because matter s-t-r-e-t-c-h-e-s. (…) The void resembles infinity: always potential, never actual"[1146].

Aquí todo está en juego en su punto más alto, y solo podemos *ganar* o *perder* ahora. Hasta este punto la cosmovisión *plenista* de la φύσις es la diametralmente opuesta y entra en directa contradicción con la más *vacuista* que hemos encontrado en autores como Anaxímenes, los pitagóricos y los atomistas. La refutación del "vacío" específicamente *intersticial*, en particular, por parte de Aristóteles nos permite en este momento arrojar una nueva luz sobre qué quiere decir exactamente la cosmovisión *plenista*, en general. Grant ofrece una definición sumaria: "spatial modes are restricted to differentiation of a *plenum* filled everywhere with extended material bodies"[1147]. Aun más, Ribas lo reformula de la manera siguiente: "es un todo pleno, sin fisuras o intersticios vacíos, donde no cabe hablar de un supuesto espacio ocupado por ese mundo; dicho en términos modernos: el espacio de Aristóteles es un 'espacio relativo', una colección de lugares, que no puede concebirse como espacio vacío separable de sus contenidos –propiamente porque ese espacio no contiene"[1148]. Pero la cosmovisión *plenista* por parte de Aristóteles no solo tiene que ver con su reformulación del "lugar", que vuelve tanto *absurda* como *superflua* la necesidad de postular un "espacio vacío", sino igualmente con su crítica frontal a la teoría de la χώρα, tal y como fue expuesta por su maestro Platón en el *Timeo*. Como ya vimos en III.10.b dicha terminología conducía a un equívoco pues, aunque se trataba en realidad de un *espacio lleno de materia*, podía parecer que estaba *"vacío" de forma*. Pues bien, le debemos justamente a Aristóteles el haber dado una primera solución a dicha confusión en un capítulo anterior de la *Física* (7): "en otro sentido 'vacío' (κενὸν) es 'aquello en lo que no hay un esto ni una entidad corpórea', por lo que algunos

[1145] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, III.7, 305b, pp. 191-2.
[1146] Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, pp. 141-2.
[1147] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 4.
[1148] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 11.

dicen que el vacío es la materia del cuerpo (σώματος ὕλην) (precisamente los que llaman esto mismo al lugar (τόπον), aunque no lo dicen bien: pues la materia no es separable (χωριστὴ) de los objetos (πραγμάτων) y ellos están buscando al vacío (κενὸν) como separable (χωριστόν)"[1149]. Efectivamente, como apunta Ribas: "tanto el espacio como la materia participan de esta doble condición de permanencia y mutabilidad: el vacío permanece invariable mientras acoge cuerpos diversos, la materia (la *hyle* especialmente en el sentido aristotélico) es el substrato único y común a todos los cuerpos. Por eso Aristóteles, al tratar su teoría del espacio –en la que refuta al vacío–, acusará a Platón de confundir el espacio con la materia: dirá que unos –los atomistas– confunden el espacio y el vacío, y que otros –Platón– confunden el espacio y la materia"[1150]. Por esta razón Zamora Calvo se puede permitir subrayar, en su "Introducción" al *Timeo* de Platón, que la concepción aristotélica del "vacío" no solo tiene que ver con la reformulación del "lugar" platónico, sino igualmente de su concepción de la "materia" (ὕλη) y la χώρα.

> La identificación de la χώρα con la "materia" (ὕλη) y el "lugar" (τόπος) lleva a Aristóteles a asimilar igualmente el "lugar" con el "vacío" (κενόν) (*Phys*. IV, 7, 214a11-15). (…) Con 'algunos' Aristóteles se refiere a los filósofos de la Academia y al propio Platón. La materia primera es indeterminada, no es ni una cosa particular ni una entidad corpórea. Aristóteles señala que se trata de la materia en el sentido de lo indeterminado (2, 209b9), ya que cuando se ha suprimido el límite y todas las propiedades, como el vacío, es el lugar privado de materia (4, 211ª11-14), se sigue que la materia y el vacío se identifican. Pero Platón en el *Timeo* niega explícitamente la existencia del vacío (*Tim*. 60c, 79b, 80c)[1151]

Pues bien, teniendo en cuenta que la cosmovisión física de Aristóteles es igualmente *plenista* que la de su maestro Platón, pero reformulada en términos distintos a los de la χώρα en el *Timeo*, ahora estamos en disposición de asestar la crítica definitiva al plenismo en general, *tout court*, mediante la formulación de una pregunta de la más alta profundidad metafísica: ¿es que acaso no pasó Aristóteles nunca por una cocina? Esta pregunta no es ninguna broma, y vamos a tomárnosla un poco en serio por un momento. En lo que queda, vamos a seguir la intuición de Sor Juana Inés de la Cruz cuando dijo que "bien se puede filosofar y aderezar la cena. (…) Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito"[1152]. Pues bien, recogiendo este guante, nada más pasar por la puerta de una cocina, nos encontramos inevitablemente con vasos, tazas, jarras, cuencos, boles, ollas, cazos, cazuelas, coladores, escurridores, ralladores. En dos palabras: con *receptáculos* y *agujeros*. Incluso utensilios más "planos" como sartenes, platos y cucharas están marcados por una

[1149] Aristóteles, *Física*, IV.7, 214a, p. 108.
[1150] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 8.
[1151] Zamora Calvo (ed.), "Introducción". En: Platón, *Timeo*, pp. 54-5.
[1152] Cruz, "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz", *Obras completas (Vol. IV). Comedias, sainetes y prosa*, pp. 459-60.

indefectible *concavidad* que los vuelve útiles para su propósito. En la línea del capítulo II de esta tesis sobre "el vaso y la casa", el "vacío" es descubierto *prima facie*, fenomenológicamente hablando, en la experiencia fáctica de la vida (*material*), y para el *trabajador*, o bien en una *casa* o bien en la *cocina*. Más allá del "movimiento" y la "rarefacción" en general, el rechazo del "vacío" por parte de Aristóteles es *impracticable para un cocinero* –y, en particular, para *una cocinera*. No es más que un brindis al sol de un Filósofo, pues la cocina –como la escultura, y tantas otras artes– es una *danza* entre lo "lleno" y lo "vacío", y se volvería completamente impracticable sin estos términos, ya que inevitablemente consiste en hervir, enfriar, recoger, guardar y transportar –acciones todas que se vuelven imposibles sin postular un "vacío". Frente a este hecho, el Filósofo griego, *aristos* y *oligos*, situado en lo más alto y en la cúspide de ese *domus* (la "familia") que es también un *dominium* –y cuya *scala naturae* es: *pater familias* > mujer > niño > esclavo > animal > planta[1153]– tiene dos opciones: la primera consiste en reconocer que la palabra "vacío" se usa efectivamente como una "forma de hablar" (ἔνδοξον) en el lenguaje ordinario y cotidiano del pueblo llano, pero rechazar que esta tenga ningún lugar en la "realidad efectiva" (*Wirklichkeit*) –"pues todo está lleno de aire", etc.[1154]–, desproveyendo así la *experiencia fácticamente vivida* por parte de la gente común –principalmente, *constructores* y *cocineros*– de cualquier asentamiento en el "ser" *de lo que hacen*. La otra opción sería recorrer el camino inverso, e intentar acomodar los "primeros principios" de la *Física* con la *experiencia* de la gente, tal y como es *fácticamente vivida*. Este otro camino fue el que emprendió Sor Juana Inés de la Cruz, cuando dijo, "y creo que os causará risa; pero, señora, ¿qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?"[1155]. No es la primera vez que nos encontramos el rechazo al "vacío" intrínsecamente ligado a la exclusión de experiencias *tradicionalmente asociadas* a las "mujeres" –y a los esclavos, trabajadores, y al *pueblo* en general. Ni tampoco será la última. Que la democracia ateniense fuera justamente una experiencia, detestada tanto por Platón como por Aristóteles, en la que "cualquier *cocinero* podía gobernar", es una idea que extraemos de C.L.R. James[1156]. Sin embargo, a pesar de que el Estagirita no eligiera este *otro* camino, no se puede negar

[1153] Bottici, *Manifiesto anarcafeminista*, p. 54.

[1154] En *De generatione et corruptione*, por ejemplo, el Estagirita se muestra claramente favorable a aceptar el ἔνδοξον de que el "vacío" *existe* "de algún modo", siempre y cuando sea considerado como una mera "forma de hablar", y entendido como *un lugar ocupado por un cuerpo no perceptible*: "si la materia posee existencia separada, o no ocupará ningún espacio (como en el caso de un punto), o será un vacío, un cuerpo no perceptible" (Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, 320b, p. 31).

[1155] *Op. Cit.* La carta entera no tiene desperdicio. Fue escrita como contestación a la crítica del obispo de Puebla, Manuel Fernández de santa Cruz, por su "Carta antenagórica", y en la cual reivindicaba el derecho de las mujeres a la educación. Una verdadera precursora del feminismo, que empieza así: Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? Veo que un huevo se une y fríe en la manteca o aceite y, por contrario, se despedaza en el almíbar; ver que para que el azúcar se conserve fluida basta echarle una muy mínima parte de agua en que haya estado membrillo u otra fruta agria; ver que la yema y clara de un mismo huevo son tan contrarias, que en los unos, que sirven para el azúcar, sirve cada una de por sí y juntos no" (ibid.).

[1156] James, "Every Cook Can Govern", *A New Notion*.

que su exclusión del concepto de "vacío" de entre los "primeros principios" de la *Física* no estuviera bien fundamentada racionalmente, planteando alternativas plausibles con la distinción potencia/actualización o con la "teoría del corrimiento", y representa sin lugar a dudas el mayor desafío al que se tendrá que enfrentar la historia de nuestro tema por los dos milenios que vendrán. Nosotros creemos haber expuesto suficientemente donde están las fallas en cada uno de los puntos de dicha argumentación –ya sean estas históricas, meta-físicas o físicas–, pero el valor de esta refutación (que ahora concluye hacia el final del cap. 9) es indudable e incalculable:

> Pues bien, es evidente por lo dicho que no existe un vacío separado (ἀποκεκριμένον κενὸν) ni en términos absolutos (ἁπλῶς) ni en lo raro (μανῷ), ni tampoco en potencia (δυνάμει) –a menos que uno quiera llamar, en general, 'vacío' a la causa (αἴτιον) de que algo se mueva (φέρεσθαι). En este caso la materia (ὕλη) de lo pesado (βαρέος) y lo ligero (κούφου), en cuanto tal, sería el vacío (κενὸν), pues lo denso (πυκνὸν) y lo raro (μανὸν) son en virtud de esta oposición (ἐναντίωσιν) agentes de movimiento local (φορᾶς ποιητικά); mas en virtud de su dureza (σκληρὸν) y blandura (μαλακὸν) son agentes de afección (τάθους) o falta de afección (ἀπαθείας) y, por tanto, más de cambio cualitativo (ἑτεροιώσεως) que de movimiento local (φορᾶς). Conque sobre el vacío (κενοῦ) quede así delimitado (διωρίσθω) en qué sentido existe y en qué sentido no (πῶς ἔστι καὶ πῶς οὐκ ἔστι)[1157].

Este podría ser el fin de la cuestión… pero aun no. Como ya hemos dicho alguna vez, *leer* un texto de filosofía es parecido a caminar por encima de un lago congelado: el agua perece estar helada hasta el punto de sostenerse, hasta que el suelo debajo de los pies empieza a hacer *crac*. De esta manera, por ejemplo, se desparramó todo el idealismo alemán, con Fichte a la cabeza, fruto de una nota a pie de página en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en la que Kant introducía una contradicción en su edificio que tocaba de muerte a todo su "sistema". Por cierto, esta nota B161 de la *KrV* tenía que ver, justamente, con el "espacio", y Kant abría allí un abismo al reconocer que este podía no ser tan solo una "forma de la intuición", sino quizás también una "intuición formal", un objeto para la conciencia que, en tanto que tal, podía estar entonces sujeto a las categorías y a la Historia… etc.[1158] De aquí a Hegel hay tan solo un paso. De forma análoga, si Aristóteles *solo* hubiera hablado del "vacío" en los caps. 6-9 del libro IV de la *Física* que acabamos de exponer, todo hubiera quedado (más o menos) *atado y bien atado*. Si allí el Estagirita rechazaba la existencia del "vacío", como acabamos de ver, sobre la base de que no podría haber una extensión tridimensional (*separada* y *divisible*) que no fuera, o bien un "cuerpo", o bien un "lugar"; en las *Categorías* (o *Praedicamenta*), en cambio, ahora juntaba estos dos últimos: "el lugar es, igualmente, de las cosas continuas: en efecto, las partes del cuerpo, que coinciden en un límite común, ocupan un

[1157] Aristóteles, *Física*, IV.9, 218a, p. 120.
[1158] Kant, "Deducción transcendental del uso empírico universalmente posible de los conceptos del entendimiento", *Crítica de la razón pura*, B161, p. 158, n. 143.

cierto lugar; así, pues, también las partes del lugar que ocupa cada una de las partes del cuerpo coinciden en el mismo límite en que lo hacen las partes del cuerpo; así que también el lugar será continuo: en efecto, sus partes coinciden en un límite común"[1159]. A Grant no se le escapa esta contradicción que permitirá mantener la tenue y tímida posibilidad abierta de la existencia de un "vacío" (*separado* y *divisible*) a lo largo de toda la escolástica medieval, a pesar del castillo bien armado con fortificaciones que Aristóteles había construido en la *Física*.

> Throughout the Middle Ages, the three-dimensional void space rejected by Aristotle as a candidate for place was regularly described as the 'common' or 'vulgar' opinion. Not only did Aristotle himself suggest this in the *Physics* but ironically, the characterization of three-dimensional void space as common or vulgar was invoked in the Middle Ages in order to save Aristotle from the charge that he himself had advocated the rejected opinion. For it was generally acknowledged that in the *Categories* or *Predicamenta* as it was known in the Middle Ages, Aristotle had actually assigned the properties of tridimensionality and divisibility to place and body. According to one scholastic interpretation, Aristotle was believed to have declared in the *Predicamenta* that 'as are the dimensions of a body so are the dimensions of its place and conversely; and that the parts of a body are joined (*copulantur*) to the parts of its place'. No exegesis, however subtle, could explicate the passage in the *Predicamenta* as suggestive of place as a two-dimensional surface, the position upheld by Aristotle in the *Physics* and known to be his true opinion. The dilemma was resolved by appeal to Averroes, who, in his *Commentary on the Metaphysics* explained that in the *Predicamenta* Aristotle had frequently described common, or vulgar, opinions, whereas he sought to determine the truth in other parts of philosophy. From this it followed that Aristotle's genuine opinion on place was to be found in the *Physics* and not the *Predicamenta*[1160].

e) El rechazo del vacío extracósmico: "no hay espacio, ni vacío, ni tiempo fuera del cielo"

No nos hemos cansado de repetir, con Parménides en III.4, que la prohibición registra tanto como repudia o, con el *Sofista* de Platón en III.4.d, que la negación revela tanto como encubre. Así, hemos aprendido aspectos fundamentales del "vacío" con cada una de una de sus renegaciones: Parménides, Empédocles, Anaxágoras, Meliso, Platón y, ahora, Aristóteles. Como si se tratara de una dialéctica hegeliana, estos elementos descubiertos *via negativa* son después integrados incluso por parte de los vacuistas que pretenden defender afirmativamente el "vacío", dando lugar a "síntesis" (*Aufhebung*) cada vez más altas. Así, si la vinculación entre el "lugar" y el "vacío" que tiene lugar en el rechazo de este último en el libro IV de la *Física* será incorporado por los atomistas Epicuro y Lucrecio, el rechazo del "vacío extracósmico" que sucede en *De Caelo* será integrado por los estoicos Crisipo y Cleómedes. Y es que, aunque el Estagirita fuera un filósofo sumamente coherente a lo ancho y largo de toda su obra, se puede encontrar una sutil, ligera e interesante

[1159] Aristóteles, "Categorías", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. I)*, 5a, p. 34.
[1160] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 9.

diferencia en la manera de definir el "vacío" entre estos dos libros[1161]. Y es que, si en la *Física* prima, como acabamos de ver, el aspecto *negativo*, definiendo el "vacío" como un "lugar *privado* de cuerpo" (τόπος ἐστερημένος σώματος); en *De Caelo*, por el contrario, primará el aspecto *positivo*, definiéndolo a su vez como "aquello en lo que no hay ningún cuerpo, *pero puede llegar a haberlo*"[1162]. De la mano de Grant, entonces, llamaremos a una, la definición *negativa* del "vacío" (que prioriza el concepto de "privación"), y a la otra, *positiva* (que privilegia en cambio el de "ser-en-potencia").

> In the Middle Ages, it was commonly assumed that if vacuum existed, its definition would be that given by Aristotle in *De caelo*, where it is described as "that in which the presence of body, though not actual, is posible". Elsewhere Aristotle explained that "the void is thought to be a place with nothing in it" because "people take what exists to be body, and hold that while every body is in place, void is place in which there is no body, so that where there is no body, there must be void." But we have already seen that for Aristotle void was nonexistent, or a privation of being. He had argued that if void existed, it would be something –that is, a place without body but capable of receiving body. Convinced, however, for a variety of reasons that it did not exist, he described it as nonexistent, or a privation of being. Despite the denial of existence, Aristotle had, in medieval terms, formulated the accepted *quid nominis* or definition, of vacuum. Thus did Aristotle define vacuum in positive terms but conclude that it was a privation, or nonexistent entity. During the Middle Ages his approach was often subsumed under a twofold conception of vacuum, one privative, the other positive[1163]

Anticipar es liderar. Y, como siempre, la sutil reformulación del "vacío" que acomete Aristóteles respecto de la *Física*, no ya como un lugar *simplemente* "privado" de cuerpo (*tout court*), sino redefinido ahora en *De Caelo* como un lugar donde un cuerpo es *por lo menos* "posible", es una reformulación sesgada e interesada que preve el rechazo que tendrá lugar más adelante del "vacío" *extracósmico*. Es importante, por tanto, no confundir los dos: el "vacío" *extracósmico* (al cual nos vamos a enfrentar ahora) y el *intracósmico* (ya sea *separado* o *intersticial*, que hemos analizado más arriba en el apartado anterior). Como apunta Nef: "il ne faut pas confondre le vide séparé et le vide extracosmique. Le vide séparé peut être intra-cosmique: il suffit qu'il soit séparé des corps (il

---

[1161] Sobre la superioridad de la *Física* sobre *De Caelo*, tanto explicativa como de tratamiento, tanto por parte del propio Estagirita, como de los comentadores escolásticos medievales, véase Grant: "Medieval concern for the various problems associated with the possibility of void space within the world was, as we have now seen both extensive and intensive. This is hardly surprising when it is realized that every commentator on Aristotle's *Physics* had to confront a variety of arguments against the possible existence of empty space. With regard to the possibility that a vacuum might exist beyond the boundaries of the cosmos, the situation was quite different. For although, as will be seen, Aristotle had occasion in *De caelo* to reject extracosmic space, he considered the matter only briefly, and scholastic commentators on *De caelo* rarely used Aristotle's discussion as a point of departure for further speculation. In fact, brief discussions on extracosmic void were just as likely to turn up in commentaries on the *Physics*. Although Aristotle's arguments for the rejection of extracosmic void were to play a central role, the probable reason why the subject of extracosmic void did not become a regularly discussed theme in the Aristotelian commentary literature is the theological nature of the problem as it emerged in the Middle Ages during the thirteenth century" (Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 103).

[1162] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.

[1163] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, pp. 9-10.

suffit d'imaginer une bulle de vide dans notre univers où aucun corps peut pénétrer, une petite vacuole éventuellement, le contraire d'un trou noire!"[1164]. Cerrar la puerta, por tanto, también al "vacío" *extracósmico* es fundamental para que todo cuadre y cierre en el "sistema" de Aristóteles, no solo por sus presupuestos *plenistas*, sino también acerca del "todo" y del "cosmos". Como señala R. de Echandía: "el universo aristotélico es un cosmos singular de extensión finita, dentro del cual no hay espacios vacíos, y fuera del cual no hay nada, ni tan siquiera un vacío. Este universo es único, pues es todo cuanto hay"[1165]. Es necesario, por tanto, barrar también esta puerta de salida, y negar incluso que pudiera haber *ni tan siquiera* un "vacío" (es decir, *un lugar donde no hay nada*) fuera del *cosmos*. Habiendo definido ya, por tanto, en *De Caelo*, el "vacío" en los términos que más le interesan, el Estagirita tiene ya la mitad de la batalla ganada, y está preparado para rechazar el "vacío" *extracósmico* mediante un cómodo silogismo. Partiendo del axioma de que habría un "vacío" donde *puede* haber un cuerpo (en potencia), aunque esté *privado* de él (en la actualidad), podemos deducir que no podría haber ningún vacío "más allá del cielo", pues tampoco podría haber ningún "cuerpo" (ni que fuera tan solo en potencia)[1166]. Q.E.D. Pero atención, según esta misma argumentación, tampoco podría haber ni "lugar" ni "tiempo" fuera del *cosmos*:

> Está claro, a la vez, que no existe lugar ni vacío ni tiempo fuera del cielo. Pues en todo lugar puede llegar a haber algún cuerpo; el vacío, por otro lado, dicen que es aquello en lo que no hay ningún cuerpo pero puede llegar a haberlo; y el tiempo es el número del movimiento: y no hay movimiento sin cuerpo natural. Ahora bien, se acaba de demostrar que fuera del cielo no existe ni puede generarse cuerpo alguno. Luego es evidente que fuera [del universo] no hay lugar ni vacío ni tiempo[1167]

Reformulado: tanto el "tiempo" como el "lugar" y el "vacío" son conceptos que dependen y descansan sobre la *posibilidad* de un "cuerpo"; *ergo*, donde no puede existir este (ni tan siquiera *en potencia*), tampoco pueden existir aquellos (en la *realidad efectiva*). En este preciso momento, ha llegado la hora de rescatar un argumento que, aunque fundamental, dejamos enterrado en III.4.h bajo la promesa de recuperarlo ahora. Nos preguntábamos entonces, junto a Kirk, Raven y

---

[1164] Nef, *La force du vide*, p. 105.

[1165] Aristóteles, *Física* (Gredos), IV.6, p. 245, n. 72.

[1166] Sorensen reconstruye el argumento de forma análoga a nuestro silogismo, pero llevándolo un paso más allá, hasta la cuestión sobre la supuesta *ubicación* de Dios en el *cosmos*, que tanto nos va a interesar en el siguiente capítulo sobre la mística medieval cristiana: "if there is a void, it is a space that lacks an actual body but which could be occupied by a body. However, no body can exist beyond the heavens. Therefore, there is no void space there. We live in a finite, spherical universe beyond which there is "neither place, nor void, nor time". Despite Aristotle's judgment of impossibility, the extracosmic void became a sanctuary for those who wished to answer "Where is God?" To answer "nowhere" smacks of atheism. To answer "everywhere" also smacks of atheism. For there is no contrast between God and Nature. However, if God were in any local place, he would be limited. Is there any place for God? Yes, if God is in the cosmic void, he encompasses the world without being part of it" (Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 147).

[1167] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.

Schofield, a propósito de la "esfera" (σφαῖρος) bien "redonda" (εὐκύκλου) de Parménides, si: "¿no debe existir un espacio real vacío más allá de los límites de la esfera, si tienen que desempeñar la función de límites?"[1168]. También para Aristóteles el "todo-uno" del *cosmos pleno* tiene una forma "esférica"[1169], y por lo tanto vemos resucitar el mismo problema que el eleático: no puede haber *nada* fuera del universo, pues el "universo" es *todo lo que-es*, y por tanto no puede haber "nada" (*simpliciter*) más allá de él. Este problema lógico no será resuelto de una vez por todas hasta los estoicos Crisipo y Cléomedes, como veremos en III.13, mediante el "argumento de la mano", un argumento a la vez tan simple como certero. Pues, a veces, *la "verdad" es simple*. Como lo reformula acertadamente Ribas: "destaquemos nuevamente el rechazo aristotélico al vacío extracósmico. Aunque su modelo cosmológico se atiene a un cosmos esférico y limitado, no cabe imaginarlo como una especie de bola plena en medio de un espacio infinito y vacío. Para Aristóteles no cabe siquiera la pregunta por lo exterior al mundo, ni por el vacío en ese exterior. La posición opuesta, o sea la admisión del vacío extracósmico, será defendida por los estoicos"[1170]. Como nota final, vale la pena anticipar de cara al capítulo siguiente sobre la Edad Media que, como en el caso de los atomistas (pero aquí de forma invertida), el destino del vacío está indisociablemente unido a la pluralidad de mundos. En *De caelo*, Aristóteles niega ambos, como sucederá en la Condenación de 1277. El vínculo entre el Estagirita y a escolástica cristiana nos lo ofrece, como siempre, Grant:

> In the course of rejecting the existence of a plurality of worlds in *De caelo*, Aristotle declared categorically that "neither place, nor void, nor time" can exist "outside the heaven." He had earlier argued that no bodily mass could come into being beyond the heavens, or outermost circumference of the universe, and inferred from this that neither place nor vacuum could exist there because "in every place a body can be present" (no body, therefore no place) and because "void is said to be that in which the presence of body, though not actual, is possible" (no possibility of body, therefore no vacuum). Aristotle concluded that absolutely nothing existed beyond the universe, a nothing that was best characterized as a privation. His denial of extracosmic existence to place, void, time, and body was frequently repeated. Special reliance was placed upon the necessary connection between body and void. By definition, vacuum was conceived as a place devoid of body but capable of receiving it. It was usually concluded that the existence of a vacuum would be impossible if no body could possibly occupy it. The existence of extracosmic void was thus inextricably linked with the occupation of it by a body. Rejection of extracosmic void was often made to depend on the

[1168] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, p. 336, n190.
[1169] "Puesto que es manifiesto y admitido que el universo gira en círculo, y puesto que se ha demostrado que fuera del último orbe no hay vacío ni lugar, también por esta [razón] ha de ser necesariamente esférico. Pues lo poliédrico, al trasladarse en círculo, no ocupa nunca el mismo espacio, sino que donde antes había cuerpo ahora no lo habrá, y donde ahora no lo hay lo habrá nuevamente, a causa de la posición alternante de los ángulos. Algo semejante ocurriría tratándose de cualquier otra figura que no tuviera iguales las líneas procedentes del centro, v. g.: una figura lenticular u ovoidal: pues en todas ellas resultará haber lugar y vacío fuera de la [órbita de] traslación, por no ocupar el todo siempre el mismo espacio" (Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, II.4, 287a, pp. 119-20).
[1170] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 12.

> impossibility of any body existing beyond the world. Without the possibility of occupation by a body, the existence of vacuum beyond the world was deemed impossible[1171]

Quedémonos con esta última caracterización del "vacío" como una "nada", y esta, a su vez, como una "privación", pues esta triangulación confirma definitivamente el punto que para nosotros ha sido el más importante en esta sección del rechazo de Aristóteles al concepto de "vacío", y que apunta a su posterior aceptación después. Hemos visto como el Estagirita toma prestado de la "opinión popular" (ἔνδοξον) que el vacío es "un lugar privado *de cuerpo*" (τὸπος ἐστερημένος σώματος), y con ello asienta la "definición vulgar" o *negativa* del vacío para los dos milenios que vendrán. El quid de la cuestión es que, para Aristóteles, el hecho que algo sea una "privación" significa que *no existe*, mientras que, para nosotros, para decirlo rápidamente, no implica que no lo "haya" –en los términos en los que hemos definido el *es gibt* o el *il y a* en la tabla III.11.c. Toda la discusión durante los próximos dos mil años girará en torno a este punto crucial: si puede "haber" algo que, estricta y propiamente hablando, "no es", o si, por el contrario, el hecho de que *no exista (un cuerpo)* no implica necesariamente que no *"haya" un "vacío"*.

[1171] Grant, *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, p. 105.

12) El "materialismo del encuentro" de los atomistas Epicuro y Lucrecio

Cuando la vida humana, ante los ojos [de los hombres] yace
vergonzosamente en la tierra, oprimida bajo el peso de la religión
la cual exhibía su cabeza desde las regiones celestes
presionando sobre los mortales con su horrible aspecto,
por primera vez un hombre de Grecia [Epicuro] se atrevió no solo a levantar en su contra
sus ojos mortales, sino también [fue] el primero en oponerse;
a éste, ni la fama de los dioses ni los rayos con su amenazante
rugido, ni el cielo lo detuvieron, sino que estimuló aún más
la enérgica virtud de su ánimo, para anhelar, en primer lugar, abrir
las estrechas cerraduras de las puertas de la naturaleza.
Por lo tanto, la vivida energía de su alma prevaleció y avanzó
más allá, lejos de las ardientes murallas del mundo
y penetró todo lo inconmensurable con su mente y su ánimo
desde donde, como vencedor, nos refiere qué cosa puede nacer,
qué cosa no puede; y, por último, en torno por qué razón
cada cosa tiene un poder finito y un límite que está profundamente fijado.
Por esto la religión, sometida a nuestros pies, una vez más
es derrotada y la victoria nos iguala con el cielo.

Lucrecio, *De rerum natura*[1172]

Si les atomes d'Épicure qui tombent en une pluie parallèle dans le vide, se *rencontrent*, c'est alors pour bien faire reconnaître, dans la déviation que produit le *clinamen*, l'existence de la liberté humaine dans le monde même de la nécessité

Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre"[1173]

Première question, question préliminaire et comme jetée sur le seuil: pourquoi ce mouvement de haut en bas? (…) Ce mouvement vers le bas, qu'il s'agisse de jet ou de chute?

Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes"[1174]

Le *clinamen* est la determination originelle de la direction du mouvement de l'atome. Il est une sorte de *conatus*: une différentielle de la matière, et par là-même une différentielle de la pensée.

Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*[1175]

[1172] Lucrecio, "Elogio a Epicuro", *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas,* I.62-70, pp. 133-5.
[1173] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 540.
[1174] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 8.
[1175] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 311.

Como ya señalamos cuando comenzábamos nuestra sección sobre Aristóteles en III.12, todo gran acontecimiento en la historia tiene que suceder *dos veces*. Se nos olvidó añadir que esto no quiere decir que suceda *tan solo* dos veces, sino –como hubieran agregado seguramente los pitagóricos–, *múltiples de dos*: 2, 4, 6, 8… en un número *par infinito*. Así, los atomistas Epicuro y Lucrecio seguirán los pasos de Leucipo y Demócrito, de la misma manera que Aristóteles representa la *doble repetición* tanto de la *prohibición* del "vacío" por parte de Parménides, como de su *separación* de la cuestión del "no-ser" por Platón. Sin embargo, la repetición más importante que van a encumbrar Epicuro y Lucrecio para la historia de la filosofía va a ser también la más *latente, velada e implícita* de todas. No va a ser tan relevante para la historia de nuestro tema que, como buenos *vacuistas*, siguieran a sus ancestros atomistas antiguos Leucipo y Demócrito en la *afirmación* de la *existencia* del "vacío", sino que, al hacerlo, *se colara –casi subrepticiamente–* la concepción que de él desarrolló Aristóteles (un aparente *plenista*), y que lo asimilaba al "espacio". De esta manera, que la existencia del "vacío" sea *rechazada o no* es, hasta cierto punto, irrelevante para el *desarrollo del concepto* que estamos dibujando. No hace falta que nos pongamos husserlianos para aceptar que tanto el ateo como el creyente pueden discutir largas horas sobre *qué es el objeto* de "Dios" haciendo una "reducción transcendental" que pone por un momento "en suspenso" o "entre paréntesis" su *existencia*. Así como Heidegger lee un *ocultamiento del ser en el ente* en este mismo tránsito helénico que ahora estamos tratando, nosotros también veremos como hay ahora un *encubrimiento del "vacío" como "espacio"*, y una simultánea *renegación del "no-ser"*. Dicho *enmascaramiento del vacío consigo mismo* ya fue preparado por Aristóteles (un *plenista*) al rechazar su existencia, pero esto pudo tratarse de un acontecimiento contingente o fortuito. En cambio, cuando ocurre por segunda vez, incluso por parte de dos *vacuistas* como Epicuro y Lucrecio, se sancionará la realidad efectiva del evento para los dos milenios que vendrán. *Si el vacío existiera (puesto en suspensión o entre paréntesis) sería asimilable al "espacio vacío"*. No obstante, como sabemos gracias a Deleuze, esta tesis sería mucho más corta, y no haría falta detenerse en cada "figura de la conciencia" *singular*, si cada repetición fuera una repetición de *lo igual*, y no de una *diferencia*. Y, por tanto, ahora tendremos que adentrarnos en la diferencia singular (o *clinamen*) que la repetición del *ocultamiento del "vacío" como "espacio"* por parte de Epicuro y Lucrecio estabilizarán para la historia de la meta-*física* occidental.

a) Un filtro amoroso contra el Caos de la religión

Lo único que nos ha quedado sobre la vida de Lucrecio es una breve nota que nos ha dejado San Jerónimo (c. 340–420), padre de la Iglesia –quien, seguramente, a su vez, la tomó de Suetonio–, en la entrada correspondiente al año 94 a.C. del *Chronicon* de Eusebio: "nace Tito

Lucrecio, poeta. Después de que un filtro amoroso le hubiese vuelto loco, y hubiese escrito en los intervalos de la locura varios libros que Cicerón revisó, se quitó la vida por su propia mano a los 44 años"[1176]. Aunque los datos que proporciona nos orientan más o menos acertadamente sobre lo que debió de ser su vida (94-51 a.C.), seríamos muy ingenuos si nos creyésemos a pies juntillas los otros elementos que suministra, tanto lo del "filtro amoroso" como lo de su supuesto suicidio. Sin duda, la insinuación de una perturbación mental se trata de una calumnia diseñada por los padres de la Iglesia para borrar cualquier atisbo de influencia e importancia del atomismo antiguo (*ateo* y *hedonista*) durante la Época Oscura cristiana. El profundo desprecio que nos suscitan dichas difamaciones religiosas concuerda con la fantasía que una vez expresó Deleuze, de que "sueño con hacer una nota para la Academia de Ciencias Morales en la que demuestre que el libro de Lucrecio no *puede* finalizar con la descripción de la peste, que eso es una invención, una falsificación de los cristianos, deseosos de mostrar que un pensador maléfico *debe* acabar en la angustia y el terror"[1177]. Así, el redescubrimiento del bello y largo poema *De rerum natura* se lo debemos a Poggio Bracciolini, quien en 1417 lo puso en circulación en el Renacimiento, llegando incluso a las manos de Ficino, Maquiavelo y Bruno[1178]. También la *Primavera* de Botticcelli está directamente inspirada por el "himno a Venus" con el que abre *De rerum natura*, diosa que a su vez representa tanto al ἡδονή ("placer") epicúreo como a la madre de Eneas (Roma), y cuya "miel de las Musas" no es más utilizada que como un ornamento retórico para suavizar la *fría y atea realidad*:

> Como yo ahora, puesto que esta doctrina me parece, en general, que es más amarga (*tristior*) para quienes no fue absorbida, y porque el común de la gente aborrece de esta echándose atrás, quise

[1176] Citado en: Greenblatt, "Presentación" y Valentí Fiol, "Introducción". En: Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza* (Acantilado), pp. 7, 17.

[1177] Deleuze y Parnet, *Diálogos*, p. 20. Sin duda sorprende que en este curioso poema dedicado a Memmio que representa *De rerum natura* la primera parte esté dedicada a la *Physika* (I-II), la segunda a *De anima* (III-IV), la tercera a la Astronomía (V-VI), y luego aparezca como conclusión una parte que versa sobre la "peste de Atenas". Una reinterpretación positiva, en cambio, de este final pestiliente en *De rerum natura*, como consecuente con la estructura general de la obra, que va "desde el cuerpo hasta el vacío", nos la ofrece Porter: "Books 5 and 6, apparently organized around ideas of prodigious earthly and cosmic marvels, are governed by a far subtler subtext. They are in fact about the porosity and voiding of sensible matter, and they are ultimately about void as the absence (or unintelligibility) of matter itself. Hence the theme of book 5, the perishability of matter, its reducibility to nonsense (inanity). And hence, too, the extraordinary density, which I have never seen commented on, of terms for emptiness in book 6: *cava, cavernae, speluncae, vacuum, vacefit, inanis, fauces, caulae, foramina, barathrum*, etc. (…) the actual structure of Lucretius' poem passes from Atomology to World is to misdescribe the poem in a most basic way. Rather, that structure describes a large-scale, macrocosmic trajectory that repeats the poem's innermost, and most sublime, dialectic –namely, the passage from Body to Void– with the ethical response of Humankind at its troubled and ever-present center" (Porter, "Lucretius and the Poetics of Void". En: Monet, *Le jardin romain: Épicurisme et poésie à Rome, Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, pp. 13, 30).

[1178] No sin las muchas distorsiones que inevitablemente implican la censura: "el gran filósofo del siglo XV Marsilio Ficino empezó a escribir un comentario, que acabó quemado, claramente alarmado por el territorio peligroso al que le llevaba. Maquiavelo, que hizo laboriosamente una copia de todo el poema, tuvo la prudencia de no mencionar a Lucrecio por el nombre. El hereje Giordano Bruno no fue tan prudente. Profesaba ideas del universo que estaban estrechamente relacionadas con las que había encontrado en *De rerum natura*, por lo que fue denunciado a la Inquisición, detenido y, tras años de cárcel e interrogatorio implacable, quemado en la hoguera en el Campo dei Fiori de Roma en 1600" (Greenblatt, "Presentación", *De rerum natura. De la naturaleza* (Acantilado), p. 13).

> exponer para ti en un poema de suave elocuencia, propio de las Piérides, nuestro pensamiento y, en cierta manera, impregnarlo con la dulce miel de las Musas (*musaeo dulci contingere melle*), si, por casualidad, pudiera retener tu ánimo con tal razonamiento en nuestros versos acerca de qué consta su adornada figura, mientras percibes la completa naturaleza de las cosas (*perspicis omnem naturam rerum qua constet compta figura*)[1179]

Como estamos viendo ya de momento, la inversión de la historia de la metafísica occidental que estamos intentando acometer con el concepto de "vacío", así como el simultáneo levantamiento de la "corriente subterránea" del "materialismo del encuentro", conduce a privilegiar todo lo que hasta ahora ha sido enterrado (así como a des-valorizar todo lo que hasta ahora ha sido "oficial"), y de esta manera a mostrar que *la historia podría haber sido bien distinta*. Ya desde el inicio, había un Demócrito "que Ríe" frente a un Heráclito "Oscuro" o "Llorón", y había un *desvío* hacia los deleites del Jardín de Epicuro y el *De rerum natura* de Lucrecio, frente a la carretera "oficial" de la lógica *sacrificial* de la Época Oscura cristiana. Lucrecio: "¿acaso no ves que la naturaleza no demanda para sí ninguna otra cosa, sino que el dolor se aleje, separado del cuerpo (*corpore seiunctus dolor ábsit*), que disfrute en su mente de una sensación agradable, distanciado de la preocupación y el miedo (*mente fruatur iucunduo sensu cura semota metuque*)?"[1180] En esta sección nos toca, en particular, explicar cómo el "vacío" pasó de ser originalmente entendido como "no-ser" por parte del "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, a ser reinterpretado como "*espacio* vacío" por el "materialismo del encuentro". Por esta razón, aunque no debemos olvidar que más de tres siglos separan al griego Epicuro (s. IV-III a.C.) del romano Lucrecio (s. I. a.C), en esta sección los vamos a tratar juntos, pues, como el elogioso epígrafe del discípulo al maestro atestigua, uno siguió al otro en casi todo lo que respecta a la naturaleza, la amistad y el placer. Sea cierta o no la historia de San Jerónimo, *se non è vera, è ben trovata*, y por esto ahora también vamos a *bebernos un filtro amoroso* que nos cure de todo el ocultismo y la superstición religiosos. Como señala Lucrecio al principio de su poema, esta no es ninguna "ciencia impía" (*impia rationis*) ni "camino sacrílego" (*uiamque sceleris*), sino que se trata simplemente de liberarnos de la *angustia* tanto hacia el *Infierno* como hacia la *muerte*[1181].

Mucho más, por suerte, es lo que sabemos de la vida de Epicuro, aunque en ella se traslucen idénticos combates y calumnias frente a la religión de la época. En la gran recopilación biográfica de las *Vidas de los filósofos ilustres* de la Antigüedad, Diógenes Laercio muestra una clara predilección

[1179] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas* (Las Cuarenta), I.945-50, p. 213.
[1180] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas* (Las Cuarenta), II.16-9, pp. 231-3.
[1181] Lucrecio, *De rerum natura. De la naturaleza* (Acantilado), I.80-115, pp. 83-5. Véase también: "las supersticiones aterradas por este espectáculo huyan empavorecidas de tu espíritu, y el temor de la muerte (*mortisque timores*) abandone tu pecho y lo deje vacío (*uacuum*) y libre de cuidado" (ibid. II.44-6, p. 161).

por la "insuperable buena disposición" que Epicuro sentía hacia su patria, amigos y discípulos[1182]. Por esta razón parece defenderlo frente a la innumerable lista de calumnias que sufrió por parte de los estoicos Posidonio, Nicolao, Soción, Dionisio de Halicarnaso y Diotimo –este último, quien le odiaba y se hizo pasar por él en cincuenta cartas escandalosas. Así, por ejemplo, cuentan de Epicuro que prostituyó a uno de sus hermanos[1183]. También "Epicteto le califica de pornógrafo y lo insulta al máximo", y Timócrates, en *Delicias*, cuenta que "Epicuro vomitaba dos veces al día a causa de sus excesos"[1184] –muy lejos de la supuesta "moderación" (φρόνησις) en el *placer* que teóricamente promulgaba. Por esto Diógenes Laercio *se inclina* más bien hacia el sosegado juicio de Diocles, quien, "en el tercer libro de su *Breviario* dice que allí llevaban un régimen de vida muy frugal y sencillísimo. Pues se contentaban, dice, con un cuartillo de vino, pero su bebida de siempre era el agua (…). Él mismo afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo. Así dice: 'Envíame una tarrina de queso, para que pueda, cuando me apetezca, darme un festín'. Tal era el hombre que establecía como principio que el placer era el fin de la vida"[1185]. La distancia que existe entre la moderada benevolencia de Diocles y las injuriosas calumnias de Timócrates parece también coincidir con la distancia que existe entre *la realidad y la ficción* –incluso más allá del sobrio juicio de Diógenes Laercio. Pero es que las calumnias de Timócrates no se detuvieron aquí, y añadió que Epicuro era un gran insultador que, movido por unas grandes dotes de irritabilidad y resentimiento:

> Calificaba [a Nausífanes, quien le reveló la doctrina del átomo en la ciudad de Teos] de 'molusco', 'iletrado', 'analfabeto', 'engatusador' y 'prostituta'. A los platónicos los llamaba 'aduladores de Dionisio', y al mismo Platón, 'el áureo', y a Aristóteles, 'un disipado, que tras haber devorado la hacienda paterna se enroló en el ejército y vendía drogas'. A Protágoras 'portador de bultos', y 'escribiente de Demócrito', y 'maestro de aldea'. A Heráclito 'revolvedor', a Demócrito 'lerócrito', a Antidoro 'Sannidoro', a los de Cícico 'enemigos de Grecia', a los dialécticos 'roídos de envidia', y a Pirrón 'ignorante e inculto'.

Como se puede ver en el penúltimo insulto –el cual, por cierto, alguien como Deleuze consideraría *acertado*–, todas estas calumnias hacia los epicúreos se deben sin duda a que, como ya avanzamos en III.7.g: "desdeñan la dialéctica como superflua, pues estiman que basta con que los físicos procedan de acuerdo con los nombres aplicados a las cosas"[1186]. Como ya hemos visto

[1182] "Pero estos (calumniadores) están locos. Pues para nuestro hombre hay suficientes testigos de su insuperable buena disposición para con todos, tanto su patria que le honró con veinte estatuas de bronce como sus amigos, tan numerosos que su cantidad no podría medirse ni por ciudades enteras, y sus discípulos todos que se sintieron retenidos por los encantos de su doctrina, como por unas sirenas" (Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.9, p. 514).
[1183] Ibid. X.3-4, p. 512.
[1184] Ibid. X.6, p. 513.
[1185] Ibid. X.11, p. 515.
[1186] Ibid. X.31, p. 524.

también en el caso de Lucrecio, las calumnias *ad hominem* constituirán una constante dirigida hacia los atomistas, pues sin duda su física prácticamente *atea* representa un desafío insoportable para el oscurantismo y la superstición religiosos. Siguiendo aun a Diógenes Laercio: "él mismo cuenta que abordó la filosofía a la edad de catorce años. Y Apolodoro el epicúreo relata en el primer libro de su *Vida de Epicuro* que accedió a la filosofía por despecho hacia los maestros de escuela, porque no habían podido explicarle el sentido de 'caos' en Hesíodo. Pero Hermipo dice que él mismo fue maestro de escuela, mas luego al encontrarse con los libros de Demócrito se precipitó a la filosofía"[1187]. De esta historia son interesantes sus dos costados, tanto el aspecto *negativo* (contra la religión) como el *positivo* (a favor del atomismo). Y es que es sin duda revelador que fuera el rechazo a la inventada *Teogonía* de Hesíodo lo que lo lanzara a los brazos del *frío* "materialismo" de Demócrito, a la edad de 14 años. Como señala también Johnson a propósito de Lucrecio: "when Lucretius first encountered the idea of atomism, his world was shattered into tiny pieces left drifting endlessly through the void"[1188]. Pero es que resulta aun más sintomática la razón por la que sucedió este despertar crítico, pues ya vimos desde el principio, en III.2, la confusión que desde antaño ha rodeado al "Caos" (Χάος), y que lo ha asimilado (erróneamente) al "vacío". Sin embargo, aunque esta asociación sea *conceptualmente* falsa, Porter se deja llevar un tanto más *poéticamente* por ella, conduciéndole a la conclusión –arriesgada, aunque interesante– de que quizás incluso los atomistas estaban tan dominados por el *horror vacui* como por una *fascinación* por el "vacío".

> [Epicurus] He wanted to know what comes before Nothing. If nothing comes before Nothing, then the principle of *nihil e nihilo* will have been violated. There must be something and not nothing, and Hesiod's primordial Chaos. But what if nothing precedes chaos? And isn't chaos something? Epicurus appears to have felt that chaos (or whatever precedes it) is even more *vacuous* (more chaotic, unregulated, unlawful, and unpredictable) than the nothingness of atomistic void. Void cannot be Chaos. But as Sextus' sophistical refutation shows, there is room for ambiguity and confusion in the atomistic solution. Void is both not-being and a constituent of reality, real and not quite real. Its properties overlap with those of body and they don't. If void is a place that receives body, is this place a body or void (empty)? If it receives body, isn't the empty now full? If void can undergo change, is it not a body? But it cannot undergo change. So what is void? (…) The coherence of void is at stake, so much so that later critics would taunt Epicureanism with the charge that the void of atomism was the very Chaos that Epicurus had feared (*in Epicureum illud chaos decidunt [sc., inperiti et rudi], inane sine termino*). Void must be empty, but it cannot be nothing or chaos. It cannot be ἀληθῶς κενόν, to adapt a phrase from Aristotle. (…) Epicurean philosophy exists in good part in order to defend itself against the potentiality of blank chaos, whether of logic or of cosmological fact. Void, given a new philosophical place, is a distant reminder of this potentiality of incoherence. Epicureanism is motivated by a *horror vacui*. Motivated, but also drawn

[1187] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.2, pp. 511-2.
[1188] Johnson, *The Deleuze-Lucretius Encounter*, p. 2.

> towards. For one of the characteristics of atomism in general, and of Epicureanism in particular, is the way it trades on the ever-present threat of void. Even the prospect of infinite space emptied of all body –mere space with nothing in it– is enough to conjure up the old ontological tremors of void in some absolute sense. Unable to shake off this specter, Epicureanism is strangely drawn to the prospect of void as to a flame. [There is an] ambivalence towards void in Epicureanism (…). Void is a threatening concept and a rhetorical bludgeon, a source of philosophical argument and of never-ending anxiety. What follows will be about these twin facets of void in Epicureanism: the horror and fascination, or *horror* and *voluptas*, that are evoked, inseparably, by void[1189].

En esta introducción de un bello escrito de Porter sobre "Lucretius and the Poetics of Void" ya encontramos todas las ambivalencias y ambigüedades que nos vienen acompañando en esta tesis, y que no cesarán tampoco de hacerlo en esta sección: no solo el problema *conceptual* del "vacío" como *algo*, y a la vez como *nada*, sino también el problema más *afectivo* del *horror* que suscita, parejo con una enorme "fascinación" (*voluptas*). En cualquier caso, y para retomar el hilo con el que andábamos antes, tiene razón García Gual en su estudio introductorio que Epicuro representa una "excepción" a las *Vidas de los filósofos ilustres* de Laercio, pues solo él consigue que la sobriedad del biógrafo se desvíe hacia una "apología del filósofo"[1190]. Por esto defiende, por ejemplo, que "estos (calumniadores) están locos"[1191]. ¡Y qué suerte hemos tenido nosotros de que Diógenes Laercio se bebiera también este *filtro amoroso* de Epicuro! Pues este hizo que le dedicara por entero el libro X de sus *Vidas de los filósofos ilustres*, siendo el único caso en que transcribieron largos textos del biografiado, a saber: *Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceo, Epístola a Pítocles y las Máximas Capitales*. Y hemos tenido una enorme suerte porque estas *Cartas*, junto con las *Sentencias Vaticanas* (descubiertas en 1888), y algunos otros fragmentos, son los únicos textos íntegros que nos quedan del autor. Y sin duda esto es también una pena, ya que "fue Epicuro el más prolífico escritor, sobrepasando a todos por el número de sus libros. Pues existen alrededor de trescientos rollos de él. Y están escritos sin ninguna citación intercalada, sino que son las palabras de Epicuro"[1192]. Estos más de 300 rollos se solían clasificar en tres secciones distintas: *Canónica, Física y Ética*. De entre ellos, aparentemente había un título, *Acerca de los átomos y el vacío*, que nosotros daríamos un brazo para poder leer, pues sería de suma importancia para nuestro tema. Pero, en su defecto, en lo que

---

1189 Porter, "Lucretius and the Poetics of Void". En: Monet, *Le jardin romain: Épicurisme et poésie à Rome, Mélanges offerts à Mayotte Bollack*, pp. 2-5.

1190 "Sólo en un par de casos, excepcionalmente, subraya la relación directa entre la vida y las ideas del fundador de una escuela. Lo hace así con dos figuras ejemplares: con Pitágoras y con Epicuro. Y sólo en el caso de Epicuro ofrece textos de un interés fundamental, como son las *Cartas* y las *Máximas Capitales* del filósofo. (…) La biografía es informativa y formativa, pero nunca un reproche o un panegírico. (No es ni *épainos* ni *psógos*.) Con alguna excepción: en el caso de Epicuro, traza una clara apologia del filósofo. (…) El X trata por entero de Epicuro, y es el único en incluir largos textos del biografiado. (…) Este libro es, en efecto, nuestra fuente más importante para la filosofía epicúrea". (García Gual, "Introducción". En: Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, pp. 19, 21, 26).

1191 Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.9, p. 514.

1192 Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.26, p. 521.

sigue nos concentraremos en el principio de la *Carta a Heródoto*, ya que es el escrito donde más se trata su teoría *física* en general, y del "vacío" en particular.

b) ¿Vacío, lugar, espacio o sustancia intangible?

Al igual que ya vimos en una broma de Aristóteles, la primera vez que el "vacío" es mencionado en la *Carta a Heródoto* no tiene tanto que ver con la *física* sino, curiosamente, con el *lenguaje*. Y es que Epicuro, como si se tratara un policía analítico del s. XX, y al igual que se rebeló contra sus maestros de escuela porque no sabían definir el "Caos" (Χάος) en Hesíodo, nos emplaza a alejarnos de "significantes vacíos de significado" (κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν)[1193]. Sin embargo, en este caso una reflexión del *Epicuro* de García Gual nos permite ir aun más lejos que la broma de Aristóteles, o las incipientes reflexiones de Platón en el *Sofista* sobre las "palabras vacías de contenido":

> Es significativa la frecuencia con que en los escritos de Epicuro aparece el adjetivo *kenós*, 'vano, vacío', calificando a términos como 'deseo' (*epithymía*), 'opinión' (*doxa*) y 'expresiones' (*phonai*). Equivale, claro está, al adjetivo *pseudés*, 'falso', pero tiene una connotación especial: tras esos deseos, opiniones y palabras no hay nada real. La visión de lo desacertado como algo vacuo responde a esa concepción de la sociedad y de la cultura que ella segrega como una deformación encubridora de la realidad. La sociedad mistifica, en su retórica habitual, lo auténticamente natural y dificulta así el acceso del individuo a la felicidad[1194]

Obviamente, toda esta tesis tendrá que culminar con una reflexión sobre los "significantes vacíos" de Laclau. No obstante, es importante ir notando ya como el adjetivo "vacío" se añade a objetos *físicos* tanto como *lingüísticos, desde el principio, en la Antigüedad* –pues no solo está "vacío" el *Universo*, sino que también lo pueden estar las *palabras*. En realidad, Laclau no hará sino *invertir* un paradigma por lo que respecta a los "significantes vacíos" (dotándolos de una cierta *positividad*) que ya estaba presente en la filosofía desde el inicio (aunque tan solo *negativamente*). Pues toda la filosofía, en el fondo, está *constituida por miedo y en contraposición al "vacío" del lenguaje*. Como apunta García Gual, los adjetivos "vano" y "vacuo" están hermanados con el "vacío" y, aplicados al lenguaje, son sinónimos de ser *falsos*. Como tal, el lenguaje sobre todo re-presenta una *promesa*: un significante no es otra cosa, en realidad, que una *promesa de significado*. De esta manera, la filosofía tiene auténtico pánico, pavor e incluso *horror* ante la posibilidad, siempre presente e inerradicable, en realidad, de

[1193] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §37, p. 50. Todo el griego antiguo lo vamos a extraer del *locus classicus* de Usener: Epicuro, "Lettera a Erodoto", *Epicurea. Testi di Epciuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, pp. 61-119.
[1194] García Gual, *Epicuro*, p. 63.

que el lenguaje no cumpla con su promesa –que no devuelva su *cash-value*, como dirían los pragmatistas americanos. Desde este punto de vista, la filosofía se erige como el mayor garante, como una especie de policía que tiene que mantener que a cada palabra, a cada significante, le corresponda su significado –y no quede, por tanto, "vacía". Siguiendo con la analogía con la filosofía analítica que ya hemos insinuado un poco más arriba, una de las formas principales de asegurar esta correlación 1:1 es el empirismo –pues recordemos que "conceptos sin intuición están vacíos" (Kant). Y, así, el *proto-empirismo* de Epicuro se encuentra mucho más acentuado que el que ya tratamos en sus ancestros atomistas antiguos, Leucipo y Demócrito: pues "es menester comprobar toda cuestión por referencia a las sensaciones"[1195]. Sin embargo, como ya vimos en III.7.b-d, este supuesto *proto-empirismo* es sumamente problemático ya que, a pesar de ser siempre *declarado*, se suele empezar acto seguido con principios universales de corte racionalista como *ex nihilo nihil fit*:

> Por un lado, lo primero es que nada nace de lo que no existe (οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος), puesto que, si así fuera, cualquier cosa habría nacido de cualquier cosa, sin necesitar para nada semilla (σπερμάτων) alguna. Por otro lado, si las cosas que van desapareciendo (ἀφανιζόμενον) se consumieran pasando a lo que no existe (μὴ ὄν), entonces también todas (πάντα) las cosas (πράγματα) habrían perecido (ἀπωλώλει), al no existir (οὐκ ὄντων) las cosas en que disolverse (διελύετο). Y hay que dar por garantizado también que el universo (πᾶν) siempre fue tal como (τοιοῦτον οἷον) ahora (νῦν) es (ἐστι), y que siempre será así, puesto que no hay nada οὐθὲν en que transformarse (μεταβαλεῖ), pues fuera del universo no hay nada (παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθὲν ἐστιν) que, luego de introducirse en él, pudiera causar la mutación[1196]

Se sigue manteniendo inconmovible (*fundamentum inconcussum*) el principio eleático de que "nada nunca puede llegar a surgir de la nada", que ya descubrimos en el poema de Parménides en III.4.e y, después de asegurar la supuesta *primacía* de los "sentidos", se empieza acto seguido con el asentamiento de este principio de corte *racionalista*, de manera tan problemática y aparentemente contradictoria como ya vimos en el caso del "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito en III.7.b-d. También en el *De rerum natura* de Lucrecio se sigue en esto, como en todo lo demás, al maestro Epicuro, y se empieza asentando, como los dos "primeros principios", el hecho de que "las cosas no pueden crearse de la nada ni, de igual forma una vez creadas, reducirse a la nada" (*non posse creari de nilo neque item genitas ad nil reuocari*)[1197]. Como ya vimos en Parménides, no se trata

[1195] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §38, p. 50.
[1196] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §38-9, p. 51.
[1197] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.265-7, p. 151. Véase también: "a esto se agrega que la naturaleza contrariamente disuelve cada cosa en sus corpúsculos (*in sua corpora rursum dissoluat natura*) y no las reduce a la nada (*neque ad nilum interemat res*). (…) En consecuencia ninguna de las cosas puede volver a la nada (*haud igitur possunt ad nilum quaeque reurti*)" (ibid. I.215-6, I.237, pp. 149). A partir de aquí, vamos a utilizar siempre la traducción de Las Cuarenta de *De rerum natura*, y no la de Acantilado, tal y como hemos hecho algunas veces antes.

tanto de un argumento *sustancialista* por el cual no habría un *de lo que* "generarse" o un *hacia lo que* "corromperse", como un problema temporal sobre el *cuándo*[1198]. Como le hubiera gustado también a Epicuro, su discípulo Lucrecio asocia esta creencia en el "azar" con la superstición religiosa:

> A partir de aquí, para nosotros, en principio, a modo de exordio, se asumirá que jamás ninguna cosa se engendra de la nada por voluntad divina (*nulla rem e nilo gigni diuinitus umquam*). Por cierto, así el miedo paraliza a todos los mortales, ya que observan muchas cosas que acontecen en las tierras y en el cielo de cuyos resultados no pueden ver las causas por ninguna razón (*causas nulla ratione*), y piensan que ocurren por una potencia divina (*diuino numine*). Por estas razones, cuando hayamos visto que nada puede crearse a partir de la nada (*nil posse creari de nilo*), entonces examinaremos de allí con mayor rectitud lo que perseguimos: no solo de dónde cada cosa puede ser creada, sino también de qué modo cada una acontece sin la intervención de los dioses (*opera sine dioum*). Pues, si se originaran a partir de la nada (*de nilo fierent*), de todas las cosas, podría nacer cualquier especie (*ex omnibu' rebus omne genus nasci posset*), nada requeriría de semilla (*nil semine egeret*)[1199]

De esta manera, este proto-determinismo de las "semillas" (*semina*) reemplaza el "azar" de la "voluntad divina" (*diuino nomine*). Sin embargo, ¿de qué "semillas" está compuesto exactamente el "universo", para el atomismo? Como señala Marx en su *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, "los principios –átomos y vacío– son indiscutiblemente los mismos", aunque justamente el tema de su tesis doctoral sea acentuar las diferencias entre uno y otro tanto como sea posible en todo lo que atañe a la epistemología[1200]. Por esto, después de asentar la indiscutible *realidad* de los "cuerpos", Epicuro pasa a establecer la del "vacío", en el fragmento más sugerente, problemático e influyente con el que nos vamos a enfrentar: "por otro lado, si no existiera lo que denominamos vacío (κενὸν), espacio (χώραν) y realidades intangibles (ἀναφῆ φύσιν), los cuerpos

---

[1198] "Pero si se produjeran a partir de la nada (*quod si de nilo fierent*), se originarían repentinamente (*subito exorerentur*) en un espacio indeterminado (*incerto spatio*) y en extraños momentos del año, al comprobar que no habría ningún elemento primordial (*primordia*) que pudiera apartarse de una unión generadora en un tiempo inapropiado (*tempore iniquo*). Por otra parte, con el fin de que las cosas crecieran, no se requeriría de un espacio [de tiempo] para la unión de las semillas (*seminis ad coitum*), si pudieran crecer de la nada (*e nilo crescere possent*)" (Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.180-4, p. 145).

[1199] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.149-60, p. 143.

[1200] "Aunque se encuentren diametralmente opuestos en todo cuando concierne en general a la verdad, la certeza, el uso de la ciencia y la relación entre pensamiento y realidad" (Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, pp. 58-9). De hecho, el proyecto de Marx, en su tesis doctoral, es acentuar las diferencias entre Demócrito y Epicuro tanto como sea posible: "vemos, pues, a ambos hombres oponerse a cada paso. El uno es escéptico, el otro dogmático; el uno tiene al mundo sensible por apariencia subjetiva, el otro por manifestación objetiva. Aquel que tiene al mundo sensible por apariencia subjetiva se inclina a la ciencia empírica de la naturaleza y a los conocimientos positivos, y representa la inquietud de la observación que todo lo experimenta, que en todo aprende, que vaga por doquier. El otro, el que tiene al mundo que aparece por real, desprecia la empiria; en él toman cuerpo la serenidad del pensamiento satisfecho en sí mismo, la subsistencia independiente que crea su saber *ex principio interno*. Pero la contradicción aún va más allá. El escéptico y empírico, que tiene a la naturaleza sensible por apariencia subjetiva, la considera bajo el punto de vista de la necesidad, y busca explicar y comprender la existencia real de las cosas. El filósofo y dogmático, por contra, que tiene a la apariencia por real, ve por doquier únicamente azar, y su modo de explicación más bien se dirige a la superación de toda realidad objetiva de la naturaleza. Parece haber una cierta inversión en estas oposiciones" (ibid. pp. 68-9). Dichas diferencias no son solo epistemológicas, de hecho, sino que también remiten en algún punto importante a la física: "Demócrito recurre a la necesidad y Epicuro al azar"

(σώματα) no tendrían lugar (τόπος) alguno donde estar ni tampoco por donde moverse (ἐκινεῖτο), precisamente como es claro que se mueven. Pero fuera de estas realidades no hay nada"[1201]. ¡Alto, manos arriba, esto es un atraco! Que la rutinaria reflexión atomista de que el vacío es la "condición de posibilidad" del movimiento, e implica *correlación necesaria* de carácter *bicondicional* (V ↔ M) –como ya tratamos extensamente en Meliso de Samos en III.6.b, y a propósito de Leucipo y Demócrito en III.7.c– no nos despiste sobre el hecho de que aquí se acaba de cambiar, como quien no quiere la cosa, el sentido del "vacío", mediante una serie de sinónimos aparentemente inocentes e inofensivos. Recordemos que, para el primer atomismo, el "vacío" (κενόν) era asimilado al "no-ente" (μή ὄν) o a la "nada" (μηδέν), como ya vimos en III.7.f. Pero aquí, en cambio, este es asociado con el "espacio" (χώραν) o una "sustancia intangible" (ἀναφῆ φύσιν), debido, sin duda, a la incuestionable influencia del libro Δ de la *Física* de Aristóteles. Además, esta cadena de significantes nos sugiere inevitablemente una segunda pregunta: de ser así, ¿qué sería, entonces, el "vacío"? ¿Lugar, espacio o sustancia intangible? Que estos términos no están elegidos como sinónimos al azar, ni representan *une façon de parler*, nos lo confirma una noticia de Aecio: "Epicuro dice que el 'vacío', el 'lugar' y el 'espacio' solo difieren en el nombre"[1202]. Más aun, en un pasaje que será fundamental después, el escéptico Sexto Empírico nos confirma una vez más que la diferencia entre estos términos no es *esencial*, sino *contextual*:

> De la llamada 'naturaleza intangible', según Epicuro, una cierta parte se denomina 'vacío', otra 'espacio' y otra 'lugar', denominaciones que se adoptan según las diferentes aplicaciones, toda vez que la misma naturaleza, cuando está privada de todo cuerpo, recibe el nombre de 'vacío', y cuando está ocupada por un cuerpo se llama 'espacio', y cuando a través de ella se desplazan los cuerpos se convierte en 'lugar'. No obstante, Epicuro ha hablado en general de 'naturaleza intangible' debido al hecho de que en esta no se da el contacto con resistencia[1203]

c) La genealogía del argumento: Bignone, Solmsen e Inwood

Lo que está en juego aquí, sin lugar a duda, es la otra parte de la "disputa de Sedley", que ahora estamos en disposición de continuar allí donde la dejamos en III.7.i. Recordemos que allí Sedley argumentaba que, para el atomismo antiguo de Leucipo y Demócrito, el "vacío" era una especie de *principio me-ontológico* o de "sustancia negativa". Pues bien, el párrafo §40 de la *Epístola a Heródoto* es justamente donde se concentra la segunda parte del influentísimo artículo de Sedley –"Two Conceptions of Vacuum", de Sedley –*Phronesis*, (27(2)), pp. 175-93–, ya que es aquí donde

[1201] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §40, p. 51.
[1202] Sedley y Long (eds.), "Epicureanism. Physics. The basic division", *The Hellenistic Philosophers. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography (Vol. II)*, 5.C [Aecio, I.20.2 = fr. 271 Usener], p. 21 (la traducción es mía).
[1203] Sexto Empírico, "Contra los físicos II = *Adversus Mathematicos* X", *Contra los dogmáticos*, IV.2, p. 533.

el "vacío" se transfigurará de "no-ser" (μή ὄν) a "lugar" (τόπος), gracias a la inestimable ayuda de Aristóteles. Para recordar cuál era la tesis ya desde el principio con sus propias palabras: "it is widely held that [Epicurus] compromises his position by failing to distinguish void from place, i.e. unoccupied space from space occupied by body. (…) Epicurus conflates the notions of void and place"[1204]. No obstante, el artículo de Sedley no representa una seta en medio del bosque, ni tampoco una "intuición transcendental" de un genio aislado, sino que es tan solo la cúspide de un lento "desarrollo del concepto", que ha implicado el arduo trabajo de muchos estudiosos durante varias décadas, y cuyos nombres principales son: Bignone, Solmsen e Inwood. En lo que sigue, nos proponemos reconstruir esta secuencia. La historia empieza con la publicación de los dos inmensos volúmenes de Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* en 1936, en los que, como su propio título indica, se pone de manifiesto la enorme influencia de los escritos exotéricos de Aristóteles sobre Epicuro. Aun vivimos en el "horizonte epocal" abierto por esta "pequeña revolución", que fijó la atención y desplazó la mirada hacia un "Aristóteles perdido" en la "formación filosófica" de Epicuro. Tal y como lo resume Solmsen, incluso hoy en día muy pocos expertos pondrían en duda la enorme influencia peripatética en el segundo atomismo:

> Today few scholars would question Epicurus' acquaintance with Aristotle's treatises –to think of them as unknown outside the Lyceum looks in retrospect rather unrealistic. Anyone inquiring into the origins and formative influences of Epicurus' system will be concerned about the proper balance between the Abderite and the Aristotelian (or Peripatetic) components of this system; within the latter the additional necessity of distinguishing between 'exoteric' and 'esoteric' sources remains –in principle at least– even if the treatises have progressively moved to the fore. For the sake of completeness it should be observed that Plato too is given increased consideration; and in his case again not only the dialogues (of which the *Philebus* is the favorite) but his esoteric teachings are also scrutinized for clues to the origin of Epicurus' tenets[1205].

Qué coge Epicuro de Aristóteles ya debería haber quedado suficientemente claro a estas alturas, pues lo hemos tratado extensamente en III.11.d, y es la asimilación –*casi subrepticia*– del "vacío" con el "lugar", que ocurre más por razones *estructurales* de la organización del libro Δ de la *Física*, que por una ligazón filosófica explícitamente trabada, como dijimos. Para retomar el hilo de la historia que estábamos contando, Solmsen, por su parte, se basará en el cambio de perspectiva que aportaron los dos monumentales volúmenes de Bignone, y abrirá la veda de que el concepto aristotélico de "'place' could help Epicurus in his definition of the void only after the latter had

[1204] Sedley y Long (eds.), "Epicureanism. Physics. The Basic Division", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 5, p. 29.
[1205] Solmsen, "Epicurus on Void, Matter and Genesis", *Phronesis*, 22, p. 263.

lost its ontological status and was no longer of interest as μὴ ὄν"[1206]. La veda ha quedado abierta, e Inwood desarrollará aun más la reflexión de Solmsen mediante nuevos argumentos:

> Solmsen has argued that Epicurus' concepts of void and place were strongly influenced by Aristotle's discussion of these notions in *Physics* IV.2 and this seems correct. My purpose is to strengthen his claim by a closer look at Epicurus' physical principles and at the argument Aristotle advanced against the earlier atomistic conception of void. These were not the only inspirations for the Epicurean theory of void, which was more sophisticated and explicit than the Democritean, and other features of it will also be considered. The main claim, though, is that there is additional, specific evidence to support the view that Epicurus knew the *Physics* and used it to refine his philosophical doctrines[1207].

Sin embargo, pese a comprar todo su marco general, Inwood considera que Solmsen no va lo suficientemente lejos en la comparativa, y no ve cómo Epicuro compra la visión de Aristóteles del "lugar" como "medio *en/dentro* del que", lo cual lo convierte en perfectamente asimilable al "vacío".

> Solmsen is right about this –no one had analyzed place as Aristotle did (see 206bl6-17)– and the identification of void with place was not a part of Epicurus' atomistic inheritance. But Solmsen fails to press the similarity. Aristotle conceives of place as the inner boundaries of the surrounding medium; this is the immediate *tópos* of an object, not its ultimate place, which was for all things the circle of the outer heaven (211a23-29). But, as Aristotle himself seems to grant, when we speak of void as that 'in which' an object is, we are referring to the medium, not to its boundaries, as place. 'In which' is the phrase Aristotle analyzes in order to define place (chs. 3 and 4) and, when he defines place strictly as a boundary, he is not excluding a reference to place as the immediately surrounding body; 'we say an object is in the air because of its extreme edge, which surrounds it' (211a25-26). An object is not said to be 'in' its boundaries as naturally as it is said to be 'in' the surrounding medium. Hence the emphasis on the medium at 212a6-6a: place is 'the limit of surrounding body, where it [sc. the body] is in contact with the object it surrounds' (212a19 'the whole river', not the ship's boundary, is place). Thus, for Aristotle an object's place is, strictly but not exclusively, the boundaries of the air (211a27-29) or water (212al6-18) surrounding it, for these are the basic fluid bodies in his world (see pp. 278-80)[1208].

Según Inwood, esta carencia en el planteamiento de Solmsen se debe sobre todo a que no ha desarrollado lo suficientemente la que en realidad representa la auténtica invención conceptual de Epicuro: su definición del vacío como una "sustancia intangible" (ἀναφὴς φύσις).

> What Solmsen has missed is the striking similarity of Epicurean void, as place, to Aristotle's fluid, immediate place for moving objects. This may be because he does not work with a clear conception of void in Epicureanism. Epicurus had an explicit concept of void; it was not a sort of extension

[1206] Solmsen, "Epicurus on Void, Matter and Genesis", *Phronesis*, 22, p. 266.
[1207] Inwood "The Origin of Epicurus' Concept of Void", *Classical Philology*, 76(4), pp. 273-4.
[1208] Inwood "The Origin of Epicurus' Concept of Void", *Classical Philology*, 76(4), pp. 274-5.

> that could be filled or not filled. It was simply an ἀναφὴς φύσις surrounding the distinct, constantly moving atoms. Epicurean physics recognized nothing but body and void as truly existing. Void is accepted as the absence of body, but not, on that account, as the unoccupied part of an extended space. (…) But to point the contrast with void as extension: for Epicurus, an atom did not strictly speaking occupy space; it was simply surrounded by the absence of body. Part of the argument will be that Epicurus adopted Aristotle's description of place as that which surrounded a body, focusing on place as the surrounding medium, not as a boundary (in keeping with Epicurus' dislike of geometry), and that void and place were identified in this sense. Thus, the identification of void and place was Epicurus' reaction to the Aristotelian attack on the atomists which had used the premise that void is place. The Democritean notion of void which Aristotle criticized was much less precise than Epicurus. Epicurus refined Democritus' theory and in so doing he seems to have taken careful note of these criticisms. It was once thought that Epicurean void was conceived as space or extension. C. Bailey, following C. Giussani, maintained that Epicurean void was a sort of space to be filled or not filled, a continuous entity subsisting everywhere in the same degree and manner, both where bodies are and where they are not. This view had earlier been attacked by G. Teichmüller and A. Brieger. Nonetheless, the view of Bailey and Giussani was for some time the orthodoxy[1209].

Es en este preciso instante que aparece Sedley con el cortante filo de su verdad, y da al César lo que es del César, restaurando cada cosa en su lugar. El núcleo de la confusión había sido, sin lugar a duda, no distinguir, delimitar ni discriminar un primer atomismo antiguo, de Leucipo y Demócrito –para el cual *sí que es verdad* que el "vacío" había sido un *principio (me)ontológico* o una "sustancia negativa", asociada al μὴ ὄν– y un segundo atomismo de la mano de Epicuro y Lucrecio –que hizo el tránsito a la concepción moderna del "vacío" como "espacio", con la inestimable ayuda de Aristóteles entremedias, como punto de inflexión y "mediador evanescente". Como el lector puede andar perdido ahora mismo, entre tanto nombres y términos distintos, vamos a simplificar la discrepancia, a riesgo de pecar de reduccionistas: *por un lado*, estaría la visión decimonónica de Inwood de que el "vacío" sería un *componente* del universo al igual que los "átomos", de tal manera que el "espacio" solo estaría *presente* allí donde los "cuerpos" están *ausentes*, en un juego de suma cero[1210]. *Por el otro lado*, la visión de Giussandi, de Bailey y, sobre todo, de

[1209] Inwood, "The Origin of Epicurus' Concept of Void", *Classical Philology*, 76(4), pp. 275-6.

[1210] "So the antithesis of 'tangible' and 'intangible' comes to the rescue and seems to make Epicurus' 'body and void' a neatly symmetrical pair of contradictories, as they had been for Leucippus and Democritus. But underneath the definitional symmetry there now lurks a strong ontological asymmetry. Body and space are in some sense joint constituents of the world, yet many parts of space are completely occupied by body. This is not in itself an absurdity: the Stoic principles, matter and God, also coincide spatially, as do body and mind in the view of many philosophers. Even so, I think Epicurus was perfectly well aware that void as he conceived it was of a very different order of being from body. He resisted the temptation to follow Leucippus and Democritus in calling it an element, and used that name for atoms alone (Ep. Pyth. 86). He never makes the mistake of regarding a compound body as made out of atoms and void in combination. The void of the early atomists, being a substance housed in space, could presumably be an element of a compound body and move around with it; but once Epicurus had identified void with place, it became stationary and no longer available as an element of movable compound bodies. Compound bodies consist of atoms variously spaced out. Space provides the location of these atoms, the intervals between them, and room for them to move; but it is not itself part of the compounds" (Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 190).

Sedley, es que esto *bien puede ser cierto* para el primer atomismo antiguo de Leucipo y Demócrito, *pero no ya* para Epicuro, para quien, *pace* Aristóteles, el "espacio" ha pasado a significar una *extensión tridimensional, separada e infinita* que puede estar "llena" (si está *ocupada* por "materia") o "vacía" (si queda *vacante*). Recordemos que (y este es un ejemplo muy gráfico), en la que teóricamente debería ser la entrada dedicada al "vacío" en el índice onomástico de Bailey se puede leer solamente: "véase: *espacio*"[1211]. Konstan pone los dos bandos en movimiento en una historia conjunta:

[1211] La disputa en general acerca de las dos concepciones de "vacío" a principios del s. XX, así como la posición de Giussandi en particular, quedan, por otra parte, brillantemente expuestas por Bailey dentro del texto de su *locus classicus*: "Space is an 'existence' just as much as body, it is not mere measurement or extension: it is a 'thing', but a thing whose sole property is that it cannot touch or be touched, it can offer no sort of resistance to body. Here then is his answer to the difficulties of the earlier Atomists: he does not trouble himself with their subtle discussions as to whether space is 'nothing' (*ouk on*), or 'non-existent' (*me on*); he simply affirms, with the same meaning but much doser precision, that it is an 'intangible existence'. The conception is not abstract but concrete: it is derived from that of body by a negation of its properties. Yet considerable difficulty remains. Are we to conceive space as absolutely continuous and universal, coextensive with the universe itself, or as discrete and consisting only of the intervals between bodies? In other words, is there space in a place which is occupied by body, ¿or is there not? Does he mean 'place' or 'empty space'? The question is a very difficult one to decide and there seem many indications on either side. If we consider the synonyms which Epicurus uses, we see that two of them, 'place' (*tópos*) and 'room', (*chora*) are in favour of the former view, that by space he means occupied as well as empty space, a continuous whole: the same conclusion may be drawn from the definition of space as that 'in which things exist and through which they move', and possibly (though I think it need not be interpreted in this sense) the contention that space is infinite in extent: for if there is no space, where bodies are, then there is a limit to space. On the other side, we have the fourth synonym, 'the empty' (*kenón*), which clearly suggests only unoccupied space, and the frequent reference to the void in compound bodies as 'intervals' between the component atoms. Most of the ancient commentators too seem to interpret Epicurus in this sense, and among their comments is the express statement of Simplicius that the Epicureans regarded space as 'the interval between the boundaries of that which surrounds it'. A consideration of the main passages in Epicurus and Lucretius, where space is mentioned, seems to show that they both oscillate between the two conceptions. Are we then to leave this difficulty –so fundamental in the system– as a point which Epicurus never really thought out? I believe that it arises largely from the fact that we are not easily able to approach Epicurus with a sufficiently concrete conception. Giussani, in one of the most interesting of his *Essays*, has very largely cleared the matter up. He points out that we must think of Epicurus' notion primarily in relation to the ideas which he was combatting. The Parmenideans, for instance, would readily admit the conception of space in the sense of 'extension', but they would maintain that there is matter everywhere, there is no such thing as empty space. In strong opposition to this view Epicurus wished to maintain not merely that there was empty space between portions of matter, but that empty space was a necessary presupposition to that of matter: there must be empty space in order that things may exist at all; otherwise there would be 'nowhere for them to be and nothing through which they might move'. 'Void' then is the fondamental notion always in the mind of Epicurus and his disciple, and therefore he is most often apt to think of it as completely empty space, or the intervals between matter. Yet even where matter is present, he can still speak of 'place' or 'room', and think not of something which has ceased to be void, but rather of potential void: it is indeed empty space which happens temporarily to be occupied. Space then does mean to Epicurus primarily 'empty space', but he is not inconsistent when at times he includes in it the 'place' which matter is for the moment filling. The two ideas are significantly combined in another passage of Simplicius, where he says that the Atomists say that 'empty space is infinite, and exceeds bodies in infinity (i.e. of extension), and for this reason can admit different things in its different parts'. Here the conception works outwards, as it were, from the notion of 'interval' to that of omnipresence. But the unity of the two conceptions is made very much more intelligible, if we remember that in Epicurus' idea matter is in perpetual motion: the atoms even in compound bodies are never still. Consequently the occupation of empty space by matter is never more than instantaneous: for no two consecutive instants is the same space occupied by the same atom. The idea then of occupied space becomes almost an abstraction: it is an attempt to take a static view of what is always kinetic. Our difficulty thus arises in great part from the fact of our approaching the question with the presupposition of a world of (mostly) stationary objects: if we can put ourselves back in thought to Epicurus' world of ever-moving atoms, the contradiction between the two views of space very largely disappears. Space thus means 'void', any portion of which may momentarily, but not more, be occupied by an atom" (Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, pp. 294-6).

> Epicurus conceived of space as the complement of matter: that is, space is where matter is not. This view is not new: it was articulated, indeed, in the nineteenth century, but the combined authority of Carlo Giussani and Cyril Bailey succeeded in displacing it with another interpretation, according to which space is a continuous matrix that extends uniformly throughout the universe, and is either filled, when it is occupied by matter, or empty, when matter is absent. In a learned and subtle paper, Brad Inwood ably defended the earlier view, and demonstrated, furthermore, that Epicurus was indebted to Aristotle's ideas about space and place, even as he departed from Aristotle in insisting on the reality of void, which Aristotle had denied. However, in an important article that appeared at almost the same time as Inwood's, David Sedley reaffirmed, with new arguments, the view of Giussani and Bailey. Sedley restated his interpretation in the influential collection of fragments of Hellenistic philosophy that he edited together with Anthony Long, and it soon became the new orthodoxy[1212]

d) El "Principio de Retirarse o Perecer". El argumento de Sedley revisitado

Antes hemos hablado, a propósito de los dos volúmenes de Bignone, de con qué se queda Epicuro de Aristóteles, y ya ha quedado lo suficientemente claro. Sin embargo, ¿qué coge Epicuro de Platón (si es que hay algo)? La influencia del de las "Espaldas Anchas", por el contrario, es menor, no queda tan clara y está menos estudiada por los expertos, aunque no deja de ser fundamental en un punto crucial, como ahora veremos. Platón enuncia en el *Fedón* un principio *ontológico* para justificar la "inmortalidad del alma" que luego Epicuro aplicará al caso *físico* del "vacío": "la grandeza que hay en nosotros [no] aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo contrario, lo pequeño, o bien perecerá al llegar este. (…) [Así tampoco la pequeñez] estará dispuesta a volverse a la par su contrario y a serlo, sino que, en efecto, se aleja y perece en ese proceso"[1213]. Para nuestros propósitos, llamaremos a este principio, primero enunciando por Platón, como el "Principio de Retirarse o Perecer", y será importante luego para Epicuro por el problema de qué le ocurre a un "vacío" cuando un cuerpo se introduce *dentro* de él –¿muere o sobrevive?–, pues lo que seguro que no puede pasar es que *se convierta en su contrario*. La pregunta fundamental, según Sedley, que Epicuro tendrá que responder al pretender resucitar el concepto de "vacío" después de la crítica furibunda de Platón y Aristóteles –y a la que por suerte Leucipo y Demócrito nunca se tuvieron que enfrentar– es: ¿qué le pasa a un vacío cuando un cuerpo se introduce en él? ¿Muere o sobrevive?

[1212] Konstan, "Epicurus on the Void". En: Horn, Helmig, & Ranocchia (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy: Critical Studies in Ancient Physics*, p. 83.

[1213] Platón, "Fedón", *Diálogos III*, 102d, p. 113. Nef: "Platon dans le *Phédon* énonce une loi ontologique générale qui stipule que si quelque chose est approché par son opposé, alors il se retire, ou périt: une chose ne peut recevoir son contraire. Ce príncipe est utilisé par Platon pour démontrer l'immortalité de l'âme: l'âme ne peut recevoir son contraire, qui est la mortalité, ou la mort. Platon prend un exemple pédagogique: la neige ne peut recevoir le chaud: ne peuvant se retirer, elle disparaît (elle fond). Long et Sedley signalent que Lucrèce a repris ce principe" (Nef, *La force du vide. Essai de métaphisique*, p. 100).

> Take the first alternative, that void withdraws on the approach of body. Sextus echoes Aristotle in commenting that only a body can be displaced. Epicurus would have to agree with this, since he rightly holds that void, unlike body, cannot act or be acted on (Ep. Hdt. 67). The second alternative, that it perishes, looks no more promising. Sextus' argument is that perishing involves change and movement, of which only body is capable. But I would not expect that to convince Epicurus, if only because he holds that, strictly speaking, even body does not perish, but only undergoes redistribution. The reason why he cannot contemplate the possibility of void's perishing is that his entire system is founded on the familiar principle that the universe will be unstable and unintelligible unless its ultimate constituents are permanent ones; and these constituents are body and void. If neither alternative is acceptable, the only available move short of abandoning void altogether is to allow that void does after all remain when a body enters it. But the only way in which it could coexist with a body would be by becoming that body's place. Hence Epicurus has no choice but to follow Aristotle's lead in conflating void with place. Democritus' conception of void as a negative substance would no longer do, since that could in no way be imagined as existing in the same place as body. How Epicurus handled this conflation is admirably explained by Sextus Empiricus in a passage (M 10.2) which, extraordinarily, has been almost totally neglected by modem scholars when discussing the Epicurean theory of void[1214]

Para resumir, el "Principio de Retirarse o Perecer" tal y como fue expuesto por Platón en el *Fedón* no se aplica en el caso del "vacío", pues *solo los cuerpos son susceptibles de ser desplazados o morir* –e, incluso, en el caso del atomismo, estos son *eternos*. Por tanto, solo queda una opción: y es que el "vacío" *permanezca*. Al intentar resolver un determinado problema en filosofía, siempre se acaba generando otro por otro lado y, de esta manera, se acaba comprando, y *se cuela hasta la cocina* –más o menos inadvertidamente, conscientemente o no– la concepción de Aristóteles del "vacío-como-lugar", esto es, como una *extensión tridimensional, separada e infinita* que *permanece* incólume a la entrada y salida de los cuerpos. Solo ahora Marx podría tener razón en su reformulación hegeliano-dialectica de que "si el vacío se representa como vacío espacial, el átomo es la negación inmediata del espacio abstracto"[1215]. Una concepción, por otro lado, que hubiera sido completamente

[1214] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 187.

[1215] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 75. Como mucho, solo tendría sentido en el caso de Epicuro, *no en el de Demócrito*, cosa que no queda clara en la cita de Marx, como se puede ver también aquí: "así, pues, en tanto en cuanto el átomo es concebido de acuerdo con su puro concepto, es su existencia el espacio vacío, la naturaleza aniquilada; en tanto en cuanto se adentra en la realidad, se hunde en la base material que, sustentadora de un mundo de relaciones múltiples, no existe sino como las formas irrelevantes y extrínsecas que se dan en ella. Es esta una consecuencia necesaria, porque el átomo, presupuesto como singular-abstracto y concluso, no puede probarse a sí mismo como potencia idealizadora y abarcadora de aquella multiplicidad. La singularidad abstracta es la libertad frente a la existencia, no la libertad en la existencia. No puede brillar en la luz de la existencia. Es este un elemento en el que pierde su carácter y deviene material. Por ello el átomo no entra en la claridad de la apariencia, o bien, si entra en ella, se hunde en la base material. El átomo, como tal, existe solo en el vacío. Así la muerte de la naturaleza ha llegado a ser su sustancia inmortal; y con razón exclama Lucrecio: '*Mortalem vitam mors immortalis ademit*'. Pero el que Epicuro capte y objetive la contradicción en sus extremos más agudos, es decir, que distinga como στοιχεῖον al átomo que se convierte en base de la apariencia, frente al átomo como ἀρχή que existe en el vacío, es su diferencia filosófica frente a Demócrito, que solo objetiva uno de los momentos. Es esta la misma diferencia que separa, en el mundo de la esencia, en el reino de los átomos y el vacío, a Epicuro de Demócrito" (ibid. p. 93).

inimaginable para el "vacío-como-vacuidad" del atomismo antiguo original de Leucipo y Demócrito. Como lo ponen Sedley y Long de manera aun más simplificada en su "nueva ortodoxia": "[the void] cannot withdraw because it lacks the power, characteristic of body, to act or be acted upon. Nor can it perish, since that would violate the principles of conservation. It must therefore remain; and the paradox raised by Aristotle has somehow to be disarmed"[1216]. Para recuperar los afortunados ejemplos que Sedley pone en su artículo, y que ya vimos en III.7.i, si yo vierto café en mi termo o reduzco la distancia entre coche y coche en un atasco de tráfico, en ese preciso instante el "vacío-como-vacuidad" *se aniquila o se desplaza –pace* Platón–, pero el "vacío-como-lugar" (peripatético) *permanece subyacente*. Y ahora hemos dado con la clave de bóveda que permite entender la que es la verdadera innovación original y conceptual de Epicuro. Pues, ¿qué es lo que "permanece subyacente" para un griego? La "naturaleza" (φύσις). Y por esta razón llama Epicuro al "vacío" –además de con el aristotélico "lugar" (τόπος), o con el platónico "espacio" (χώρα)– con el tercer término "naturaleza intangible" (ἀναφὴς φύσις). Siguiendo aun con Sedley, ahora estamos en disposición de entender el fundamental pasaje de Sexto Empírico citado más arriba:

> Epicurus invents the technical expression 'intangible substance' for space in its broadest sense, whether occupied or unoccupied. He then explains the familiar words 'void', 'place' and 'room' as being merely the terms by which we refer to it in specific contexts: 'void' when it is unoccupied, 'place' when it is occupied, and 'room' when bodies move through it (this last definition is backed up by an etymological association of *khôra*, 'room', with *khôrein*, 'go', which I here translate 'roam'). All three terms name the same thing, intangible extension. When bodies pass into and out of this, it remains unaffected in all but name[1217]

e) El ocultamiento del vacío como espacio y el olvido del no-ser

El hecho de que la opinión de Sedley (y de Long) se haya convertido en la "nueva ortodoxia"[1218] no nos podría importar menos a nosotros, y no la defendemos porque esta haya "ganado", se haya convertido en la posición "oficial", o demás criterios espurios que nada tienen que ver con la *verdad*, sino porque hemos llegado exactamente a la misma conclusión por otro

[1216] Sedley y Long (eds.), "Epicureanism. Physics. The Basic Division", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 5, p. 30. Se equivoca, por tanto, Sorensen, con su característica brutalidad: "whereas Democritus's void is a kind of negative substance, Epicurus treats voids as empty spaces. Voids cannot move. They are destroyed when an object moves into them. When the object moves out, a new space is created. Given an infinite past, every void is destroyed. All present voids have infinite ages. They will be destroyed. Only atoms are inmortal" (Sorensen, *Nothing. A Philosophical History*, p. 152).
[1217] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 187.
[1218] Por "nueva ortodoxia" hay que entender, presumiblemente: Sedley y Long (eds.), "Epicureanism. Physics. Proof od the Existence of the Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 5-6, pp. 27-32.

derrotero con nuestros propios medios. De hecho, la posición de Sedley no representa más que la versión analítica de una tesis que se podría decir también heideggerianamente. Y es que, de la misma manera que Heidegger lee un *ocultamiento del ser en el ente* en el tránsito los presocráticos a Platón, nosotros ahora también estamos viendo como hay un idéntico *encubrimiento del "vacío" en el "espacio"*, que culmina con Aristóteles y Epicuro, así como un simultáneo *olvido del "no-ser"*, respecto de la posición original del primer atomismo antiguo de Leucipo y Demócrito. Ahora bien, de la misma forma que Heidegger no se cansa de repetir nunca que la "ontificación del ser" no se trata de ningún "error", tampoco lo es el simultáneo *olvido del no-ser y su conversión en espacio*: "there is no simple oversight or confusion on Epicurus' part, but a doctrine evolved to cope with conceptual difficulties first raised by Aristotle and still kept alive by sceptics in the Hellenistic era. The story, as I reconstruct it, starts with Aristotle's criticisms of the notion of void. I have already suggested that Leucippus and Democritus considered void an occupant of place rather than a species of place itself, but that Aristotle for reasons of his own tended to attribute the latter view to them"[1219]. Más aún, el "olvido del ser" (o del "no-ser", en nuestro caso) no se trata de ningún *descuido* fruto de la ignorancia o de la estupidez de algún filósofo en particular, sino que forma parte de la *historia del ser y del no-ser mismos*:

> I therefore conclude that *Ep. Hdt.* 40 is not muddled, but represents a coherent doctrine evolved in response to Aristotle's criticism of the notion of vacuum. As a result of this shift of position, Epicurus has jeopardised the symmetrical antithesis of body and void which had been such a merit of the early atomists' system. There is now none of Democritus' pairs of contradictory terms which Epicurus can use. 'Thing and nothing', and 'the existent and the non-existent' are unsuitable, not only because they are semantically puzzling but also because they are, as we saw, names for occupants of space, not for space itself. As for 'the full and the empty', now that 'the empty' means empty space 'the full' would inevitably imply 'full space', which is not a suitable definition of an atom. (When Epicurus uses *pléres* it is as a predicate not of body per se but of those portions of body which contain no void gaps (*Ep. Hdt.* 41, 42)). He does, however, have another pair of contradictories which characterise body and void respectively, and these are 'tangible' and 'intangible'. He never uses them in Democritean fashion as the names of body and void, but he appeals to them to show that body and void themselves are true contradictories[1220]

f) Derivación (me)ontológica del tiempo y el espacio a partir del ser y del no-ser: el ser *es* tiempo y el no-ser ~~es~~ espacio

El descubrimiento de que el "vacío", primero entendido como un "no-ser" –en tanto que un *principio (me)ontológico* o una "sustancia negativa"– por el "materialismo aleatorio" de Leucipo y

[1219] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 185.
[1220] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 187.

Demócrito, *se encubrió* como "espacio", primero por Aristóteles, y luego ya por *segunda vez (la que sanciona el acto)* por el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio, es un verdadero hallazgo, no solo sobre nuestro tema del "vacío", sino que también permite una mayor dilucidación de su contrapartida, el "espacio", y quizás por esto el lector nos permitirá ahora hacer un breve *ex cursus* sobre este tema. Pues bien, a Kant hay que reconocerle el mérito de haber sido el primero en *deducir* el "espacio" (así como el "tiempo"), no como una "sustancia" metafísica *puesta ahí fuera*, sino "transcendentalmente" como una *forma pura de la intuición*, en tanto que *condición a priori de la experiencia toda*[1221]. Esta es la grandeza de la "Revolución Copernicana", en cuyo *horizonte epocal* aun estamos inmersos y sigue siendo el nuestro: dejar de mirar ahí fuera (a la "cosa-en-sí" o el *noúmeno*), para empezar a mirarnos a nosotros mismos. "Nosotros, conocedores, somos desconocedores de nosotros mismos…" –dice Nietzsche[1222]. En el segundo libro más importante de Heidegger dedicado, justamente, a *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger se reconoce heredero y deudor del proyecto de la "Revolución copernicana", pero considera que no va lo suficientemente lejos, no es lo suficientemente radical, y hay que dar un paso aun más allá. Como se podía ver ya también en *Ser y tiempo*, Heidegger compra la *forma* de la *analítica transcendental a priori* de la "experiencia" toda, pero no está de acuerdo con reducir su *contenido* a la "prisión de la conciencia", sino que debería versar sobre el "ser" en general. Así, en este *giro copernicano* dentro de la "Revolución Copernicana", se abre el proyecto de *derivar ontológicamente el espacio y el tiempo* del "ser en cuanto ser" en general.

Como siempre, nuestro gesto *deconstructivo* respecto de Heidegger no es "criticarle" *desde fuera*, o simplemente llevarle la contraria, sino *aceptar* lo que dijo, por *reductio ad absurdum*, para mostrar que *tan solo pudo contar una mitad de la historia. Falta la otra mitad.* ¿Cuál es la parte de verdad que debemos simplemente *aceptar* de Heidegger? ¿Cuál es el proyecto, en realidad, de *Ser y tiempo*? Muy fácil, su propio título ya lo indica: *el ser "es" tiempo*. O en heideggeriano: "la explicación del tiempo como horizonte transcendental de la pregunta por el ser"[1223]. Ahora bien, esto suscita la inevitable pregunta, que es su correlato necesario: *qué "es"*, entonces, el "espacio"? En el segundo capítulo de la primera parte de *Ser y tiempo*, Heidegger se esfuerza por derivar el "estar-en-el-mundo" (*In-der-Welt-sein*) del "estar-en" (*In-sein*) en general, haciendo depender al "espacio", por tanto, de la cuestión del "ser" en general[1224]. No se percata Heidegger de que esto conduce a un *totum revolutum* general por el cual se confunde "al ser, el tiempo y el espacio", que pasan a formar parte de "lo mismo" *dentro* del Ser Único en general. Pero como la diferencia "ser/estar" revela en castellano, el "espacio" no depende tanto del "ser" como de su *aniquilación*. Por esto, en la "confrontación del

[1221] Véase: Kant, "La estética transcendental", *Crítica de la razón pura*, I, §1-8, pp. 59-84
[1222] Nietzsche, "Prólogo", *La genealogía de la moral*, p. 25.
[1223] Heidegger, "El plan del tratado", *Ser y tiempo*, §8, p. 59.
[1224] Heidegger, "Bosquejo del estar-en-el-mundo a partir del estar-en como tal", *Ser y tiempo*, I.II, §12, pp. 74-80.

análisis de la mundaneidad con la interpretación del mundo de Descartes", Heidegger se esfuerza por demostrar que la *res extensa* no es más que una forma de "estar-ahí" (*Vorhandenheit*) derivada y secundaria del aun más originario "estar-a-la-mano" (*Zuhandenheit*)[1225]. De la misma manera, el "espacio absoluto" y *vacío* newtoniano no sería más que una forma *presentista, teoreticista y caída* del original "estar-en(-el-mundo)". Pero esto no es así, y nuestra genealogía hermenéutica del concepto de "vacío" en el mundo griego antiguo ahora nos da la pista clave.

Originariamente, para el "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, y antes de su *encubrimiento* por parte de Aristóteles y Epicuro, el "espacio" *era* "vacío", el cual a su vez era asociado con el "no-ser". El "espacio" ~~*"es"*~~, por tanto, "no-ser" y tiene una historia *distinta*, que va *en paralelo y no se deja reducir* a la del Ser Único. Heidegger sigue teniendo razón con que el ser *"es"* tiempo (*una* mitad de la historia), siempre y cuando se continue con que el espacio ~~*"es"*~~ no-ser (la *otra* mitad). Si lo pensamos por un momento fenomenológicamente y nos retiramos a la "posición natural" y nos dejamos de tanta historia, veremos que esto también es así intuitivamente, y tiene todo el sentido del mundo. En frente de mí tengo una "mesa". Esta "mesa" no es una idea abstracta, atemporal y platónica, sino que *es* una "mesa" siempre en un *tiempo* determinado, y este *tiempo* a su vez constituye su "ser", su "duración" o su "vida", antes de que, o bien *se rompa* (y por lo tanto deje de cumplir su función y características *en cuanto* "mesa"), o bien *se desintegre* según la inevitable tendencia de todas las cosas hacia la entropía. Sin embargo, si tengo que pensar el "espacio" *en/dentro del cual* está la "mesa", necesito *abstraerme de* –es decir, *negar*– su "materia", su "cuerpo" o, en una palabra, su "ser". Ahora ya estamos empezando a ver algo que es absolutamente fundamental: *abstraer es aniquilar, abstracción es sustracción*. Y no por casualidad, entonces, el "espacio *abstracto*" de Newton es también "*vacío*", pues *el "espacio"* ~~*es*~~ *"no-ser"*, es decir, es la *aniquilación del ser y del tiempo*. Esto no sucede solo con cosas particulares, sino también con el "todo" en general: si tengo que pensar el "espacio vacío infinito" del universo, necesito imaginarme el cosmos, así como todo lo que contiene, y acto seguido *negarlo*. Solo mediante esta *sustracción*, queda algo que *permanece subyacente*, una "sustancia intangible" (ἀναφὴς φύσις), y esta es el "espacio *vacío*", es decir, el "*no-ser*". Entonces llegamos a la conclusión de que el libro de Sartre *L'être et le néant* podría haber llevado por subtítulo "El tiempo y el espacio". Por qué esto no sucedió así, no lo sabemos, pero seguramente se deba a una interpretación de la "fenomenología" dentro de "Les trois H's" (Hegel-Husserl-Heidegger) mal entendida, y donde aun habla el privilegio ontológico del "ser" y la simultánea exclusión del "no-ser" que permea toda la historia de la metafísica occidental. Nosotros

[1225] Heidegger, "Confrontación del análisis de la mundaneidad con la interpretación del mundo de Descartes", *Ser y tiempo*, I.III, §18.B, pp. 110-1.

ahora estamos intentando "levantar" esta exclusión, entre otras cosas, porque si no, no nos está permitido *derivar* o *deducir* el "espacio" *(me)ontológicamente*.

g) Átomos y vacío: el *fundamentum divisionis* revisitado

Para retomar el hilo de nuestro tema con el atomismo de Epicuro y Lucrecio, "hay", por lo tanto, *dos* "naturalezas" en el universo: una tangible, y la otra in-tangible, los átomos y el vacío, los cuerpos y el espacio. "Hay" estas dos, y solo puede haber estas dos, por el "Principio del Tercer Excluido" en un juego de *suma cero*: "el átomo (ἄτομόν) es un cuerpo (σῶμα) sólido (στερεὸν) carente de toda implicación (ἀμέτοχον) de vacío (κενοῦ). El vacío (κενόν) es una sustancia intangible (φύσις ἀναφής)"[1226]. Y, de nuevo: "lo incorpóreo (ἀσώματον) consiste en aquello que podría ser imaginado existente por sí solo a excepción del vacío (κενοῦ). Y el vacío no puede ser ni sujeto agente ni objeto paciente, sino que únicamente facilita a través de sí el movimiento (κίνησις) a los cuerpos (σὠμας)"[1227]. Tal y como lo reformula Marx, aun mejor: "todo es cuerpo y vacío, hay una materia primordial indivisible. (…) Σῶμα significa lo corpóreo en oposición a lo vacío, que por eso se llama también ἀσώματον"[1228] . El espacio vacío, por tanto, *"es"* también una *naturaleza sub-yacente* porque es *irreductible* a un cuerpo: *sub-siste* incluso cuando este está *ausente*[1229]. (El tiempo, por otra parte, como hemos visto antes, no es más que una *propiedad secundaria* del hecho de *"ser"* un *cuerpo*). ¿Cómo hay que entender, entonces, el *dictum* de Epicuro: "la naturaleza del universo son los átomos y el vacío"[1230]? No deberíamos leerlo en el sentido de dos "sustancias", una *positiva* (los átomos) y la otra *negativa* (el vacío) que, así como los ladrillos y el cemento, componen todo el universo entero, tal y como lo interpretaron los primeros atomistas antiguos, Leucipo y Demócrito. La traducción, que muchas veces se ha dado, empezando ya por los estoicos, de ἀναφὴς φύσις por

[1226] Epicuro, "Fragmentos de libros indeterminados", *Obras completas* [Scoliasta di Dionisio Trace, p. 660, 25 Bekk., Usener p. 129], §16, p. 110.
[1227] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §67, p. 64.
[1228] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 90.
[1229] "What are the properties of the two primary existences, atoms, and the void? The void has but the one negative property of intangibility: it is, by definition, an 'intangible existence' (ἀναφὴς φύσις). If it lost this property, if it could at any point or under any circumstances be touched, it would cease to be void and become matter" (Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 303).
[1230] Epicuro, "Fragmento de *Sobre la naturaleza*", *Obras completas*, §13, p. 109. Véase también: "todo es" (τὸ πᾶν ἐστι) "cuerpos y vacío" (σώματα καὶ κενόν, según la añadidura de Gassendi), o "cuerpos y *lugar*" (σώματα καὶ τόπος, según la de Usener) (Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §40, p. 51). Sobre este fragmento, Sedley: "why then does Epicurus pair body and void in the formula 'the totality of things is bodies and void'? He does not mean by this that the universe is compounded out of them in the way that a house is compounded out of bricks and mortar. Rather, he means that they are the only two orders of being that are required to account for the universe. All other candidates for the title 'existent', including time, events and properties, can be accounted for as attributes of body, incapable of separate existence (Lucretius 1.449-82). Space alone cannot. And that is because it exists even where body does not" ("Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 191).

"*sustancia* intangible" encubre mucho más de lo que revela, pues el término empleado por Epicuro es φύσις ("naturaleza") no οὐσία ("*substantia*"). Más bien, habría que entender lo siguiente: "Hay" –en el sentido de *Esgibtexistenz* o de *il y a*, no de *Wirklichkeit* o de *réalité*– *dos* "naturalezas", o bien la "naturaleza" *es doble*: "hay" átomos y ("hay") vacío. En este precisísimo sentido, sigue teniendo aun razón Bailey, incluso casi un siglo después, al expresar que este "espacio" o "lugar", para Epicuro, no era tanto una *extensión* (matemática), como una *minima* (ontológica), siempre y cuando por esta tesis no nos dejemos deslizar hasta su posición de que es también una "cosa", una "sustancia", una "realidad" o un "existente". De esta manera también parece expresarse Lucrecio:

> Toda naturaleza (*natura*), tal como existe por sí misma (*ut est igitu per se*), se constituye a partir de dos cosas (*duabus constitit in rebus*): existen pues los corpúsculos y el vacío (*nam corpora sunt et inane*), en el cual estos han sido dispuestos y por donde se mueven de manera diversa. En efecto, la percepción común (*communis sensus*) revela que un cuerpo existe por sí mismo (*corpus enim per se*); para esta, si la creencia inicial no prevalece sólidamente fundada, no existirá sobre las cosas ocultas [nada] en lo que podamos confiar a fin de probarlo con la razón del ánimo. Entonces, en lo sucesivo, el lugar y el espacio (*locus ac spatium*), que llamamos vacío (*inane*), si no existiera ninguno, no podrían haber sido dispuestos los corpúsculos (*corpus*) en ningún lugar, ni circular en absoluto de manera diversa hacia parte alguna (…). Además, no hay nada (*nil*) que puedas decir que haya existido separado de todo cuerpo (*corpore*) y apartado del vacío (*esse ab inani*), como si hubiera sido descubierta una tercera naturaleza (*tertia natura*) en el conjunto de las cosas. Pues, cualquier cosa que exista, eso mismo deberá ser algo; si este puede tocarse, aunque sea liviano y exiguo, en crecimiento, o grande o pequeño en fin, mientras sea; aumentará el número de los cuerpos y se sumará a la totalidad. Pero si es intangible (*intactile*), porque no puede distinguir por sí mismo desde ninguna parte que, al pasar, lo atraviese alguna cosa, evidentemente esto será eso, lo que llamamos el vacío no ocupado (*uacuum inane*). Además, cualquier cosa que exista por sí misma, o hará algo o deberá experimentar ella misma con otros agentes, o será de tal manera que las cosas puedan existir y ser conducidas en él. Pero ninguna cosa puede hacer ni experimentar sin un cuerpo (*sine corpora nulla potes res*), ni presentar un lugar (locus), pues, a menos que sea vacío y vacancia (*inane uacansque*). En consecuencia, excepto el vacío y los corpúsculos (*inane et corpora*), una tercera naturaleza no puede permitirse en el conjunto de las cosas (*tertia per se nulla potest rerum in numero natura reliqui*), ni que esté sometida a nuestros sentidos (*senus*) en ningún momento, ni que nadie pueda aprehenderla con la razón de la mente (*ratione animi*)[1231]

Lo más importante que hay que retener de este pasaje es la imposibilidad de que exista una "tercera naturaleza" (*tertia natura*), por el "Principio del Tercer Excluido", entre los átomos y el vacío de este *fundamentum divisionis* en un *juego de suma cero*. De esta manera se niega la posibilidad de que, como el "tercer género" (τρίτον γένος) que representaba la χώρα en el *Timeo* de Platón (como ya vimos en III.10.c-d), se deje la "boca entreabierta". Recordemos que, no por casualidad, la aventura filosófica de Epicuro empezó negando la existencia de algo así como el Χάος, esa in-diferenciación originaria entre la Tierra y el Cielo. Este rígido *fundamentum divisionis* es el hecho que

[1231] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.419-48, pp. 165-7.

le da este particular cariz *meta*-físico a la física de Epicuro. Y es que, *por un lado*, está el "vacío", aquí definido como una "vacancia" (*uacansque*) "no ocupada" (*uacuum*), cuya única propiedad es "lo intangible (*intactile*) para el vacío"[1232]. Mientras que, por el otro lado, están los átomos que, revoloteando y moviéndose infinitamente, constituyen los cuerpos compuestos con sus cualidades secundarias o accidentes de sustancias. La "totalidad" del universo ahora ya no incorpora el "no-ser", olvidando la *diferencia (me)ontológica del "todo"*, que ya descubrimos a propósito de Empédocles en III.5.a, y pasa a ser *reducible* a estas *dos naturalezas*: "todas las cosas producidas no tienen consistencia por sí mismas ni existen así como los cuerpos (*non ita uti corupus per se constare neque esse*), ni son nombradas por esa misma razón de la que consta el vacío (*nec ratione cluere eadem qua constet inane*), sino que los puedas llamar con mayor provecho accidentes del cuerpo (*corporis*) y del lugar (*loci*), en el cual cada una de las cosas es llevada a cabo"[1233]. Sin embargo, ahondemos aun un poco más en el lado que más nos interesa de esta oposición, la de lo *vacante, inocupado e intangible* del "vacío":

> En principio, puesto que se descubrió que existe una doble naturaleza (*duplex natura*) muy disímil de dos cosas (*durarum dissimilis rerum*), la del cuerpo y el lugar (*corporis atque loci*), en la cual todas las cosas se producen, es necesario que existan una y otra para sí y sean puras por sí mismas. Pues, por donde hay espacio vacante (*uacat spatium*), al que llamamos vacío (inane), en ese lugar no hay cuerpos (*corpus ea non est*); en adelante, siempre que se tiene un cuerpo, en ese lugar de ninguna manera hay un vacío no ocupado (*uacuum inane*). Existen por lo tanto los cuerpos primordiales sólidos y sin vacío (*sunt igitur solida ac sine inani corpora prima*). Además, porque en las cosas engendradas hay vacío (*in rebus inanest*), es necesario que haya materia sólida alrededor (*materiem circum solidam*), y no puede probarse por medio de una razón verdadera que cosa alguna oculte el vacío en su cuerpo y lo tenga en su interior (*corpore inane suo celare atque intus habere*), si no aceptas que, lo que contiene, es sólido (*solidum*). Pues bien, eso no puede ser sino la reunión de la materia (*materiai concilium*), lo que es capaz de contener el vacío de las cosas (*quod inane queat rerum cohibere*). Por lo tanto, la materia (*materies*), que consta de un cuerpo (*corporet*) sólido (*solido*), puede ser eterna (*aeterna*), aunque las demás cosas se disuelvan (*dissoluantur*). Entonces, seguidamente, si no existiera nada que se llamara vacío (*si nil esset quod inane uocaret*), todo sería sólido (*omne foret solidum*); si, por el contrario, no existieran cuerpos determinados que llenaran los lugares y ocuparan cualquiera de estos (*nisi contra corpora certa essent quae loca complerent quaecumque tenerent*), todo lo que es espacio vacante, estaría vacío (*omne quod est spatium uacuum constaret inane*). Alternativamente, en consecuencia, un cuerpo se distingue sin duda del vacío (*igitur nimirum corupus inani distinctum*), porque no existe lleno por completo (*nec plenum nauiter exstat*), ni, por otra parte, vacío (*nec porro uacuum*). Existen, entonces, cuerpos determinados que podrían distinguir el espacio vacío del lleno (*sunt ergo corpora certa quae spatium pleno possint distinguere inane*). Estos, ni pueden disolverse afectados de manera externa por golpes, ni tampoco descomponerse atravesados por completo, ni son capaces de caer atacados por otra causa (…). Pues, ni parece que ninguna de esos pueda ser golpeada sin vacío (*collidi sine inane*), ni romperse, ni dividirse (*nec frangi nec findi*) en dos partes al cortarla, ni contener un líquido; del mismo modo, ni el frío que mana, ni el calor penetrante, por los cuales perece todo.

[1232] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.454, p. 168.
[1233] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.478-82, p. 171.

> Y por esto, algo que tiene más vacío dentro (*quaeque magis cohibet res intus inane*), tanto más vacila profundamente atacado por estas cosas (*tam magis his rebus penitus temptata labascit*)[1234].

En esta reelaboración del *fundamentum divisionis*, se establece una nítida línea de demarcación, una diferencia absoluta, entre el "espacio vacante e inocupado" (*uacat spatium*) y lo *solido*. *Pero solo al nivel de los "primeros principios" o de las "naturalezas simples"* –esto es, de los átomos y el vacío–, *pero no al nivel de los "cuerpos compuestos"*, que son, en realidad, *mezcla*. Por eso, "si no existiera nada que se llamara vacío, todo sería sólido" y, nada podría *disolverse, romperse o cortarse*. Más aun, "algo que tiene más vacío dentro, tanto más vacila profundamente atacado por estas cosas" (*quaeque magis cohibet res intus inane, tam magis his rebus penitus temptata labascit*). Y con esto nos damos cuenta de un principio absolutamente fundamental, y es que *el "vacío" es directamente proporcional a la vulnerabilidad* –uno de los principales temas que, curiosamente, y no por casualidad, ha puesto sobre la mesa el feminismo actual. Hoy se habla mucho de "vulnerabilidad", pero parece salida como una seta salida en medio de un bosque, pues falta el *fundamento ontológico* de la "vulnerabilidad", que no puede ser otro, y solo se puede encontrar, en el "vacío". En realidad, *el concepto de "vacío" es la* ratio cognoscendi*, así como la* ratio essendi*, a nivel ontológico más profundo, de todos los elementos que puedan parecer a veces más incomprensibles e incluso sorprendentes de nuestra época*: la ligereza (3.a), la diferencia y repetición (3.b), la posmodernidad y la falta de fundamento (4.i), la no-identidad (5.a), la angustia (6.a) la infinita pluralidad y movimiento de nuestras sociedades (7.c), el empirismo y el materialismo (7.d), la repulsión hacia cualquier dialéctica (7.g), el azar, sin *arkhè* ni *télos* (7.l), el privilegio al viaje (8.a), la democracia radical (8.b), el feminismo (10.b), la dependencia (11.c) y, ahora, también la *vulnerabilidad*. En realidad –como ya señalamos en la Introducción §20, si se nos permite confesarlo después de más de 500 páginas después– a nosotros el "vacío" *nos da completamente igual*. Solo nos sirve porque *conociéndolo a él (como si fuera un espejo prístino), nos conocemos más también a nosotros mismos. Es nuestra época la que es "vacía"* pero, al carecer una "idea clara y distinta" de este concepto, carecemos también de las herramientas para dar martillazos, y solo vemos por doquier *efectos sin causa*, y *razones sin fundamento*. Pues el fundamento ontológico más profundo de la vulnerabilidad, la dependencia, la posmodernidad, el feminismo, la democracia, etc… no es otro que el "vacío", y sin él estaríamos en la más profunda de las tinieblas. La exclusión del concepto de "vacío" de la historia de la meta-*física* occidental no le ha importado lo más mínimo a otras épocas o sociedades –y por esto nadie, a parte de los atomistas y los místicos, se ha molestado en levantarla. Pero a nosotros sí que nos va la vida en juego, porque *el "vacío" es la particular respuesta que nuestra época y sociedad ha encontrado a la pregunta por el ser* y, sin un concepto claro y nítido de él, estamos maniatados

[1234] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.503-50, pp. 173-5.

para comprender nuestra propia existencia, para ir quizás a otro lugar. Las distintas reacciones y regresiones que hay en nuestra época–a Grecia, al ser, a Dios, a la Ilustración, etc.– también hay que entenderlas porque, al no entender el "vacío", por doquier se ven *efectos sin causa*, y *razones sin fundamento*, y asustados, se proponen *regresar* a una visión *sustancialista* de la sociedad. Pero al pasado es *imposible volver*, solo cabe ir *hacia delante*.

El fundamento de la "vulnerabilidad" es, por tanto, el vacío. Y nuestros cuerpos son vulnerables no porque sean "cuerpos" –como hoy se suele decir, fruto de un pensamiento confuso e impulsivo, que no se detiene en su objeto– *sino, justamente, por lo contrario*: porque hay "vacío". En epicúreo: porque nuestros "cuerpos compuestos" son una *combinación, una mezcla*, de "cuerpos simples" (átomos), *lo mismo que de vacío*. Es por esta razón que nuestra carne se puede cortar, nuestros huesos, romper, y la sangre, disolver. Se trata de una visión *dis-continua* de los "cuerpos" (compuestos): tienen grietas, brechas, resquicios, fisuras, huecos por donde se cuela el "vacío" y por donde los átomos pueden revolotear. Y es que la reformulación aristotélica del atomismo griego antiguo de Leucipo y Demócrito no solo afecta a una de las dos partes del *fundamentum divisonis*, es decir, la del "vacío", que ahora pasa a ser convertido en "espacio", sino también al otro lado, el del "átomo", que ahora es reconcebido como ὑποκείμενον-*substratum*: "los átomos (ἄτομοι) no cambian en absoluto (οὐδὲν μεταβάλλουσιν), precisamente porque es preciso que subsista (ὑπομένειν) en medio de las disoluciones (διαλύσεσι) de los cuerpos compuestos (συγκρίσεων) alguna cosa sólida (στερεὸν) e indisoluble (ἀδιάλυτον), que es la que no reducirá a la nada ni traerá de la nada los cambios (οὐκ εἰς τὸ μὴ ὂν ποιήσεται οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος)"[1235]. Marx ya también se da cuenta de esto, aunque de forma invertida: "el átomo para Demócrito es un sustrato material; para Epicuro, es principio y elemento"[1236]. Las dos "naturalezas *simples*" son, por tanto, los átomos y el vacío, mientras que los "cuerpos *compuestos*" son *una mezcla, una combinación* de ambos, lo cual los hace *vulnerables* y no perfectamente "sólidos" (στερεὸν). Aquí vemos el "retorno de lo reprimido" –y con *venganza*– de la filosofía de la *ligereza* y de la *densidad* con la que empezábamos toda esta historia, a propósito de Anaxímenes en III.3.a. No parecen percibir, sin embargo, Epicuro y Lucrecio, un pequeño fallo en su reformulación del "vacío" como "naturaleza in-tangible" frente al original "principio me-ontológico" y es que, lo tangible o lo no-tangible siempre lo es *para nosotros* (para nuestros sentidos en general, y el del tacto, en particular), pero no dice nada de lo que tal cosa es *en sí*. De esta manera, aunque estemos en Grecia, podemos criticar un reducto de subjetivismo: "por una naturaleza corpórea (corporea natura), puesto que pueden estimular los sentidos (sensus). En efecto, ninguna cosa, si no es un cuerpo, puede tocar y ser tocada (*tangere*

[1235] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §54, p. 58.
[1236] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 93.

enim et tangi, nisi corpus, nulla poest res)"[1237]. Aun y así, la brillantez de la definición de la *vulnerabilidad* como resultado de los *cuerpos compuestos por vacío*, nos deja uno de los pasajes más preciosos que haya habido sobre la *insoportable ligereza de nuestro ser*. Antes de Butler, Lucrecio, en *De rerum natura*, ya hizo una oda a nuestra indefectible *vulnerabilidad*:

> Además, aunque se piense que las cosas son sólidas (*solidae*), sin embargo, es lícito que entiendas, a partir de esto, que existen con un cuerpo discontinuo (*raro corpore*). En las rocas y las grutas mana el líquido fluir del agua y todas las cosas lloran con abundantes gotas. El alimento se esparce a sí mismo en todo el cuerpo de los seres animados; los árboles crecen y, a su tiempo, prodigan frutos, porque la savia se esparce continuamente a todas partes, desde las profundas raíces, a través de los troncos y todas las ramas. Las voces circulan entre los recintos y atraviesan volando las cerraduras de las casas, el frío helado se desliza hasta, los huesos, ya que, si no existieran los vacíos, no verías suceder por ninguna razón a través de dónde podría pasar cada uno de los corpúsculos (*nisi inania sint qua possent corpora quaeque trasire, haud ulla fieri ratione uideres*). En fin, ¿por qué vemos que algunas cosas aventajan a otras en peso (*pondere*), cuando su aspecto (*figura*) no es mayor en nada? Pues, si tantos corpúsculos hay en una bola de lana como hay en una de plomo, justo es que pesen la misma cantidad, porque lo inherente al cuerpo es oprimir todas las cosas hacia abajo, pero, contrariamente, permanece sin peso por la naturaleza del vacío (*contra autem natura manet sine pondere inanis*). En consecuencia, lo que es igualmente grande y se ve más liviano (*leuiusque*), pone de manifiesto, sin duda, que tiene más vacío (*plus esse sibi declarat inanis*); pero, al contrario, el más pesado revela que hay en sí más materia y tiene mucho menos vacío dentro (*multo uacui minus intus habere*). Entonces existe, por cierto, eso que indagamos con sagaz razonamiento, mezclado con las cosas (*admixtum rebus*), lo que llamamos vacío[1238]

h) Todo es infinito: los átomos, el vacío, el universo y los mundos

Ahora que ya sabemos *qué son* las dos "naturalezas" que constituyen el *fundamentum divisionis* de esta segunda aplicación, más moderna, del atomismo antiguo –los principios, átomos y vacío, son exactamente los mismos, pero ahora reformulados como lo tangible y lo intangible, lo sólido y lo vulnerable, lo que resiste y lo que cede–, vale la pena preguntarse *cómo son* estos dos principios inconmovibles. Y la respuesta solo puede ser una, como para todas las demás cuestiones de este orden en el atomismo de Epicuro y Lucrecio: *infinita*. En efecto, ahora veremos como el adjetivo "infinito" se añade a todas las cosas de primer orden del universo: no solo a los átomos y el vacío, sino también al cosmos en general y a la posibilidad de otros mundos. En griego ἄ-πειρον también se puede traducir por "in-determinado", pues la ἀ- en griego es privativa. Y habla, mucho más que en el latín *in-finitum*, nuestro querido amigo Anaximandro, con quien ya vimos, junto a los pitagóricos, en III.2, que la filosofía *vacuista* es, por lo general, un pensamiento sobre lo "i-limitado":

[1237] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.303-4, p. 155.
[1238] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.345-69, pp. 159-61,

sobre lo que *tras-pasa* o *trans-grede* el "límite" (πεῖραρ). Lucrecio no lo podría dejar más claro: "pero, ya que enseñé que los más sólidos corpúsculos de la materia revolotean invencibles de modo perpetuo a través de los tiempos ahora vamos, expliquemos si el conjunto de esos tiene algún límite (*finis*) o no; de igual forma, el vacío (inane) que fue descubierto ya sea el lugar (*locus*) y el espacio (*spatium*), en donde cualquiera de las cosas se desarrollan, veamos de una manera completa si uno u otro existe hasta el fondo de una totalidad finita (*finitum funditis*), o se abre sin medida y en una vasta profundidad (*immensum pateat uasteque profundum*)"[1239]. De esta manera, en su tesis doctoral, Marx rastrea los tres sentidos en los que se reformula el ἄ-πειρον de Anaximandro: como vacío ilimitado, como pluralidad de átomos, *y como cualidad común*:

> Lo infinito no es ni una sustancia particular ni algo fuera de los átomos y el vacío, sino más bien una determinación accidental de los mismos. En efecto, encontramos tres significaciones de ἄπειρον. Lo ἄπειρον expresa en primer lugar para Epicuro una cualidad común a los átomos y al vacío. Así significa la infinitud del todo, que es infinito merced a la infinita pluralidad de los átomos y la infinita extensión del vacío. En otras ocasiones la πειρία es la pluralidad de los átomos, de modo que al vacío no se le opone el átomo, sino lo infinito de los mismos. Finalmente, si es lícito aplicar conceptos de Demócrito a Epicuro, ἄπειρον significa también exactamente lo contrario, el vacío ilimitado, que se opone al átomo determinado en sí y limitado por sí mismo[1240]

Ahora bien, ¿por qué tanto los átomos como el vacío deberían ser infinitos? Epicuro asienta la primera piedra en este sentido: "hay que dar por garantizado también que el universo (πᾶν) es infinito (ἄπειρόν) tanto en el número (πλήθει) de cuerpos (σωμάτων) como en la magnitud (μεγέθει) del vacío (κενοῦ). Pues si el vacío fuera infinito y, en cambio, los cuerpos limitados (ὡρισμένα), no permanecerían quietos en ningún sitio los cuerpos sino que andarían (ἐφέρετο) errantes (διεσπαρμένα) por el vacío infinito al no disponer de los medios que les sirvan de soporte (ὑπερείδοντα) y acogida (στέλλοντα) en los rebotes (ἀνακοπάς). Y si el vacío fuera limitado, entonces los cuerpos infinitos no tendrían lugar alguno donde instalarse (ἐνέστε)"[1241]. Lo más curioso e interesante de esta reflexión del "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio es la *mutua correlación y correspondencia* que encuentran entre la "infinitud" del vacío y de los átomos. *Si uno* es infinito, *el otro también* debe serlo. Ahora bien, en esta secuencia lógica *el orden de los factores sí que altera el producto*, y parecería que no habría ninguna razón, a primera vista, por la cual el número de los *átomos* tuviera que ser *in-finito*. De hecho, al menos *prima facie*, en nuestro mundo todo parecería apuntar a que el número de los "cuerpos compuestos" es *finito*, y por tanto también podría serlo el de los "cuerpos simples" (*los átomos*). Sin embargo, es el "vacío" el que *solo puede (y*

[1239] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.951-7, p. 213.
[1240] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 92.
[1241] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §42, p. 52.

debe) ser "in-finito" y, por lo tanto, es quien *tira, arrastra y empuja a su contraparte tangible hacia lo i-limitado*. Si el espacio es in-finito, la materia también *debe serlo* –pues sino quedarían grandes cachos de "vacío" en el universo, como hoy sabemos que efectivamente existen, por ejemplo en el "Vacío de Bootes" o "Gran Vacío". Y no solo esto, sino que el *infinito de los átomos* y el *infinito del vacío* genera a su vez un "tercer infinito", resultante de la suma de los dos anteriores, que representa el "infinito del universo" en general, y la obsesión de Deleuze en particular, como sabemos: "le vide et le plein s'entrelacent et se distribuent de telle manière que la somme du vide et des atomes, à son tour, est elle-même infinie. Ce troisième infini exprime la corrélation fondamentale entre les atomes et le vide (…) Ce qui est vraiment infini, c'est la somme des atomes, le vide, la somme des atomes et le vide, le nombre d'atomes de même figure et taille, le nombre de combinaisons et de mondes semblables ou différents du nôtre"[1242]. Pero, para no hacer una "petición de principio" (*petitio principii*) debemos entender muy bien por qué el "vacío" *solo puede y debe ser necesariamente* "infinito" (por su propia *naturaleza*). Lucrecio nos lo explica:

> pero, en verdad, no hay nada que tenga un límite más allá del todo (*omne quidem uero nil est quod finiat extra*). Por lo tanto, existe una naturaleza del lugar y un espacio de lo profundo (*est igitur natura loci spatiumque profundi*), que ni los rayos luminosos podrían atravesar en su recorrido, deslizándose por una perpetua extensión de tiempo, ni siquiera podría hacer que quede menos al ir recorriéndolo; hasta tal punto se abre indistintamente para las cosas una ingente posibilidad, suprimidos los límites hacia todas partes y por todos lados (*finibus exmptis in cunctas undique partis*). En adelante, la misma totalidad de las cosas (*rerum summa*) no podría disponer para sí un límite (*parare*), su naturaleza, la cual hace que un cuerpo sea delimitado a través del vacío y lo que es vacío sea delimitado por un cuerpo (*quae corpus inane et quod inane autem est finiri corpore cogit*)[1243]

Hay muchas cosas interesantes en este brillante pasaje. Primero, vemos una incipiente reflexión *proto-hegeliana* en el argumento de que pensar en "algo" es pensar también su "límite", pero pensar un límite es ya pensar en lo que "queda más allá" de ese mismo límite (*finiat extra*). Ahora bien, en el vacío no hay "nada" (*nil*) a lo que se le pueda poner un límite, por lo tanto tiene que ser necesariamente *in-finito*. QED. Vemos aquí por fin resuelta la contradicción en la que ya vimos que había incurrido Parménides, y que dejamos en punta en III.4.h, al postular una única "esfera" en el universo, llena de Ser, y no pensar que esta quedaría *rodeada* por el "no-ser" o la "nada", que pasarían entonces a significar *algo*. No solo hacia atrás, sino también hacia adelante, Lucrecio hace una demostración, a la cual vamos a llamar como el "argumento del dardo volador que no se detiene", que prefigura ya el más conocido "argumento de la mano", que propondrán los estoicos Crisipo y Cleómedes en la sección siguiente (III.13.f) para justificar la existencia del

[1242] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 310-1.
[1243] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.1001-10, p. 217.

"vacío extracósmico" –rechazada, recordemos, por Aristóteles. Pues, en efecto, si se lanzara un proyectil en el espacio vacío infinito, no se encontraría con ningún obstáculo ni nada que lo detuviera (a parte del choque con los distintos átomos revoloteando). *Ergo*, el universo se extiende hacia el infinito por todos los lados. Interesante, por cierto, que en el pasaje anterior se mencione por segunda vez una "vasta profundidad" (*uasteque profundum*), que remite indefectiblemente al más moderno "abismo", hermano pequeño del "vacío". Y es que lo más fascinante sin duda de la visión atomista del cosmos es como colapsa la "totalidad" con el "infinito" –para mayor desgracia de Levinas, y muy a su pesar–, sorteando así la *diferencia ontológica del "todo"* que ya descubrimos a propósito de Empédocles en III.4.h, donde añadimos que tenía que incluir *lo que no es* tanto como *lo que es*. La introducción del "vacío" dentro de la meta-*física* por parte de Epicuro y Lucrecio *cortocircuita y derrumba* el rígido dualismo "Mismo/Otro" del proyecto de Levinas, pues *el "todo" es, también, "in-finito"* –si se incluye en él las *cosas que no son*, y no solo las *que son*. Quizás, entonces, si Levinas no hubiera *reducido Grecia al monismo*, y no se hubiera limitado a discutir con la parte más extrema de la tradición, "desde Elea hasta Freiburg", no se hubiera topado con este callejón sin salida. El levantamiento de la "corriente subterránea" del "materialismo del encuentro" que estamos acometiendo permite resolver este problema de una vez por todas.

i) Crítica a los pensadores predemocríteos

Bien entrado en el texto *De rerum natura*, hay una serie de críticas y analogías con los pensadores predemocríteos previos que pueden ayudar a clarificar aun más la propia posición atomista. Como señalan Pégolo y equipo en su "Estudio preliminar" a *De rerum natura*, "el dualismo ontológico está retomado desde el primer libro, siendo la ausencia del vacío (*inane*) un reclamo transversalmente dirigido contra los presocráticos del mismo libro inicial, en aquel tratamiento que no incluye a los atomistas"[1244]. Para empezar, entonces, en tanto que el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio representa una *repetición* del "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, contrasta la distinta *reapropiación* de estos dos autores. Por un lado, ya señalamos en III.7.a que de Leucipo sabemos muy poco, y que Laercio nos asegura que Epicuro llegó incluso a negar su "existencia", pero por la cual Burnet sugiere que hay que entender solamente su *existencia* "como filósofo" –sin duda una estrategia destinada a otorgarle una mayor originalidad a su propio pensamiento[1245]. Por otro lado, el *ninguneo* a Leucipo contrasta con el *seguidismo* de Demócrito, de

[1244] Pégolo y equipo, "Estudio preliminar", *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, p. 41.
[1245] Aunque Burnet sugiere que Epicuro y Hermarco simplemente le negaron su carácter de "filósofo" a Leucipo, no su existencia. Véase: Kirk, Raven y Schofield, "Los atomistas: Leucipo de Mileto y Demócrito de Abdera", *Los filósofos presocráticos*, XV, 541 [Diógenes Laercio X 13 [Epicuro]], p. 519.

quien ya dijimos que introdujo a Epicuro a la filosofía a la edad de 14 años –cuando se enfrentó a sus maestros por no poder definir el "Caos" en la *Teogonía* de Hesíodo. Además, Laercio remata que Epicuro "enunció como suyas las teorías de Demócrito acerca de los átomos"[1246], y sin duda esto es en parte cierto, a pesar de todas las diferencias que encontró Marx entre estos dos autores. Pero en el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio no solo habla la *repetición* más obvia, evidente, explícita y deliberada del "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, en particular, sino también *toda la tradición vacuista*, en general, empezando por sus primeros incitadores, *los pitagóricos*. En determinado momento en *De rerum natura*, Lucrecio hace la analogía de los átomos con las "letras", y de los cuerpos compuestos con las "palabras". Lo cual asemeja, por otra parte, al vacío con los "espacios", un paralelismo que ya encontramos con los "números" en los pitagóricos, en III.2, y que ya dijimos entonces que hacía las delicias de Derrida.

> Les éléments atomiques, les corps qui tombent dans le vide sont souvent définis, notamment par Lucrèce, comme des lettres (*littera*). Et dans leur systrophe ce sont des semences (*spermata*, *semina*). L'élément indivisible, atomes de cette dissémination littérale produite par le supplément de déviation, c'est le *stoikheion*, mot qui désigne aussi la chose graphique, la marque, la lettre, le trait ou le point. Et cette théorie de la dissémination littérale est aussi un discours sur les incidents et les accidents en tant que symptômes, voire, entre autres, 'symptômes de l'âme'. On peut parler de ces symptômes psychiques (*peri ten psukhen ta sumptômata*) et c'est pour rendre compte de cette possibilité qu' Epicure rejette les théories de l'âme 'incorporelle'[1247]

"El universo está estructurado como un lenguaje", podríamos decir, parafraseando a Lacan, y esta analogía da mucho *juego*, pues va más allá del simple paralelismo entre "letras-átomos", "palabras-cuerpos" y "vacíos-espacios", y ha sido desarrollado aun más, hasta sus últimas consecuencias, por el derridiano Lezra, en *On the Nature of Marx's Things* –clara reformulación moderna del título de Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*. Tal y como resume Morfino el "materialismo salvaje" de Lezra, haciendo el inevitable paralelismo con el "materialismo del encuentro" de Althusser: "against a materialism of essence, that is, a materialism that would aim to establish the primacy of the 'thing', the 'object', or 'matter', (…) at the heart of Lezra's wild materialism is the concept of 'translation': translation is what allows him to dismantle identity –the identity of things, objects, materials, and disciplines"[1248]. Y sin duda esta tópica de la "traducción" no representa un tema exógeno modernamente impuesto al texto, sino que ya lo plantea el propio Lucrecio nada más empezar su texto: "y no escapa a mi ánimo que es difícil iluminar en versos

[1246] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.4, p. 512.
[1247] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 12.
[1248] Morfino, "Foreword: Encounter and Translation". En: Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, p. ix.

latinos los oscuros hallazgos de los griegos sobre todo cuando muchas cosas deben tratarse con nuevas palabras a causa de la pobreza de nuestra lengua y la novedad de los temas"[1249]. Cualquiera que conozca aunque sea sumariamente la filosofía romana, sabe que esta no es solo una problemática de Lucrecio, sino que representa la *esencia del pensamiento romano* tel quel*, que no es otra que la cuestión de la traducción del griego al latín*. A modo de ejemplo podemos citar la brillante introducción de Cicerón a *De officiis*, en la cual encomienda a su hijo Marco a reconciliar su educación filosófica griega con la práctica retórica romana[1250]. Este también es el tema, obviamente, de las *Vidas paralelas* de Plutarco. Pero basta con el lenguaje, ya es suficiente. Esta primera analogía del atomismo con el pitagorismo nos conduce a otro paralelismo con la segunda filosofía que situamos como el "origen racional" de la tradición vacuista, es decir, la del "aire" de Anaxímenes. Y es que ahora, en *De rerum natura*, de Lucrecio, podemos encontrar redimida definitivamente y de una vez por todas nuestra "demostración lógica de que todo monismo material como el del "aire" de Anaxímenes conduce necesariamente a un dualismo con el "vacío" como segundo principio ontológico", la cual en III.3 podía parecer tan solo una intuición incluso un poco anacrónica. Argumenta Lucrecio:

> A partir de esto, cabe agregar que, aunque los corpúsculos de la materia sean los más sólidos (*solidissima materiai*), sin embargo es posible que se reproduzcan todas las cosas que resultan blandas (*mollia*), aire, agua, tierra, vapores, de qué modo resultan y por qué fuerza se desarrolla cada una, una vez que el vacío, en efecto, se mezcló en ellas (*admixtum quoniam semel est in rebus inane*). Pero, por el contrario, si los elementos primordiales (*primordia rerum*) de las cosas fueran blandos, no sería posible explicar la razón (*ratio reddi*) de dónde podrían concebirse las robustas piedras y el hierro (*ualidi silices ferrumque*); pues toda la naturaleza carecería por completo de su principio fundamental (*principio fundamenti natura carebit*). Por lo tanto, existen elementos fuertes de sólida simplicidad (*solida pollentia simplicitate*) en cuya reunión todas las cosas pueden articularse de manera más condensada (*condenso*) y exhibir fuerzas poderosas (…) En efecto, me pregunto por qué las cosas pueden ser tan variadas (*uariae*), si fueron creadas a partir de un fuego único y puro; pues, en nada sería útil que el fuego caliente se condensara (*denserier*) y se rarificara (*rerfieri*), si las partes del fuego tuvieran esa misma naturaleza que además todo fuego tiene. De hecho, el ardor sería más penetrante si las partes estuvieran concentradas; por el contrario, sería más atenuado con las partes fragmentadas y dispersas: más allá de esto, no hay nada que pienses que puede existir en tales causas, con más razón que pueda ser tanta la variación de las cosas a partir de la condensación y rarefacción de los fuegos. Eso también, si fueran capaces de hacer que se mezclara el vacío (*admixtum rebus inane*) en las cosas, los fuegos podrían condensarse y rarificarse. Pero, puesto que distinguen que muchas cosas nacen en oposición, y evitan dejar puro vacío en las cosas (*fugitant in rebus inane relinquere purum*), mientras temen lo arduo, apartan lo verdadero del camino, y no advierten, a su vez, que, suprimido el vacío en las cosas (*exemto rebus inane*), todo se condensa (*denseri*) y se vuelve a partir de la totalidad

[1249] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.136-8, p. 141.
[1250] Cicerón, *Sobre los deberes*, I.2, pp. 57-9.

> un solo cuerpo (*ex omnibus unum corpus*), que no podría emitir nada precipitadamente; como el fuego que aporta calor arroja luz y también vapor, para que veas que no es de partes compactas[1251]

Como decía, aquí podemos encontrar redimida nuestra demostración lógica, que en III.3 podía parecer tan solo una intuición incluso un poco anacrónica, de que el "vacío" es el principio (me)ontológico insoslayable de la condensación (*condensatio*) y la rarefacción (*raritas*), principio que corroboramos más tarde a propósito de Meliso, en III.6.b, y en los primeros atomistas, en III.7.c. En efecto, si solo hubiera una única sustancia primordial (*ex omnibus unum corpus*), como en el monismo material milesio, o incluso cuatro elementos –tierra, agua, aire y fuego–, como en la teoría de Empédocles, pero el vacío no se entremezclara con ellos (*admixtum rebus inane*), no se podría explicar por qué "las robustas piedras y el hierro" (*ualidi silices ferrumque*) son tan "sólidos", mientras que el "vapor", por ejemplo, es tan "blando" (*mollia*). Y es que *el vacío es la condición de posibilidad de la condensación y la rarefacción*. En contra de la posición metafísica que dominará –la *plenista* de Parménides, Platón y Aristóteles–, que por todas partes ve oposiciones binarias absolutas y rígidas, aquí vemos emerger de nuevo un *pensamiento de lo relativo,* que subvierte el "cuádruple olvido" de la historia metafísica occidental, a saber: *el del aire, de Anaxímenes, de la densidad y de la ligereza. El vacío es lo que impide, cortocircuita, separa e interrumpe el "fantasma primordial" de la historia de la metafísica occidental (plenista), a saber: la fusión*. Así también parece expresarse Lucrecio en su crítica a Empédocles, y su olvido de las "cosas blandas y laxas": "primero, porque determinan un movimiento una vez omitido el vacío de las cosas (*exemto rebus inani*) y dejan sin considerar las cosas blandas y laxas (*res mollis rarasque*), el aire, el sol, el fuego, las tierras, los animales, los frutos, y, sin embargo, no mezclan el vacío a sus cuerpos (*admiscent in eorum corpus inane*)"[1252]. En efecto, como vimos en III.5.b el "Principio de Identidad" que establece que "ni una parte del todo está falta ni tampoco llena en demasía" es el que constriñe y encorseta al vacío, impidiéndolo justificar todas las "cosas blandas y laxas" que hay en el mundo. Así también la crítica a las "homoeomerías" de Anaxágoras parece ir encaminada en la misma dirección, como nos lo resume Furley en uno de sus estudios sobre los atomistas griegos: "after a brief exposition of Anaxagoras' theory of *homoeomeria*, he raises two objections: there is no void in his theory, and no end 'to dissecting bodies' –and he is therefore liable to the same objections as have already been brought against Empedocles"[1253]. Pero la crítica despiadada de Lucrecio a todo *plenismo* no solo va dirigida a su parte *pluralista*, sino también a la *monista*, incluso cuando la sustancia material primigenia que se propone es algo tan aparentemente *etéreo* como el "fuego". Por esto, como podemos ver ya en el

[1251] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.564-76, p. 177; I.645-65, pp. 185-7.
[1252] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.742-5, p. 195.
[1253] Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, p. 30. Véase: "Y, sin embargo, no concede que el mismo vacío en las cosas" (Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.843, p. 203).

pasaje anterior, uno de los mayores enemigos de Lucrecio, en particular, así como de todo el atomismo, en general, fue Heráclito, también llamado "el Oscuro" o "el Llorón", frente a un Demócrito, "Que Ríe":

> Por esto, quienes pensaron que la materia de las cosas es el fuego y que su conjunto existe a partir únicamente del fuego, parece que se deslizaron considerablemente de un argumento verdadero. En las disputas de estos, Heráclito entra como el primer conductor, más famoso por su oscuro lenguaje entre los huecos que entre los griegos serios que buscan la verdad. De hecho, los necios admiran y aman más las cosas que advierten que se ocultan bajo palabras cambiadas y establecen como verdaderas [aquellas] que pueden tocar de una manera bella a los oídos y que se han coloreado con un sonido encantador. (…) Aparte de eso, parece que es muy delirante (*perdelirum*) decir que todo es fuego y que nada verdadero existe entre el número de las cosas excepto el fuego, lo que hace este mismo. Pues, contrariamente, él mismo se opone a lo sensorial desde los sentidos y los hace tambalear, de donde se sostienen todas las creencias, de donde esto, que denomina fuego, ha sido conocido por él mismo. En efecto, cree que los sentidos pueden conocer verdaderamente el fuego, pero no las otras cosas, que en nada son menos claras. Esto me parece que es tan vano (*uanum*) como insano (*delirum*). ¿A qué cosa nos referiremos en efecto? ¿Qué cosa puede ser para nosotros más cierta que los mismos sentidos para advertir lo verdadero y lo falso? Además, ¿por qué alguno suprimiría todas las cosas y querría dejar solamente la naturaleza del fuego, a la que niega que es fuego y, sin embargo, dejaría que existiera cualquier otra? Pues, parece que decir una u otra cosa es la misma locura (*dementia*)[1254]

La crítica a Heráclito por parte de Lucrecio aquí, no es ni simplemente afirmar la "razón" en contra de los "sentidos" (Parménides y Platón), ni meramente afirmar el testimonio de los "sentidos" frente a al *racionalismo* (Leucipo y Demócrito, como ya vimos en III.7.b-d), sino el más sutil argumento de que Heráclito "se opone a lo sensorial *desde los sentidos* y los hace tambalear". Como sabemos, Heráclito no eligió al "fuego" como sustancia material originaria porque sí, sino debido a que, en tanto que ilumina, "el rayo conduce el ente en el todo" (τὰ δὲ πᾶντα οἰακίζει κεραυνός) y, añade Heidegger: "el fuego como el rayo 'conduce', supervisa y sobreviene anticipadamente al todo. Sobrepasa iluminando, de antemano, el todo, de tal forma que aquello a lo que el ojo lanza su mirada siempre ensambla el todo en su ensamblaje, des-envolviéndolo y escindiéndolo"[1255]. Sin embargo, Lucrecio tilda de *delirum* y *dementia* utilizar esta propiedad *sensorial* del "fuego" para negar, como con una llave de judo, el testimonio de los *sentidos*. No queda, por tanto, más remedio que aceptar el *infinito movimiento y pluralidad de los átomos*.

<u>j) El movimiento rectilíneo y equicéler de los átomos hacia abajo: forma, tamaño y peso</u>

[1254] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.635-65, pp. 183-7.
[1255] Heidegger, *Heráclito*, p. 184.

Ahora volvemos a encontrar, en el caso del "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio, tal y como ya vimos en el caso del "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, que el objetivo final, el único *telos* y la *differentia specifica* del atomismo en particular, así como de todo el vacuismo en general, y lo que lo distingue de todas las teorías predemocríteas previas, es *justificar el movimiento. Aquello que mueve este pensamiento es, justamente, el movimiento mismo.* El "vacío" no es más que un postulado necesario para este propósito, o una "condición de posibilidad" imprescindible para llegar a donde se quiere llegar realmente, que es *la defensa del eterno movimiento* de los átomos en particular, y de los "cuerpos compuestos" en general, como señala Lucrecio:

> Sin embargo, no todas las cosas están ocupadas en forma compacta en todas partes por una naturaleza corpórea (*corporea stipata tenentur omnia natura*); pues en las cosas existe el vacío (*est in rebus inane*). Haber conocido esto te será útil en muchos aspectos y no permitirá que dudes equivocadamente y tampoco preguntes siempre sobre el conjunto de las cosas y desconfíes de nuestras palabras. Por lo tanto, existe un espacio (*locus*) intangible (*intactus*), lo no ocupado (*inane*) y lo vacante (*uacansque*). Y si no existiera esto, por ninguna razón podrían moverse las cosas; pues, la función del cuerpo que se muestra, obstaculizar (*obstare*) y ofrecer resistencia (*officere*), esa estaría presente en todo momento en codas las cosas; ningún objeto, en consecuencia, podría avanzar, ya que ninguna cosa concedería la prioridad de ceder (*principium quoniam cedendi nulla daret res*). Pero ahora, a través de los mares y las tierras y de los altos cielos, advertimos ante nuestros ojos que muchas cosas son movidas de múltiples maneras por variadas razones que, si no existiese el vacío (*si non esset inane*), no solo carecerían en particular de un movimiento agitado (*sollicito motu*), sino que en absoluto habrían sido engendradas por razón alguna, pues la materia, apretada por todas partes, permanecería quieta (*quiesset*)[1256]

Hay, por lo menos, cinco elementos interesantes en este brillante pasaje: lo "inocupado" (*inane*), lo "vacante" (*uacansque*), lo "agitado" (*sollicito*), "ceder" (*cedendi*), y "obstaculizar" (*obstare*). Para empezar, los dos primeros términos, como ya hemos ido viendo, son dos de los sinónimos escogidos para este "espacio intangible" (*locus intacte*) que representa el "vacío". Pero, como también venimos diciendo, dicha postulación no sucede porque sí, sino que es necesaria para hacer posible el movimiento, pues sino "ninguna cosa concedería la prioridad de ceder". Como si se tratara de un cruce de caminos, si los dos coches consideraran que tienen preferencia en pasar primero, se estambrarían (en un *plenum*). Las consecuencias *éticas* de semejante *ontología* ya se hacen evidentes de suyo ahora –*pues el vacío es aquello que cede su espacio al Otro para que pueda moverse libremente*– pero solo se desarrollarán hasta sus últimas consecuencias en el siguiente capítulo sobre la "mística medieval cristiana" (IV). Por lo pronto, aquí ya vemos redimido el argumento que encontramos en Meliso de Samos en III.6.c que correlacionaba el "vacío" con el "ceder" (*cedendi*), siempre que a esta se le añada la precisión de Sedley de que υποχωρώ ha cambiado su significado de la

[1256] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.329-45, pp. 157-9,

"absorción de una esponja" a un "simple verbo de locomoción": "'room' when bodies move through it (this last definition is backed up by an etymological association of *khôra*, 'room', with *khôrein*, 'go', which I here translate 'roam')"[1257]. Pero no solo el argumento de Meliso nos permite definir el "vacío" como *aquello que cede*, sino que ahora también nos permite reformular un "cuerpo" como *aquello que resiste*. De esta manera incluso, el *movimiento de los átomos* no es otra cosa, y puede ser redefinido, como el *ceder del vacío*, tal y como propone Johnson: "in one sense, atoms are constantly moving because of the nature of the void. The atomists define void in terms of 'giving way' or relenting, of being unable to offer any kind of resistance, since it is completely lacking in density. (…) In short, void yields. But what does it yield to? It yields to atoms. This process of yielding to atoms is what we call movement. If there were no void, then the atoms would all be packed together, thereby making motion impossible. Since, however, there is void, atomic motion is posible"[1258]. Pero sin duda el término más interesante que aparece en el pasaje anterior es el "ob-staculizar" (*ob-stare*), como sinónimo del "ofrecer resistencia" (*officere*) característico de un "cuerpo". El término "ob-stáculo" hace que nos salten todas las alarmas, pues sabemos que de él procede la genealogía del "ob-jeto" en la Modernidad. En Kant, *Ob-jekt* es aquello que "ob-jeta" porque está "delante" (literalmente, *Gegen-stand*), frente al *Sub-jekt*, que proviene de ὑποκείμενον-*substratum*, como ya hemos anunciado varias veces: aquello que está "detrás" o "debajo", aquello que *sub-yace*. ¿Es entonces demasiado pronto para insinuar que la historia de la filosofía occidental –reformulada por nosotros ahora aquí como una dialéctica entre lo "lleno" y lo "vacío"– encuentra la genealogía última de la dicotomía moderna *sujeto/objeto* en la distinción hecha por Meliso de Samos entre lo que "resiste" y lo que "cede"? Por un lado, entonces tendríamos que: lo "lleno" (cuerpo, materia) → "ofrece resistencia" (*officere*) → "ob-stáculo" (*ob-stare*) → lo que está "delante" (*Gegen-stand*) → *Ob-jekt*. Por el otro lado, lo "vacío" → "cede" (υποχωρώ, *cedendi*) → *Sub-jekt*. Esto permitiría explicar por qué, el "sujeto transcendental", de Kant a Lacan, es definido por metáforas *pasivas* como "receptividad" o "espontaneidad", pero por ahora lo vamos a dejar aquí. No menos interesante, por otra parte, es el quinto y último de los términos que hemos recalcado del pasaje anteriormente citado: "movimiento agitado" (*sollicito motu*). Hoy se habla mucho, sobre todo en el mundo heideggeriano, de una supuesta "agitación del ser" pero, gracias a nuestra traducción en III.4.g del "signo del ser" ἀτρεμὲς, en Parménides, por "sin temblor", ahora estamos en disposición de precisar que *el ser no se agitaría si no fuera por mor del "vacío", porque descansa en el "vacío", el cual le permite temblar, agitarse o, en una palabra, moverse (rebotar):*

[1257] Sedley, "Two Conceptions of Vacuum", *Phronesis*, 27(2), p. 187.
[1258] Johnson, *The Deleuze-Lucretius Encounter*, p. 86.

> Y porque consta ciertamente que no les fue concedido ningún reposo (*nulla quies*) a los primeros corpúsculos (*corporibus primis*) a través del vacío profundo (*inane profundum*) sino que, agitados por un movimiento (*exercita motu*) más frecuente y variado rebotan (*resultant*) en parte a grandes distancias (*intertuallis magnis*), después de haber sido presionados en conjunto; también otra parte es agitada violentamente a partir de un choque en espacios reducidos (*bruibus spatiis uexantur ab ictu*). Y cualquiera de estos que, en una unión más compacta (*condenso conciliatu*), rebotan (*resultant*) llevados a distancias exiguas (*exiguis intertuallis*), a la vez que, sometidos ellos mismos a sus formas intrincadas, constituyen estos las raíces robustas de la roca y los fieros corpúsculos del hierro (*saxi radices et fiera ferri*) y los restantes cuerpos [de] este género. A su vez, solo unos pocos corpúsculos que vagan por el gran vacío (*magnum per inane*) saltan lejos y se apartan rápidamente en grandes intervalos (*magnis intertuallis*), estos nos entregan el aire rarificado (*aera rarum*) y las espléndidas luminosidades del sol (*nobis et splendida lumina solis*). Y además muchos vagan por el gran vacío (*magnum per inane*), los que fueron rechazados (*reiecta*) en las combinaciones de las cosas (*concilis rerum*) y nunca, incluso, pudieron asociar sus movimientos, aunque fueron aceptados (*recepta*)[1259]

Por un lado, por lo que atañe a la materia, no hay nacimiento, sino que todos los cuerpos compuestos están formados por "combinaciones" (*concilium*) de "corpúsculos simples" (los átomos): cuando el "intervalo" que los separa es "grande" (*magnis intertuallis*), produce lo más "raro", como el "aire" (*aera rarum*), mientras que cuando este es "pequeño" (*exiguis intertuallis*), produce lo más "compacto" (*condenso*), como el "fiero hierro" (*fiera ferri*). Por el otro lado, por lo que atañe al "vacío" (*inane*), para clarificar y justificar aun más su concepto, Lucrecio emplea dos bellas metáforas que nos pueden servir de ayuda ahora mismo: una, la de "los peces en el agua" y, la otra, la de "las motas de polvo en un rayo de luz". La primera es un contraargumento: uno podría pensar que no es necesario postular una "naturaleza intangible" tal como el "vacío", pues el nadar de los peces certifica que se pueden mover pero, después de todo, *el agua es algo tangible*. ¿No podría ser que el "aire" fuera el *medio* equivalente para los seres terrestres de lo que representa el "agua" para los peces, solo que, al ser en este caso *invisible*, nos confundiésemos con que también es *intangible*, postulando algo así como un "vacío"? Claramente aquí Lucrecio está ensayando la respuesta a la "teoría del corrimiento", principal propuesta sobre cómo podría operar el movimiento desde el punto de vista *plenista*, y cuyos orígenes ya situamos en Empédocles y Anaxágoras en III.5.d, así como su posterior culminación en Platón en III.10.a. La solución de Lucrecio es tan sutil como elegante: no niega que, en el nado, el pez y el agua "se reemplacen mutuamente" (δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα), sino que se limita a preguntar, por *reductio ad absurdum*: ¿cómo podría el agua *ceder* frente al pez si no fuera porque es "menos densa"? ¿Y cómo podría, a su vez, ser más "rara" si no contuviera "más vacío", única naturaleza capaz de hacerla *ceder*?[1260] Pero este "vacío" *contenido y mezclado dentro*

[1259] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.95-111, p. 241.

[1260] La misma argumentación de "los peces que nadan en el agua" se hace a propósito del aire: "O, en consecuencia, se debe privar del movimiento a cada uno de los cuerpos, o debe decirse que existe el vacío mezclado con las cosas, a partir del cual cada cosa logra un primer inicio de movimiento. Por último, si después de chocar en forma rápida dos cuerpos extensos rebotan, naturalmente es de esperar que el aire invada todo el vacío que se hace entre los cuerpos.

del agua es difícil de imaginar, y por esta razón Lucrecio propone un segundo *simulacro et imago*, aun más bello que el anterior: el de las "motas de polvo en un rayo de luz".

> De esta cuestión, como recuerdo, una representación y una imagen (*simulacra et imago*) vuelven siempre ante nuestros ojos y nos reclaman. En efecto, contempla de ahora en más cuando, en cualquier circunstancia, los rayos insertos a través de la oscuridad de las casas esparcen las luces del sol: verás que muchos corpúsculos (*corpora*) diminutos se mezclan de muchas maneras por el vacío (*inane*) en la misma luz de los rayos, y como en un certamen eterno (*aeterno certamine*) producen, al enfrentarse por medio de escuadrones, luchas y combates y no se dan tregua, agitados por uniones y separaciones incesantes (*conciliis et discidiis exercita creberis*); para que puedas conjeturar a partir de esto cómo es que los elementos primordiales (*primordia rerum*) de las cosas son movidos de un lado a otro siempre en el gran vacío (*magno inane*)[1261]

¡Qué preciosa metáfora de la interminable batalla que representa el universo, la de estas motas de polvo en un rayo de luz! ¡Qué desprovisto de contenido parece hoy, en comparación, cuando algunos cristianos –pasados por una versión *New Age* de la teoría del Big Bang– arguyen que "dios está presente en cada mota de polvo…"! La superioridad de Lucrecio en *De rerum natura* se puede notar en el hecho de que, en este caso, no se trata de una *metáfora singular* para explicar algo concreto (p. ej. el panteísmo), sino de una *alegoría completa* que se cumple punto por punto: las motas de polvo que se enzarzan en un "combate sin tregua" (*proelia pugnas nec dare pausam*) en un rayo de luz son una *imago* inmejorable de los átomos revoloteando en un Gran Vacío. ¿Cómo es este Gran Vacío (*magno inane*)? Toca ahora delimitar aun más nuestro tema para el propósito de explicar el movimiento de estas motas de polvo que representan los átomos. Y en este punto se puede ver la mano de Aristóteles incluso más allá de la asimilación del "vacío-como-lugar" que ya hemos ido viendo. En realidad, aquí se puede ver incluso en detalle como Epicuro está intentando *rehabilitar* el "materialismo aleatorio" de Leucipo y Demócrito, *a través de la reelaboración* que había acometido Aristóteles del "vacío". En el fondo, para resumir de forma un tanto simplificada: Epicuro = Demócrito + Aristóteles. De esta manera, se puede ver en *De rerum natura* de Lucrecio como reaparecen algunos de los grandes atributos del "vacío" (como *medium* separado) que ya encontramos en el cap. 8 del libro Δ de la *Física* de Aristóteles en III.11.d. como, por ejemplo, que el "vacío" *carece de cualquier dirección*.

Además, aunque ese aire confluya con ráfagas que se precipitan alrededor, el espacio no podrá, sin embargo, ser ocupado en un instante en forma completa; pues es necesario que primeramente aquel ocupe cada lugar; luego serían ocupados todos los espacios. Y con respecto a esto, si alguien por casualidad, cuando los cuerpos rebotan, entonces piensa que eso sucede porque el aire se compacta, se equivoca; pues se genera en ese caso un vacío que antes no había, y del mismo modo se vuelve a llenar el vacío que existía antes, y por tal razón no puede hacerse más denso el aire y si aun pudiera, opino, no podría sin vacío arrastrar él mismo sus partes hacia sí y reunidas en uno solo (Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.381-99, p. 163).

[1261] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.112-122, p. 243.

Por un lado, *no tiene ni centro ni periferia*: "todo el lugar y el espacio (*locus ac spatium*), que [llamamos vacío (*inane*)], por el centro (*medium*), por el no centro, [debe] dar paso (*con-cedere*) de igual manera a los cuerpos pesados (*ponderibus*), por donde quiera que sus movimientos (*motus*) sean llevados. Y no hay ningún lugar (*locus*), en el cual, una vez que los cuerpos (*corpora*) llegaron, después de perdida la fuerza del peso (*pondera*), puedan permanecer [en] lo no ocupado (*inani*), y, por otra parte, aquello que es vacío (*inane*) no debe sostener cosa alguna, sino más bien, apresurarse a ceder (*con-cedere*), pues su naturaleza lo pide"[1262]. Por esta razón, la materia no se amontona en el centro, porque hay una tendencia *centrípeta* que genera *torbellinos*, como en Empédocles, esos "movimientos secretos e invisibles". Por el otro lado, el "vacío" también *carece de cualquier dirección hacia arriba o hacia abajo*, fruto además de que, como dijimos antes, el "espacio" se extiende infinitamente hacia todos los lados: "recuerda que, en definitiva, no existe un extremo inferior de todo, y que los primeros corpúsculos no tienen donde sostenerse (*corpora prima consistant*), puesto que el espacio es sin fin ni medida (*spatium sine fine*)"[1263]. El "vacío", por tanto, *ni aguanta ni apoya ni sostiene* (como por ejemplo lo hará en la Modernidad, donde la *imago* que dominará parecerá ser que el mundo queda como *sostenido* en medio de un "Gran Vacío") sino que su única naturaleza es la de "ceder" (*con-cedere*): "para que las murallas del mundo no se dispersen de pronto según la costumbre alada de las llamas, disueltas por el gran vacío (*magnum per inane*), y para que las restantes cosas no los sigan de igual modo, o para que no se desplomen desde arriba los templos atronadores del cielo y la tierra se retire súbitamente de nuestros pies y, entre todas las ruinas mezcladas de las cosas [terrestres] y las del cielo que disuelven los cuerpos, se aleje por el vacío profundo (*inane profundum*), de modo que en un instante de tiempo nada de las ruinas quedaría, excepto el espacio alejado y los elementos primordiales no visibles (*desertum praeter spatium et primordia caeca*)"[1264].

Que en el "vacío profudno" (*inane profundum*) *no haya direcciones* no quita (aunque pueda parecer paradójico, como ahora veremos), que el "movimiento natural" de los átomos sea, una vez ordenado el mundo y los cuerpos, *hacia abajo*. Como señala Deleuze, "le haut et le bas dans le vide résultent de la corrélation du vide lui-même avec les atomes; la pesanteur des atomes (movement de haut en bas) résulte de la corrélation des atomes avec le vide"[1265]. De hecho, la gran innovación epicúrea en este sentido es el descubrimiento de que el "movimiento original" de los átomos es *en línea recta hacia abajo*. Como estamos viendo, Epicuro y Lucrecio están intentando *rehabilitar* el concepto de "vacío" de Leucipo y Demócrito, pero haciéndose cargo de las críticas acometidas por parte de Aristóteles, respondiendo una por una. Ya hemos visto como esto les hace *comprar y*

[1262] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.1074-80, p. 223.
[1263] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.90-2, p. 241.
[1264] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.1102-10, p. 225.
[1265] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 310.

colar (casi subrepticiamente) la concepción del "vacío-como-lugar" de Aristóteles (esto es, como un *medio espacial o una dimensión tridimensional separada*), pero ahora veremos también, además, como este hecho les obliga ineludiblemente a responder al mayor "desafío" que el Estagirita lanzó sobre el primer atomismo. En efecto, la innegable lectura de los textos exotéricos de Aristóteles (que ahora conocemos gracias a Bignone) hace que este "desafío" no pudiera quedar sin respuesta por parte de Epicuro. Como ya vimos en III.7.l, dicho "desafío" consistió simplemente en preguntar cuál era el "movimiento natural" (κίνησις φύσιν) de los átomos en el vacío, pues es verdad que ni Leucipo ni Demócrito lo aclaran; dejándolo todo, o bien en manos del "azar", o bien del *movimiento secundario de choque, rebote o entrelazamiento* según "figura (σχήμασί), tamaño (μεγέθεσι), posición (θέσει) y orden (τάξει)", *pace* Simplicio. Siguiendo aun en el apartado III.7.l, ya avisamos entonces, defendiendo la posición de Dumont frente a la de Zeller, que ni Leucipo ni Demócrito añadieron el "peso" (βαπύτητα) a esta lista de las propiedades de los átomos.

Pues bien, ahora podemos decir que *esta fue una de las mayores innovaciones originales de Epicuro*, la de añadir el "peso" a esta lista de atributos de los átomos, lo cual ofrece al segundo atomismo la clave de bóveda para responder al "desafío" de Aristóteles. *El "movimiento original" de los átomos ahora deviene, entonces, la gravedad*: "puesto que vagan por el vacío (*per inane uagnatur*), es necesario que los elementos primeros (*primordia rerum*) de las cosas sean llevados juntos, o bien por su propio peso (*grauitare sua ferri*), o bien, fortuitamente, por el golpe de otro (*ictu forte alterius*)"[1266]. Obviamente, la "gravedad" (*grauitare*), aquí, no hay que entenderla a la manera newtoniana, sino meramente como un *movimiento rectilíneo de los átomos hacia abajo*: "ninguna cosa corpórea (*nullam rem corpoream*) puede ser llevada hacia arriba por su propia fuerza y moverse hacia arriba (*sursum ferri sursumque meare*); que no te engañen los corpúsculos de las llamas (…) Y, sin embargo, no dudamos que estas cosas, cuanto está en ellas, opino, son llevadas todas juntas a través del vacío no ocupado hacia abajo (*uactum per inane deorsum cuncta ferantur*)"[1267]. Por cierto, este "movimiento natural" de los átomos en el vacío no es solo *rectilíneo* (hacia abajo), sino también *equicéler*, debido, de nuevo, a la ineludible herencia e influencia de Aristóteles. Como apunta Marx: "allí donde los átomos no se conciben como pluralidad en su diferencia mutua, sino solo en relación al vacío, la determinación del peso desaparece. Los átomos, por muy diferentes que puedan ser en masa y forma, no por ello dejan de moverse con igual rapidez en el espacio vacío. Por eso Epicuro recurre al peso solo en la repulsión y en las composiciones que surgen de la repulsión"[1268]. O, tal y como lo pone Deleuze: "dans le vide, tous les atomes tombent à égale vitesse ; un atome n'est plus ou moins rapide en

[1266] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.83-5, p. 239.
[1267] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.185-7, 201-2, p. 249-51.
[1268] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 88.

function de son poids que par rapport à d'autres atomes qui retardant plus ou moins sa chute. Dans le vide, la vitesse de l'atome est égale à son mouvement dons une direction unique en un minimum de temps continu"[1269]. Como vimos también en III.7.l, el Estagirita pretendía poner al "vacío" en un brete al argumentar que el movimiento de cualquier cuerpo tendría *la misma velocidad* en este medio[1270]. "Pero ello es imposible" –añadía entonces él. Sin embargo, ahora Epicuro no ve ningún problema en *reapropiarse afirmativamente* de esta opción –que coincide, además, con la verdad[1271]. Como vemos, *la sombra de Aristóteles es alargada*, y la inmensa mayoría de supuestas "innovaciones originales" por parte de Epicuro y Lucrecio respecto del primer atomismo coinciden, en realidad, con la *reapropiación positiva* de contraargumentos en su origen supuestamente *negativos* contra el "vacío": su asimilación con el "lugar", el desafío del "movimiento original" de los átomos, la falta de dirección arriba/abajo y la equiceleridad.

k) "Il pleut": lluvia atómica y *clinamen*

Este no es el caso, por el contrario, de la "desviación" o *clinamen* de los átomos en el Gran Vacío, que representa *la verdadera innovación y contribución original* de Epicuro, no solo a la historia del atomismo y del *vacuismo* en particular, sino también y sobre todo, a la historia de la filosofía y de la meta-*física* en general. Todo lo que hemos hecho hasta ahora en esta sección nos ha conducido hasta aquí, y es imprescindible que entendamos perfectamente cuál es el problema, así como el argumento y la solución que propondrá Epicuro, pues de ellos se seguirán un montón de cosas: entre ellas, *la fundamentación (me)ontológica de la libertad* (nada menos). Tal y como lo resume Marx en su tesis doctoral: "Epicuro admite un triple movimiento de los átomos en el Vacío. Un movimiento es el de caída en línea recta; el otro nace del apartamiento de la línea recta por parte del átomo, y

[1269] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 311.

[1270] Recordemos el argumento peripatético: "the Aristotelian formula for measuring speed implies that the medium has at least some density. The void, however, has zero density; it simply yields. This means that the atoms move at a speed that has no ratio to any Aristotelian finite speed. In short, the speed of atoms is beyond any finite speed. This leads to some interesting consequences. As Epicurus points out, atoms move at the same speed, regardless of differences in weight or size (EH 61). This is the argument. Given that the void simply yields, it cannot be assigned a definite rate at which it yields. Either the void yields at the same rate to all or there is no rate that can be assigned to pure yielding. Therefore, all atoms move at the same speed. Lucretius describes this speed or rate of yielding as a 'supreme swiftness [praecellere mobilitate]' (DRN 2)" (Johnson, *The Deleuze-Lucretius Encounter*, p. 88).

[1271] "Atoms always move in the void, since there is nothing else for them to move in; and Epicurus says, and means, that they always move at the same speed whether their motion is due to weight or collision (…) atoms moving through the void move 'inconceivably fast'. This again seems to be related to an argument of Aristotle's. Aristotle held that the speed with which bodies move through a medium varies with the weight of the bodies and the density of the medium. Void has no density at all, so that the speed of motion through a void can have no ratio to other speeds at all. Since this is impossible, Aristotle argues that there is no void. Epicurus turns this argument upside-down (as Mau points out): there is a void, so atoms move through it at 'inconceivable' speed. They do not, of course, move at infinite speed; but their speed is such that it cannot be related at all to the speed of observable motion" (Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, pp. 122, 127).

el tercero es provocado por la repulsión de la pluralidad de átomos. La admisión del primero y el último movimiento la comparte Demócrito con Epicuro; la declinación del átomo a partir de la línea recta diferencia a este de aquel"[1272]. ¡Error! El primer movimiento es una incorporación por parte de Epicuro tanto como el segundo (aunque este parezca sin duda mucho más original), y Demócrito solo admitió el tercero y último. Por un lado, ya vimos en III.7.l, que el primer atomismo de Leucipo y Demócrito había propuesto que los átomos *revoloteaban estocásticamente, por causa del choque y del rebote entre ellos;* pero que esto no solucionaba el "desafío" lanzado por Aristóteles, quien se preguntaba cuál debía de ser entonces su "movimiento original". Por el otro lado, a todo esto sale al rescate Epicuro, quien reduce la interminable lista de propiedades de los átomos por parte de su maestro –"figura, tamaño, posición y orden"–, a tan solo tres elementos: "forma, tamaño y *peso*". La introducción de este último atributo permite postular que el "movimiento original" de los átomos es *rectilíneo y equicéler hacia abajo, debido a la gravedad*, y responder así al "desafío" lanzado por el Estagirita de una vez por todas. Sin embargo, en filosofía, por suerte o por desgracia, no existen las respuestas definitivas, y cada nueva solución, por buena que parezca, no es más que *parcial*, y solo genera nuevos problemas. Y es que el "movimiento original" de los átomos propuesto por Epicuro (*la gravedad*) ha permitido responder al "desafío" lanzado por Aristóteles, es cierto, pero a costa de eliminar también su "movimiento secundario", *el choque, rebote o entrelazamiento* que constituyen el corazón *aleatorio* de la propuesta atomista. Imaginemos por un momento que todos los átomos cayeran en línea recta hacia abajo *como en una lluvia*. Ahora tendríamos un nuevo problema, pues, cayendo *en paralelo, no se tocarían nunca. Ni tan siquiera se llegarían a rozar*, mucho menos a chocar, rebotar o entrelazarse, constituyendo todos los "cuerpos compuestos" que existen en el mundo. ¿Cómo superar esta nueva dificultad? Es aquí que aparece, por la puerta de la cocina y sin gran fanfarria, en el párrafo §43 de la *Epístola a Heródoto*, el más importante de los términos atomistas, y verdadera innovación original de Epicuro: la "desviación" o "inclinación" (κεκλιμέναι, *clinamen*) de los átomos en el Gran Vacío:

> Y los átomos se mueven continuamente durante toda la eternidad (κινοῦταί τε συνεχῶς αἰ ἄτομοι τὸν αἰῶνα) [escolios: "y más en el interior de esta obra afirma que ellos se mueven también a igual velocidad, al dejar el vacío igual paso libre al más ligero que al más pesado"], y algunos de ellos se distancian (μακρὰν) unos de otros un gran trecho (ἀλλήλων διστάμεναι), mientras otros retienen su propio impulso si coinciden (ἴσωσιν) estar inclinados (περιπλοκῆ κεκλιμέναι) [interpretación de Usener y no de von der Mühll] sobre el entramado de átomos o recubiertos por los lazos de estos. Pues, por un lado, la naturaleza del vacío (κενοῦ φύσις), que es la que delimita (διορίζουσα) cada átomo en su individualidad, faculta este proceso, al no estar capacitada para producir (ποιεῖσθαι) un medio de descanso (ὑπέρεισιν), y, por otro, la dureza (στερεότης) que asiste por principio a los

[1272] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 71.

> átomos hace que salgan despedidos impetuosamente a una distancia proporcional al choque con otros átomos, hasta un lugar donde el entramado de átomos permita la reanudación del proceso tras un nuevo entrechoque. Y no hay (οὐκ ἔστιν) principio (ἀρχὴ) de esta serie de procesos, siendo sus causantes (ἀιδίων) los átomos (ἀτόμως) y el vacío (κενοῦ). (Escolios: "y más en el interior del libro afirma que tampoco asiste cualidad alguna a los átomos excepto forma (σχήματος), tamaño (μεγέθους) y peso (βάρους). Y que el color de los átomos cambia según la posición de estos lo afirma en las *Doce acciones básicas*, y que no asiste a los átomos toda clase de tamaños, pues por lo menos jamás ha sido visto un átomo con conciencia de ello")[1273]

Aquí vemos reestablecidas, gracias a un escolio de Diógenes Laercio, las tres propiedades consustanciales de los átomos –"forma (σχήματος), tamaño (μεγέθους) y peso (βάρους)"– que Epicuro ha reducido de la original lista de su maestro Demócrito "figura (σχήμασί), tamaño (μεγέθεσι), posición (θέσει) y orden (τάξει)". Marx incluso se atreve a reformular esta diferencia de forma dogmáticamente hegeliana: "tamaño, forma, peso, en tanto en cuanto se dan asociados, como ocurre en Epicuro, son diferencias que el átomo tiene en sí mismo; forma, posición, orden son diferencias que le pertenecen en relación a otro"[1274]. Es una cuestión harto discutida por los estudiosos si habría que atribuir la autoría original del *clinamen* a Lucrecio o a Epicuro, pues es verdad que este último no lo menciona explícitamente ni una sola vez en toda su obra. Pero nosotros decidimos *inclinarnos* hacia Beiley y Usener, que traducen περιπλοκῆ κεκλιμέναι por "*inclinados* por el entrelazamiento" (que nos parece bastante obvio, por otra parte), antes que por Von der Mühll, que lo traslitera por "*encerrados* por el entrelazamiento". Este es, pues, el único elemento filológico y literal del que disponemos para presuponer, como agarrándonos a un clavo ardiendo, que la "inclinación" (κεκλιμέναι) de los átomos en el vacío fue una innovación original de Epicuro, y no de su discípulo Lucrecio, quien luego simplemente se limitó a traducirlo al latín por *clinamen*. La cuestión fundamental es que, de existir dicha "desviación", *un desplazamiento tan mínimo como radical*, este sí que permitiría resolver el problema del "movimiento secundario" en la lluvia atómica. Pues, aunque fuera el "movimiento original" de los átomos *caer en línea recta y en paralelo hacia abajo por mor de la gravedad*, si sufrieran, *en un segundo momento,* una pequeña "inclinación", aunque fuera mínima e infinitesimal, se verían obligados efectivamente a *chocar, rebotar y entrelazarse*, constituyendo todos los "cuerpos compuestos" que existen en el mundo. Dejando a un lado este apunte sobre la autoría y la originalidad de Epicuro, es innegable que quien mejor explicó el *clinamen*, y contribuyó a elevarlo a concepto filosófico fue Lucrecio, en *De rerum natura*:

> Deseo vivamente que también conozcas, entre otras cosas, que, cuando los corpúsculos (*corpora*) son llevados en línea recta hacia abajo a través del vacío por sus propios pesos (*cum deorsum rectum*

[1273] Epicuro, "Epístola Heródoto", *Obras completas*, §43-4, p. 53.
[1274] Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 86.

per inane feruntur ponderibus propriis), se desvían un poco (*depellere paulum*), en un tiempo indeterminado (*incerto tempore*), por lo común, y en lugares no determinados del espacio (*incertisque locis spatio*), tanto que podrías decir que se transformó su movimiento. Pero si no estuvieran acostumbrados a declinar (*declinare*), todos ellos hacia abajo (*omnia deorsum*), como las gotas de lluvia (*imbris uti guttae*), caerían a través del vacío profundo (*caderent per inane profundum*), y no hubiera nacido el choque (*nec foret offensus natus*) ni hubiera sido creado el golpe para los primeros elementos (*nec plaga creata principiis*): así, la naturaleza no hubiera creado nunca nada (*ita nil umquam natura creasset*). Y si por casualidad alguno cree que los corpúsculos más pesados (*grauiora potesse corpora*), para que sean llevados más rápidamente en línea recta por el vacío (*quo citius rectum per inane feruntur*), pueden caer desde lo alto sobre los más livianos (*incidere ex supero leuioribus*), y así nacer los golpes que podrían reproducir movimientos generadores (*plagas gignere quae possint genitalis reddere motus*), ese, errado, se aleja mucho de una razón verdadera (*uera longue ratione recedit*). De hecho, todas estas cosas que caen a través de las aguas y el aire rarificado (*aera rarum*), es necesario que aceleren su caída en relación con sus pesos (*ponderibus casus celeare necessest*), además porque el cuerpo del agua y la naturaleza del aire tenue no pueden demorar cada cosa de igual manera, sino que ceden (*cedunt*) más rápidamente, superadas por las más pesadas (*grauioribus exsuperata*). Pero, por el contrario, el vacío no ocupado (*inane uacuum*) no puede estar por debajo de ninguna cosa (*subsistere rei*), en ninguna parte ni en ningún tiempo (*nulli de nulla parte neque ullo*), sin que, porque lo pide su naturaleza (*sua quod natura petit*), insista en conceder (*concedere pergat*); por esta razón, todas las cosas deben ser llevadas a través del vacío en reposo (*debent per inane quietum*), movidas igualmente por pesos desiguales (*ponderibus non aqeuis concita ferri*). Por lo tanto, no podrán caer nunca desde arriba las cosas más pesadas sobre las más livianas (*leuioribus incidere umquam ex supero grauiora*), ni nacer los choques por sí mismos (*ictus gignere per se*) que varíen los movimientos (*motu*), por medio de los cuales la naturaleza, desarrolle las cosas (*natura gerat res*). Por esta razón, una y otra vez, es necesario que los corpúsculos se inclinen un poco (*paulum inclinare necessest corpora*) y no más de lo mínimo (*nec plus quam minimum*), para que no parezca que imaginamos movimientos oblicuos (*motus obliquos*) y la realidad verdadera lo refute. En efecto, vemos que esto se muestra ante los ojos, que los pesos (*pondera*), cuanto está en ellos, no pueden moverse en forma oblicua cuando se precipitan desde arriba (*non posse obliqua meare ex supero cum praecipitant*), lo que puedes observar; pero que nada en absoluto se desvíe de la dirección [recta] del camino (*sed nil omnino recta regione uiai declinare*), ¿quién es el que podría observar eso mismo?[1275]

Cada una de las frases de este impresionante pasaje son como un cartucho de dinamita que acabará por explotar más tarde dentro de la "corriente subterránea" del "materialismo del encuentro": hacia Spinoza, Maquiavelo, Gassendi y Marx en particular, y hacia toda la filosofía contemporánea francesa en general (Althusser, Derrida, Deleuze, Lacan, etc.)[1276]. Lucrecio empieza asentando, como ya hemos visto antes, el principio del "movimiento original" de los átomos

[1275] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.216-55, pp. 253-5.

[1276] Por ejemplo, Derrida: "nous retombons ici nécessairement sur Démocrite, Epicure et Lucrèce. Au cours de leur chute dans le vide, les atomes sont entraînés par une déviation supplémentaire, par cette *parenklisis* ou ce *clinamen* qui, aggravant un premier écart, produisent 'la concentration de matière (*systrophè*) qui donne naissance aux mondes et aux choses qu'ils contiennent' (J. et M. Bollack, H. Wismann, *La lettre d'Epicure*, p. 182.3). Le *clinamen* écarte de la simple verticalité, il le fait, dit Lucrèce, 'à un moment indéterminé' et 'en des lieux indéterminés' (*incerto tempore... incertis locis*, *De natura rerum*, 2, 218.9). Sans cette déclinaison, 'la nature n'aurait jamais rien créé' (224). Seule cette déviation peut détourner une destination imperturbable et un ordre inflexible. Une telle errance (je l'ai appelée ailleurs 'destinerrance') peut contrevenir aux lois du destin, aux conventions ou aux contrats, aux accords du *fatum* (*fati foedera*, 2, 254)" (Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), pp. 11-2).

debido a *la gravedad*, por la cual caen "en línea recta hacia abajo a través del vacío por sus propios pesos" (*cum deorsum rectum per inane feruntur ponderibus propriis*). Pero, acto seguido añade –y he aquí la tremenda innovación– que "se desvían un poco" (*depellere paulum*), tanto en un "tiempo indeterminado" (*incerto tempore*), como en "lugares indeterminados" (*incertisque locis*). No por casualidad se ha buscado a veces en el *clinamen* el precedente más antiguo posible del "Principio de Indeterminación o Incertidumbre" de Heisenberg, pues el término latín *incerto* aguanta estas dos acepciones. Y aquí ya vemos que el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio es un *pensamiento de la incertidumbre, de la indeterminación*, condiciones mínimas e indispensables para abrir un cierto espacio a la "libertad", como enseguida veremos. Si no existiera esta mínima "declinación" (*declinare*), Lucrecio no podría ser más tajante sobre lo que ocurriría al respecto: "la naturaleza no hubiera creado nunca nada" (*ita nil umquam natura creasset*), pues no habría habido entre los átomos "ni choques ni golpes" (*nec offensus nec plaga*). De esta manera Lucrecio soluciona con el *clinamen* el "problema de la lluvia" al que nos habíamos referido más arriba, pues sin él, los átomos "caerían todos hacia abajo, como gotas de lluvia, a través del vacío profundo" (*omnia deorsum imbris uti guttae caderent per inane profundum*). El resto del pasaje anteriormente citado se dedica a descartar la hipótesis alternativa de que el choque podría darse porque los átomos más pesados podrían caer a mayor velocidad que los livianos. Pero esto en el "vacío" es imposible porque, como sabemos, "lo que pide su naturaleza es insistir en con-ceder" (*sua quod natura petit concedere pergat*);

Es interesantísimo, en este sentido, el mandamiento de que los átomos se desvíen "un poco y no más de lo mínimo" (*paulum, nec plus quam mínimum*), pues aquí vemos como el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio representa también un *pensamiento de lo mínimo y de lo infinitesimalmente pequeño*. Como ya vimos en uno de los epígrafes que abren esta sección, esta es sin duda la cuestión que más obsesiona a Deleuze, pues le permite establecer una analogía entre el *clinamen* (del átomo) y el *simulacro* (del pensamiento) por cuanto ambos *se mueven y se desvían* en un mínimo infinitesimal de tiempo: "leur caractère essentiel, en effet, c'est la vitesse avec laquelle ils traversent l'espace. C'est pourquoi Epicure emploie sur le simulacre la même formule que pour l'atome (bien que ce ne soit pas dans le même sens) : il va 'aussi vite que la pensée'. C'est que, en venu de l'analogie, il y a un minimum de temps sensible non moins qu'un minimum de temps pensable. (…) Une graduation, qui nous fait passer du pensable au sensible et inversement: 1°) temps plus petit que le minimum de temps pensable (*incertum tempus* effectué par le *clinamen*); 2°) minimum de temps continu pensable (vitesse de l'atome dans une même direction); 3º) temps plus petit que le minimum de temps sensible (*punctum temporis*, occupé par le simulacre); 4°) minimum de temps continu sensible (auquel correspond l'image assurant la perception de l'objet)"[1277]. En

[1277] Deleuze, "Lucrèce et le simulacre", *Logique du sens*, app. 2, p. 317

efecto, el *clinamen*, que Deluze asimila al *conatus* de Spinoza, es un "diferencial de la materia" lo mismo que "del pensamiento". Si, en *Diferencia y repetición*, por tanto, Deleuze asimila a Hegel con la "diferencia más grande", y a Leibniz con la "diferencia más pequeña", deberíamos buscar el precedente más antiguo de esta última, no ya tan tarde como en el Barroco, sino en el atomismo de Epicuro y Lucrecio. Pero no solo esto, sino que la frase final del pasaje anteriormente citado en la que se nos pregunta "¿quién no ha observado que nada en absoluto se desvíe de la dirección [recta] del camino?" (*sed nil omnino recta regione uiai declinare*), nos suscita una cuarta y última determinación de esta filosofía.

Y es que ahora vemos que el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio es también *un pensamiento de la imperfección*. En este sentido, es ridículo y, algunas veces, incluso gracioso (por obvio), cuán cargados están los tratados de metafísica de *metáforas de la diferencia sexual*. Muchas veces, cuando uno lee un tratado de metafísica –a menudo escrito por un monje viejo *y virgen* de la Edad Media–, uno no puede dejar de sorprenderse y preguntarse cómo es posible que no se den cuenta (por evidente) de hasta qué punto sus supuestamente *neutrales* definiciones del "Ser Único" pueden estar tan cargadas de *metáforas del Falo masculino*. ¿Hace falta que cuente qué significan, en realidad, las "emanaciones" de Plotino, las "semillas" (σπέρματα) de Empédocles y Anaxágoras –que ahora reaparecen en Lucrecio como *semina*, o incluso el "receptáculo" (χώρα) del *Timeo* de Platón, que ya tratamos en III.7.b? Pero se lo podemos perdonar a todos ellos porque vivieron mucho antes del *descubrimiento freudiano*. A quien no se lo podemos perdonar es a Heidegger, quien ya bien entrado el siglo XX, no puede ser que reproduzca acríticamente frases como esta: "'ser' quiere decir para los griegos la estabilidad (*sic*) en el doble sentido: 1) el estar en sí mismo en tanto lo que está surgiendo (*¡sic!*) 2) pero como tal 'estable', es decir, permanente, el perdurar *(¡sic!)*. No-ser significa por tanto: salir de esta estabilidad surgida en y por sí misma *(¡sic!)*. (…) πτῶσις, ἔγλισις significa caer, *inclinarse*, es decir únicamente: salir de la estabilidad del estar erguido *(¡SIC!)* (…) presupone por sí misma la idea de estar erguido *(¡SIC!)*"[1278]. Si esto es así, no importa si lo dicen los griegos o Heidegger, *la metafísica no representa otra cosa que el fantasma de un falo permanentemente erguido. El Ser Único es el sueño, la fantasía de un falo que permanentemente eclosiona, surge y "brota de por sí"*. En este sentido, *la sublimación de la sexualidad en la metafísica* es un campo que aun queda, en gran medida, por explorar. Pero la comparación de la física de Lucrecio con las sentencias metafísicas de Heidegger ya nos ofrece una de las primeras pistas clave: si el ser representa lo que está permanentemente erguido, y el "no-ser", lo que *cae* o *se inclina*, la filosofía epicúrea del *clinamen* representa *un pensamiento de la castración y de la imperfección*. En este preciso sentido tiene razón Cavarero, en su maravilloso libro *Inclinations: A Critique of Rectitude*, que la "desviación" representa

[1278] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 65.

"lo femenino" excluido por la mirada falogocéntrica de la metafísica. Debido a la belleza de su resumen, vale la pena citar el pasaje de Cavarero *in extenso*, pues muestra mejor que ningún otro de qué forma el *clinamen* es a la vez relación y *generación* de los átomos entre sí. No hay vida solo porque la planta *se yerga*, sino también (y sobre todo) *porque se inclina hacia el Sol*:

> Apart from calls to art or talent, the most surprising lessons about possible links between inclination and the creation of worlds come from what is known as cosmology. In the history of philosophical cosmogonies, in fact, the first to incline itself is the atom. (…) The atoms' straight motion then experiences an inclination and assumes an oblique, and symptomatically life-bearing [*creatrice*], direction. (…) For this atomism, in other words, inclination is at the same time relation and generation, which is what allows for the formation of visible things as composed by atoms, and thus too for the formation of the world itself. (…) 'Only this deviation', Derrida comments, 'can change the course of an imperturbable destination and an inflexible order'; only the inclination that 'diverges from simple verticality' can interrupt the atoms' parallel fall and their mechanical fatality. (…) There is no other, no life, no sense. How would atoms aggregate, how would they ever meet, so long as their rectilinear motion forces them to fall only along parallel lines? So uniform and inhuman in its perfection, atomistic mechanics could continue forever without creating any world. It would remain a rain without land or sea, a rectilinear track with no beginning or end: pure necessity, desolation. Unless the clinamen intervenes –with its chain reaction of contacts and collisions that aggregates, forms, and creates. By interrupting the eternal fall of solitary atoms and by breaking the necessity of verticality, inclination generates the visible universe, both animate and inanimate things –the world. And, thanks to inclination, humanity itself can come to life, and begin[1279].

Sin embargo, es curioso, sorprendente e incluso paradójico que tan solo se le dediquen dos páginas –preciosas, por otra parte–, ya bien entrado el texto, justamente a aquella filosofía que puso la "inclinación" en el centro, a saber: el atomismo de Epicuro y Lucrecio. Es un hecho que ya hemos encontrado antes, en III.3.a, con otra pensadora feminista, Irigaray, cuando en su libro sobre "El olvido del aire en Martin Heidegger", *se olvida ella misma* de mencionar ni una sola vez aquel quien hizo del "aire" el centro de su filosofía, a saber: Anaxímenes. Es una pequeña trampa: parecería como si, en el intento de hacer sus brillantes e *incuestionables* críticas feministas –es efectivamente cierto que la metafísica falogocéntrica es *erguida y terrista*– necesitaran construir *una visión homogénea y monolítica de la metafísica como falogocéntrica*. Pero, radicalizando la intuición original de Irigaray, si es cierto que hay *otra mujer* más allá de la dicotomía falogocéntrica "hombre/mujer", también es verdad que hay *otro hombre*. Y hay una "filosofía de la ligereza" en Anaxímenes, como hay un *pensamiento de la lluvia, de la inclinación, de la indeterminación, de lo pequeño y de la imperfección*, en el "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio, tal y como lo acabamos de caracterizar mediante estos cinco elementos. Sin embargo, estas cinco caracterizaciones palidecen frente a la

[1279] Cavarero, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, p. 96.

más fundamental de todas ellas, que es la sexta, que es hacia donde se quiere realmente llegar, y la razón de que ocurran las otras cinco, a saber: *la libertad*. Pues la "libertad", quizás, no es otra cosa que una *infinitesimalmente pequeña, indeterminada e imperfecta inclinación de una gota en la lluvia*.

l) La gravedad y la gracia: el vacío como condición de posibilidad de la libertad

> Finalmente, si todo movimiento siempre está conectado (*si semper motus conectitur omnis*) y surge siempre uno nuevo de un [movimiento] antiguo con un orden determinado (*ordine certo*), y los elementos primordiales (*primordia*) no establecen, declinando (*declinando*), cierto principio de movimiento (*motus principum*) que rompa las leyes del destino (*fati foedera rumpat*), para que una causa no siga otra causa desde el infinito (*ex infinito ne causa causam sequantur*), ¿de dónde procede esta potestad (*uoluptas*), libre por las tierras, para los seres animados, de dónde, digo, esta voluntad fue arrancada de los hados (*fatis aulosa uoluntas*), por la cual avanzamos hacia el lugar donde el impulso vital guía cada cosa, y, de igual forma, no cambiamos los movimientos (*declinamus item motus*) en un tiempo determinado (*nec tempore certo*) ni en una posición determinada del espacio (*nec regione loci certa*), sino donde esa misma mente (*mens*) nos lleva? Pues, lejos de cualquier duda, su voluntad (*uoluptas*) confiere a cada uno un principio (*principium*) para estas cosas y, a partir de aquí, los movimientos son dirigidos a través de sus miembros (*hinc motus per membra rigantur*). ¿Acaso no ves también que, cuando se abren los establos en un momento puntual, la fuerza animosa de los caballos sin embargo no puede precipitarse súbitamente, tanto como su misma mente lo quiere? En efecto, todo el conjunto de la materia debe ser puesto en movimiento por el cuerpo entero (*corpus mareiai*), movido a través de las articulaciones (*artus*) de modo que siga conectado al esfuerzo de la mente (*mentis*); para que veas que el inicio del movimiento (*initum motus*) es concebido desde el corazón (*a corde creari*), y que eso procede primero desde la voluntad del ánimo (*ex animque uoluntate id procedere primum*), de allí, seguidamente, se da por todo el cuerpo y sus articulaciones (*per totum corpus et artus*). No es lo mismo cuando, impulsados por un choque (*cum impulsi procedimus ictu*), avanzamos a causa de la enorme fuerza del otro (*uiribus alterius magnis*) y de una gran coacción (*manoque coactu*). Pues, entonces, es evidente que toda la materia de un cuerpo completo (*materiem totius corporis omnem*) se mueve y es arrastrada sin nuestro consentimiento (*perspicuumst nobis inuitis ire rapique*), hasta que la voluntad la haya refrenado a través de los miembros (*per membra uoluntas*). ¿Acaso ya ves, entonces, aunque una fuerza impulse a muchos y los obligue a avanzar siempre en oposición a su voluntad y a ser arrastrados con precipitación, que, no obstante, existe en nuestro pecho (*in pectore nostro*) algo que puede luchar en contra y ser un obstáculo (*contra pugnare obstareque possit*)? Al arbitrio de esto, también el conjunto de la materia es obligado, entretanto, a cambiar el curso a través de los miembros, a través de las articulaciones y se frena lanzado hacia adelante, y retrocede en sentido contrario. Por esta razón, es necesario también, reconocer lo mismo en las semillas [de las cosas] (*in seminibus*) que, además de los golpes y los pesos (*plagas et pondera*), existe otra causa para los movimientos (*aliam causam motibus*), de donde es innata esta potestad en nosotros (*innata potestas*), puesto que vemos que de la nada no puede hacerse nada (*de nilo quoniam fieri nil posse uidemus*). De hecho, el peso prohíbe que todas las cosas sean hechas por medio de golpes (*pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant*), a través de una fuerza externa; pero que la mente (*mens*) misma no tenga una necesidad interna (*necessum intestinum*) en todas las cosas que ha de realizar y que no sea sometida, como si fuera obligada por esto a llevar y soportar, eso lo provoca la exigua declinación (*exiguum clinamen*) de los primeros elementos (*principiorum*) en una región indeterminada del lugar (*nec regione loci*) y en un tiempo no preciso (*nec tempore certo*)[1280]

[1280] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, II.251-93, pp. 253-7.

Aquí vemos como aun perdura el presupuesto originalmente presocrático, y eminentemente griego, de que tiene que haber necesariamente un *isomorfismo* entre el "microcosmos" *humano* y el "macrocosmos" *del universo*. Tiene que haber una "voluntad" (*uoluntas, uoluptas, potestas*) "en nuestro pecho" (*in pectore nostro*) o "mente" (*mens*) que explique por qué existe algo así como la "libertad", lo mismo en los seres humanos que en las "semillas" (*in seminibus*). Anterior aun a la distinción entre *natura* y *cultura*, o entre *natura* e *historia*, que separará el cristianismo, en Lucrecio pervive aun una idea de la φύσις donde el "hombre" (ἄνθρωπος) es un animal más –aunque privilegiado, pues está dotado de λόγος– dentro del "todo" de la naturaleza. Como señala Lucrecio, este isomorfismo entre hombre y naturaleza, entre la parte y el todo, es un *datum* o un *Faktum* presupuesto e insoslayable. Este pensamiento, por tanto, sucede "hacia atrás" (*schritt zurück*), y va de lo particular a lo universal: ya que si hay algo así como un "libre albedrío" en los seres humanos, *tiene que* haber un *equivalente natural* en el cosmos en general. Y el *clinamen* del átomo es ese *semblante* que "rompe las leyes del destino" (*fati foedera rumpat*) y el *regressus ad infinitum* del "Principio de Causalidad" aristotélico. La "ley del átomo" coincide, entonces, también con el "principio de placer", en contra del determinismo mecanicista de Demócrito. Solo la *dissémination* de los *spermata* o *semina* rompe con el "destino" preestablecido, en pos de una "errancia" –o una *destinerrance*, como la llama Derrida. Lo que más le preocupa a Lucrecio, como se puede ver en el pasaje anteriormente citado, es encontrar una noción de *clinamen* o de "libertad" que permita explicar el movimiento global e integral "de cuerpo entero" (*totius corporis omnem*). Así como lo que caracteriza el "choque" (*plaga*) democríteo es que es "arrastrado sin nuestro consentimiento" (*perspicuumst nobis inuitis ire rapique*), el "impulso vital" o la "voluntad de ánimo" (*uouluntas, uoluptas, potestas*) que busca Lucrecio tras los pasos de Epicuro, "es concebido desde el corazón" (*a corde creari*) y se transmite luego al conjunto de las "articulaciones" (*membra, artus*). Todo el pasaje anterior se podría titular, de hecho, *La gravedad y la gracia*, el libro más importante de Weil, auspiciando ya así la "secreta afinidad" que vamos a encontrar entre "atomistas y místicas" en el siguiente capítulo dedicado a la "mística medieval cristiana" (IV). Pues, por un lado, se da *la gravedad*: "el peso prohíbe que todas las cosas sean hechas por medio de golpes (*pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant*), a través de una fuerza externa" –renovando y actualizando el determinismo mecanicista de Demócrito. Pero, por otro lado, se puede dar "la gracia", esto es, el *clinamen*, "en una región indeterminada del lugar (*nec regione loci*) y en un tiempo no preciso" (*nec tempore certo*). Otra palabra para esta "desviación" que sucede por la "gracia" (*no-divina*) es, sin duda, *la libertad*.

Tiene razón Derrida que en esta "voluntad arrancada de los hados" (*fatis aulosa uoluntas*) hay una homofonía entre *voluptas* y *voluntas* pues, ¿es ya demasiado pronto para insinuar que la

différance no es otra cosa que un *clinamen* de una sola letra[1281]? Pero, si el "vacío" era la "condición de posibilidad" del *clinamen* en el atomismo antiguo, también debería ser el presupuesto impensado de la *différance* en Derrida. Para que haya diferencia tiene que haber, en primera instancia, un "vacío" que, o bien *separe y de-limite* a los distintos entes entre sí, como ya vimos en los pitagóricos en III.2 (*vacío interesticial*), o bien un "espacio" *conjunto y común* en la que esta pueda *tener lugar*, como en Epicuro y Lucrecio (*vacío separado*). Y, ahora este argumento es clave: de la misma manera que la historia de la metafísica piensa en *cómo "se dan"* los entes, pero Heidegger da un "paso atrás" más (*schritt zurück*) hacia la "condición de posibilidad" *del hecho que "se dan"* –y algunas veces lo llama *Lichtung* o el "claro *del ser" mismo*– nosotros vamos a dar un "paso atrás" *más aun*, y ver que la "condición de posibilidad" del *clinamen* o "desviación libre" de los cuerpos en la lluvia atómica *es el "vacío"*. El vacío es una "vigencia sin contenido" (*Geltung ohne Bedeutung*, para emplear una expresión de Scholem proveniente de otro registro que no acaba de desentonar del todo aquí) que permite la *libre inclinación* en busca de un "significado" específico[1282]. En efecto, este argumento ya lo empezamos a hacer en III.7.m, cuando ya avanzamos que, si imaginamos por un momento el movimiento de los átomos en el vacío como una fiesta de *baile*, el "azar" (αὐτόματον) primero, y la "declinación" (*clinamen*) después, serían la pareja de bailarines que atraerían todas las miradas. Ahora, estamos en disposición de consumar este argumento al demostrar que la "condición de posibilidad" del azar, el movimiento, la pluralidad, etc., y, sobre todo, *de la libertad, no es otra que el "vacío"*. Para tirar aun una patada más hacia adelante, en un argumento que será fundamental para nosotros después, en la Modernidad, en Kant queda meridanamente claro más allá de toda duda que la "libertad" está indisociablemente ligada a esa "naturaleza intangible" (ἀναφὴς φύσις) que es el "espacio", aunque de una manera *materialista* aun demasiado *burguesa*. En efecto, Kant abre el párrafo 16 sobre la "Exposición del concepto de una adquisición originaria del suelo" en la *Metafísica de la costumbres* de la siguiente manera:

> Todos los hombres están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera (*communio fundi originaria*), (cada uno) con la voluntad de usarlo, que le corresponde por naturaleza (*lex iusti*);

[1281] "Il s'agit de la lecture indéterminée du mot *voluptas* ou *voluntas* (2, 257): la seule différence d'une lettre introduit un *clinamen* là où justement Lucrèce est en train d'expliquer en quoi le *clinamen* est la condition de la liberté, de la volonté ou de la volupté ainsi arrachée au destin (*fatis avolsa*). Mais dans tous les cas, le contexte ne laisse aucun doute sur le lien entre *clinamen*, liberté et plaisir. Le *clinamen* du principe élémentaire, à savoir l'atome, la loi de l'atome, serait le principe du plaisir. Dans ce qu'on appellerait par anachronisme le déterminisme de l'univers, le *clinamen* introduirait le jeu de la nécéssité et du hasard. Il n'implique pas pour autant une volonté ou une liberté consciente de l'homme. Quand je fais ici paraître les noms d'Epicure et de Lucrèce, c'est dans mon discours une sorte de *systrophè*. Pour Epicure la condensation ou l'épaisseur, le relief systrophique, c'est d'abord cet enchevêtrement torsadé, cette tournure concentrée d'atomes (masse, essaim, tourbillon, averse, troupe) qui produit la semence des choses, les *spermata*, la multiplicité séminale (inséminale ou disséminale)" (Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), pp. 11-2).

[1282] Benjamin y Scholem, "Carta de Scholem del 20 de septiembre de 1934", *Correspondencia 1933-1940*.

> esta voluntad, *debido al enfrentamiento inevitable por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro, anularía todo uso del suelo*, si no contuviera a la vez la ley para éste, según la cual puede determinarse a cada uno una posesión particular sobre el suelo común (*lex iuridica*). Pero la ley que distribuye lo mío y lo tuyo de cada uno en el suelo no puede surgir, conforme al axioma de la *libertad exterior*, más que de una voluntad unificada originariamente y a priori (que no presupone para tal unificación ningún acto jurídico), por consiguiente, sólo puede surgir en el estado civil (*lex iustitiae distributivae*), que sólo determina lo que es legítimo, lo que es jurídico y lo que es de derecho[1283]

Aquí podemos ver como pervive la imagen atomista del mundo incluso muy lejos del suelo originario que la vio nacer: de la Física pasamos al Derecho, de Roma a la Modernidad, y de Lucrecio a Kant, pero el mismo esquema sobrevive. Aunque todos los individuos (*átomos*) están originariamente en posesión común del suelo de la tierra entera (*el Gran Vacío*), inevitablemente se enfrentarán (*chocarán y rebotarán*) por naturaleza del arbitrio de uno con el de otro (*clinamen*). La "libertad exterior" de Kant, por tanto, emerge como *la delimitación de una parcela de tierra* (vacío) *que funcione como "condición de posibilidad" de la libertad de un individuo* (átomo) *para moverse e inclinarse sin chocar ni rebotar con otros*. De aquí a la idea fichteana de la "libertad del otro" entendida como un *obstáculo* –"mi libertad termina donde empieza la de los demás"– hay tan solo un paso. La "libertad exterior" sobre el suelo de Kant, por tanto, es la *libertad del señor: la libertad de recorrer (moverse e inclinarse) su tierra (vacío) sin ser importunado (chocar o rebotar) por otros (átomos)*. Para terminar con este fundamental apartado, ahora también estamos en disposición de hacer nuestra crítica final al atomismo. Esta crítica se ha ido cocinando a fuego lento hasta ahora, pues no queríamos limitarnos a hacer la típica objeción de que hay un reducto de eleatismo en el concepto de "ser indivisible" del "á-tomo" (literamente, ἄ-τομον) –y, por tanto también, de *racionalismo, idealismo*, etc. No: si la posición que estamos intentando defender es que el "atomismo", en realidad, es una mala palabra que nos ha legado la tradición caída, pero que, en el fondo, se trata de un *vacuismo*, nuestra crítica no podía venir desde el punto de vista de lo "lleno", sino de lo "vacío". Ahora bien, desde esta perspectiva también encontramos un grave problema (que el individualismo de Kant solo clarifica), y es que: ¿el atomismo es un vacuismo? *Sí, pero solo hasta un determinado punto, no lo suficientemente radical*. Si lo pensamos detenidamente hay lo que vamos a llamar una "*carrera hacia abajo*" en la aceptación del "vacío" por parte de los atomistas. Se acepta el "vacío" *inter*-átomos (Leucipo y Demócrito), y también "vacío" *separado* de los átomos (Epicuro y Lucrecio), pero en ningún caso se acepta el "vacío" *dentro* de los átomos –tal y como la ciencia moderna hoy ha demostrado. Esto lo dejan meridianamente claro los dos principales expertos sobre el atomismo. Bailey: "the atom, *ex hypothesi* contains no void[1284]; "there is no void, or not-being, in an atom; hence nothing can

[1283] Kant, *Metafísica de las costumbres*, §16.
[1284] Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, p. 130. Véase, también, por ejemplo: "but the indivisible atoms themselves which have no mixture of void can neither be changed or change one another" (ibid. p. 125), etcétera.

penetrate it, so as to divide it"[1285]. Ahora estamos en disposición de hacer por fin un argumento complejo y sutil: el atomismo no rechaza de plano el *plenismo* de Parménides –de hecho, el atomismo *es* un plenismo–, sino que tan solo lo reduce a su mínima expresión, el "átomo". Este argumento, por cierto, cometerá el mismo error cuando el liberalismo transporte esta "imagen del mundo" desde la física hasta la sociedad. Y es que, aunque no tenga mayor problema en aceptar la *Gesellschaft* como un "vacío", va a seguir considerando los individuos atómicos como perfectamente "plenos" y, por tanto, no *faltos, dependientes, vulnerables,* etc. Nuestro argumento aquí es análogo al que una vez hizo Hegel respecto del escepticismo, cuando expresó la superioridad explicativa del escepticismo antiguo frente al moderno: y es que, mientras que el primero *dudaba de todo*, el segundo *no duda de una sola cosa: el individuo (o el átomo)*.

m) Un "materialismo del vacío" frente al de la "plenitud": Marx, Althusser, Derrida y Deleuze

> Il pleut.
> Que ce livre soit donc d'abord un livre sur la simple pluie. (…)
> Il ne s'agira pas de cette pluie-là, providentielle ou contreprovidentielle.
> Ce livre porte tout au contraire sur une autre pluie, sur un thème profond qui court à travers toute l'histoire de la philosophie, et qui y a été aussitôt combattu et refoulé qu'il y a été énoncé : la 'pluie' (Lucrèce) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la 'pluie' du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida. Tel est le premier point que, découvrant d'emblée ma thèse essentielle, je voudrais mettre en évidence : l'existence d'une tradition matérialiste presque complètement méconnue dans l'histoire de la philosophie : le 'matérialisme' (il faut bien un mot pour la démarquer en sa tendance) *de la pluie, de la déviation, de la rencontre, et de la prise*. Je développerai tous ces concepts. Pour simplifier les choses, disons pour le moment: *un matérialisme de la rencontre*, donc de l'aléatoire et de la contingence, qui s'oppose comme une tout autre pensée aux différents matérialismes recensés, y compris au matérialisme couramment prêté à Marx, à Engels et à Lénine, qui, comme tout matérialisme de la tradition rationaliste, est un matérialisme de la nécessité et de la téléologie, c'est-à-dire une forme transformée et déguisée d'idéalisme[1286]

No por casualidad el último libro que quería escribir Althusser (y que nosotros estamos intentando desarrollar, a nuestra manera, hasta sus últimas consecuencias, en esta tesis), y que contribuyó a poner el epicureísmo en boga en toda la filosofía contemporánea francesa, pero que por desgracia se quedó en tan solo un breve artículo póstumo –"Le courant souterrain du materialisme de la rencontre"–, empieza con dos únicas palabras: "*Il pleut* : que ce livre soit donc d'abord un livre sur la simple pluie". Aquí ahora vemos claramente que el atomismo de Epicuro de Lucrecio es, antes que nada y por encima de las otras cinco consideraciones que reseñamos

[1285] Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, p. 99.
[1286] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, pp. 539-40.

antes, *un pensamiento de la lluvia* –como señala Althusser. Si el lector se ha mojado alguna vez en un chaparrón, sabrá que dos cosas muy interesantes suceden, por lo menos, *bajo la lluvia*. La primera es que no tendría sentido decir, en nuestro lenguaje ordinario, que "*llueve* la nube", aunque sean efectivamente las "nubes" las que *hacen llover*. De esta manera, la lluvia plantea un fallo o una tara en nuestra gramática *predicativa* que necesita postular un "sujeto" (ὑποκείμενον-*substratum*) detrás de cualquier "acción". Aunque el ejemplo que utiliza Nietzsche en *La genealogía de la moral* sea el del "rayo", el mismo argumento se podría aplicar perfectamente a la *lluvia*: "la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje) el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un 'sujeto'. Es decir, el pueblo separa el rayo de su resplandor y concibe el segundo como un *hacer*, como la acción de un sujeto que se llama rayo. (…) Pero tal sustrato no existe; no hay ningún 'ser' detrás del hacer, del actuar, del devenir; 'el agente' ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo. En el fondo el pueblo duplica el hacer; cuando piensa que el rayo lanza un resplandor, esto equivale a un hacer-hacer: el mismo acontecimiento lo pone primero como causa y luego, una vez más, como efecto de aquella"[1287]. Lo mismo sucede exactamente con la lluvia, la cual revela mejor que ningún otro cataclismo natural la lógica del "hay", del *il y a*, del *es gibt*. Aunque hoy en día, mediante la tecnología moderna, somos capaces de predecir incluso la hora exacta en la que va a llover, nuestra experiencia fenomenológica de la "lluvia" es que esta siempre *sobrevine* y, además, *desde arriba*. Esta es la segunda cosa interesante de la lluvia, que hará los deleites de Derrida, y es que hay una cierta *verticalidad* en la lluvia, que la convierte en la metáfora perfecta para el "movimiento rectilíneo y equicéler de los átomos hacia abajo en el Gran Vacío". En su escrito sobre "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", Derrida se divertirá preguntándose, como ya vimos en el epígrafe con el que abría esta sección, si este movimiento "de arriba abajo" se trata de una "caída" (*chute*) o de un "ser-arrojado" (*jet*)[1288]. En efecto, en esta ambivalencia entre el cristianismo y el heideggerianismo (*Geworfenheit*) hay una ambigüedad interesante, pues en ambos casos "se da" o *es gibt* el mismo movimiento en línea recta de arriba abajo, pero el primero *sobre-viene* de manera *pasiva*, mientras que en el segundo hay un tirar *activo*. Pero, ¿por *qué* o por *quién*? Hay, por tanto, por curioso que pueda parecer, una sorprendente analogía entre el atomismo epicúreo y Heidegger, como se da cuenta Althusser: "je parlais de Heidegger. Justement on trouve chez lui, qui n'est évidemment pas épicurien ni atomiste, un mouvement de pensée analogue"[1289]. Dicha analogía es tanto más sorprendente por cuanto "Heidegger est très silencieux sur Démocrite", como continua

[1287] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I.13, p. 67.
[1288] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 13.
[1289] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 542.

Derrida, estirando la reflexión[1290]. En efecto, Heidegger tan solo mencionó su "ritmo" (ῥυσμῷ) dos veces en toda su obra, y de Epicuro tan solo citó su "vida escondida" (λάθε βιώσας) una única vez. Sin embargo, hay en el "don" o "apertura" de la lluvia atómica una clara analogía con "le constat d'une facticité, celle du 'c'est ainsi', celle d'un '*es gibt*' qui annonce déjà Heidegger et rappelle la facticité de la chute des atomes chez Épicure. La pensée n'est que la suite des modes de l'attribut pensée, et renvoie, non à un Sujet, mais en bon parallélisme, à la suite des modes de l'attribut étendue"[1291]. Althusser desarrolla esta sorprendente analogía un poco más abajo en su texto:

> On peut partir d'un rapprochement qui surprendra : celui d'Épicure et de Heidegger. Épicure nous explique qu'avant la formation du monde une infinité d'atomes tombaient, parallèlement, dans le vide. Ils tombent toujours. Ce qui implique qu'avant le monde il n'y eût rien, et en même temps que tous les éléments du monde existassent de toute éternité avant qu'aucun monde ne fût. Ce qui implique aussi qu'avant la formation du monde aucun Sens n'existait, ni Cause, ni Fin, ni Raison ni déraison. La non-antériorité du Sens est une thèse fondamentale d'Épicure, en quoi il s'oppose aussi bien à Platon qu'à Aristote. Survient le *clinamen*. Je laisse aux spécialistes la question de savoir qui en a introduit le concept, qu'on trouve chez Lucrèce mais qui est absent des fragments d'Épicure. Le fait qu'on l'ait 'introduit' laisse à penser que son concept était, au besoin à la réflexion, indispensable à la 'logique' des thèses d'Épicure. Le *clinamen*, c'est une déviation infinitésimale, 'aussi petite que possible', qui a lieu 'on ne sait où ni quand, ni comment', et qui fait qu'un atome 'dévie' de sa chute à pic dans le vide, et, rompant de manière quasi nulle le parallélisme sur un point, provoque une rencontre avec l'atome voisin et de rencontre en rencontre un carambolage, et la naissance d'un monde, c'est-à-dire de l'agrégat d'atomes que provoque en chaîne la première déviation et la première rencontre. Que l'origine de tout monde, donc de toute réalité et de tout sens soit due à une déviation, que la Déviation et non la Raison ou la Cause soit l'origine du monde, donne une idée de l'audace de la thèse d'Épicure. Quelle philosophie a donc, dans l'histoire de la philosophie, repris la thèse que la Déviation était originaire et non dérivée ? Il faut aller plus loin. Pour que la déviation donne lieu à une rencontre, dont naisse un monde, il faut qu'elle dure, que ce ne soit pas une 'brève rencontre', mais une rencontre durable, qui devient alors la base de toute réalité, de toute nécessité, de tout Sens et de toute raison. Mais la rencontre peut aussi ne pas durer, et alors il n'est pas de monde. Qui plus est, on voit que la rencontre ne crée rien de la réalité du monde, qui n'est qu'atomes agglomérés, mais qu'elle donne leur réalité aux atomes eux-mêmes qui sans la déviation et la rencontre ne seraient rien que des éléments abstraits, sans consistance ni existence. Au point qu'on peut soutenir que l'existence même des atomes ne leur vient que de la déviation et de la rencontre avant laquelle ils ne menaient qu'une existence fantomatique. On peut dire tout cela dans un autre langage. Le monde peut être dit le fait accompli, dans lequel, une fois le fait accompli, s'instaure le règne de la Raison, du Sens, de la Nécessité et de la Fin. Mais cet accomplissement du fait n'est que pur effet de contingence, puisqu'il est suspendu à la rencontre aléatoire des atomes due à la déviation du *clinamen*. Avant l'accomplissement du fait, avant le monde, il n'y a que le non-acomplissement du fait, le non-monde qui n'est que l'existence irréelle des atomes[1292]

[1290] Derrida, "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 45(1), p. 14.
[1291] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 550.
[1292] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, pp. 541-2.

El pensamiento de la Desviación se opone, por tanto, al del Sentido, la Causa, el Fin y la Razón, convirtiendo a este en un pensamiento "idealista" y, aquel, en uno de "materialista", en los precisos sentidos que les otorga Althusser. Por cierto, esto no sucede, como ya dejamos claro en III.7.n, porque haya una referencia directa a la "materia" –cosa *imposible*, por otra parte, sin pasar por el concepto y estar mediada por la Idea, y cosa *anacrónica*, además, en el caso del atomismo de Epicuro y Lucrecio, donde aun sobrevive un reducto de eleatismo en el "átomo". Antes bien, sucede porque el *clinamen* en la lluvia, se encuentra más allá de cualquier lógica de la "Esencia" (*Ousia, Essentia, Wesen*), y de la "Razón" (*Logos, Ratio, Vernunft*), y por tanto también de cualquier "Origen" ni "Fin". *La necesidad teleológica es la forma racionalista de reducir el materialismo al idealismo* –por muchas referencias directas a la "materia" que se puedan encontrar. De esta manera, el materialismo de la *lluvia* y de la *inclinación* se convierte así, también, en un materialismo del "encuentro" (*rancontre*) y del "enganche" (*prise*). Sin embargo, aun y comprando el marco general de Althusser, a quien es verdad que hay que reconocerle el mérito de haber sido el primero en descubrir esta "tradición materialista casi completamente desconocida por la historia de la filosofía", es aquí que nosotros vamos a plantear una *desviación infinitesimalmente pequeña dentro de la propia Teoría de la Inclinación, un desplazamiento tan mínimo como radical en el mismo Pensamiento del Clinamen*. Y es que entre los dos escritos póstumos de Althusser sobre los cuales nos apoyamos, que no representan más que dos bosquejos breves e inacabados, escritos hacia el final de sus días, en un psiquiátrico –"Le courant souterrain du matérialisme de la rancontre" (1982) y "Du matérialisme aléatoire" (1986)–, hay algunas diferencias importantes, que no quitan que en general se dice más o menos lo mismo, y se pretende ir hacia un mismo lugar. En particular, dos de estas diferencias: la primera, que ya salta a la vista al comparar los dos últimos títulos, es que Althusser se refiere a la misma "corriente subterránea", primero, como "materialismo del encuentro" y, después, como "materialismo aleatorio". Como ya vimos en III.7.m, nosotros nos hemos servido de esta sutil diferencia para simplificar el primer atomismo (*originario*) de Leucipo y Demócrito como un "materialismo aleatorio", y el segundo derivado de Epicuro y Lucrecio, como un "materialismo del encuentro". La segunda notable diferencia, relacionada con esta, es que, si en el primer texto se dice que los cuatro grandes conceptos de esta desconocida tradición son "la lluvia, la desviación, el encuentro y el enganche", en el segundo texto se reducen a tan solo dos: "las dos nociones fundamentales de toda gran filosofía son el vacío en el centro, y los márgenes". Esta progresión entre uno y otro texto nos da la clave que buscamos: que haya un "materialismo *contemplativo*", por un lado, y un "materialismo *práctico*", por el otro –como distinguirá Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*– o, lo que es lo mismo, un "materialismo *racionalista*" (es decir, *idealista*), por un lado, y un "materialismo *del encuentro*", por el otro, no tiene tanto que ver con que uno compre la "Necesidad",

y el otro la "Contingencia", uno sea *teleológico*, y el otro, *aleatorio*, y demás oposiciones por el estilo. No: estas distinciones no son más que un subproducto, secundario y derivado, de una diferencia mucho más fundamental y originaria: y es que *el primer "materialismo" no acepta el vacío y, el otro, sí*. Por lo tanto, tan solo hay *dos materialismos*: el "materialismo-*idealista*" (que es *plenista*) y el "materialismo-*materialista*" (que es *vacuista*). El "materialismo de la lluvia, de la desviación, del encuentro y del enganche" se puede resumir, por tanto, en un único término: un "materialismo *del vacío*". Por tanto, para decirlo aun de la forma más simplificada posible, hay tan solo *dos materialismos*: un "materialismo *del vacío*" y un "materialismo *de la plenitud*". ¡Y claro que el primero acepta la aleatoriedad, la contingencia, el movimiento estocástico, la libertad, la inclinación, el encuentro, el enganche, etc., y el otro no! Pero esto no es más que una consecuencia, un efecto colateral del "vacío", *que es el que los permite*, su "condición de posibilidad" insoslayable, el *Lichtung* de la "libertad" –como lo hemos llamado antes. Y la misma intuición ya se puede encontrar en el segundo texto de Althusser más que en el primero –pues, de hecho, no estamos haciendo otra cosa que volver *manifiesto* aquello que ya estaba *latente* en el último Althusser. Así pues, después de asentar que "las dos nociones fundamentales de toda gran filosofía son el vacío en el centro, y los márgenes", y atribuir a Demócrito el primer descubrimiento, tal y como vimos en el epígrafe que abre III.7, Althusser añade:

> Épicure (ou Lucrèce, on ne sait pas) y a conjoint la déclinaison, le *clinamen*, notion décisive car, issue de vide elle permet d'en sortir. Le monde (une infinité de mondes) existe dès que se produit le *clinamen*, déclinaison infinitésimale par rapport à la 'pluie des atomes' parallèle infinie de la chute des atomes –pluie dans le vide absolu. Le *clinamen* est un 'presque rien', un rien, qui se produit on ne sait d'avance où ni quand, mais qui produit les mondes. La philosophie d'Épicure-Lucrèce est-elle une vraie philosophie? Plutôt dirais-je une métaphore, matrice de toute philosophie matérialiste aléatoire possible. D'Épicure à Wittgenstein la voie est royale: tout ce qui advient c'est [la] rencontre infinitésimale de hasards (Épicure) –'*Die Welt ist alles, was der Fall ist*', le monde est tout ce dont il est le cas –ou tout ce qui arrive, tout ce qui (nous) tombe (sur la tête). Deux atomes (non crochus chez Épicure) donnent, du fait de leur déviation, du *clinamen*, une accumulation de rencontres donc un monde. Il peut y en avoir à l'infini. Des mondes sans auteur transcendant, ni point central. Les dieux n'en sont logés que dans les interstices des mondes. Phrase qui a obsédé Marx. Tels les dieux d'Épicure a-t-il écrit des rapports marchands existent dans la société esclavagiste, et des rapports capitalistes dans les interstices des rapports marchands[1293]

El *clinamen*, no podría quedar más claro: "issue de vide, permet d'en sortir". Volvemos a encontrar aquí la lógica del "presque rien" (Althusser), "less than nothing" (Zizek), "very little… almost nothing" (Critchley), o μη-δὲν (Demócrito), que tantos dolores de cabeza nos provocó en

[1293] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), pp. 186-9.

III.7.g. Althusser también lo llama, en el primer texto, "le rien ou le néant de la déviation"[1294]. La pregunta sobre si el atomismo epicúreo es una "*verdadera* filosofía" *(sic)* o una "metáfora" es una cuestión espuria. La cuestión fundamental es que el vacío no solo permite, a nivel microscópico, el *clinamen* de los átomos, sino también, a nivel macroscópico, la creación de otros mundos posibles. *Infinitud de encuentros* implica también, inexorablemente, *infinidad de mundos*. "Y los dioses no residen más que en los *inter-sticios* entre los mundos" –frase que había obsesionado a Marx, nos asegura Althusser. Aquí vemos que se sigue pensando lo mismo que en *Lire le Capital*, pero de una forma mucho menos determinista, mecanicista y economicista, a saber: *el problema de la transición* de un "modo de producción" a otro. Por esta razón, la última vinculación con la política nos muestra por fin hacia donde se quiere llegar con todo esto:

> Toutes ces remarques historiques ne sont que préliminaires à ce que je voudrais tenter de faire entendre sur Marx. Elles ne sont pas toutefois de hasard, mais témoignent que d'Épicure à Marx a toujours subsisté, mais recouverte (par sa découverte même, par l'oubli, et surtout les dénégations et les refoulements, quand ce ne fut pas sous les condamnations assorties de mort d'hommes), la 'découverte' d'une tradition profonde qui cherchait son assiette matérialiste dans une philosophie de la rencontre (et donc plus ou moins atomiste, l'atome étant la figure la plus simple de l'individualité dans sa 'chute'), donc dans le rejet radical de toute philosophie de l'essence (*Ousia, Essentia, Wesen*), c'est-à-dire de la Raison (*Logos; Ratio, Vernunft*), donc de l'Origine et de la Fin – l'Origine n'y étant que l'anticipation de la Fin dans la Raison ou ordre primordial, c'est-à-dire de l'Ordre, qu'il soit rationnel, moral religieux ou esthétique–, au profit d'une philosophie qui, refusant le Tout et tout Ordre, refuse le Tout et l'ordre au profit de la dispersion ('dissémination' dirait en son langage Derrida) et du désordre. Dire qu'au début était le *néant* ou le *désordre*, c'est s'installer en deçà de tout assemblage et de toute ordonnance, renoncer à penser l'origine comme Raison ou Fin, pour la penser comme *néant*. A la vieille question : 'quelle est l'origine du monde?', cette philosophie matérialiste répond par : 'le néant?' –'rien' –'je commence par rien' –'il n'y a pas de commencement, parce qu'il n'a jamais rien existé, avant quoi que ce soit'; donc 'il n'y a pas de commencement obligé de la philosophie' –'la philosophie ne commence pas par un commencement qui soit son origine', au contraire elle 'prend le train en marche', et, à la force du poignet, 'monte dans le convoi' qui de toute éternité coule, comme l'eau d'Héraclite, [devant] elle[1295]

Al principio, por tanto, había la "nada". Esta es la particular respuesta que, como hemos visto al principio de esta sección, de la mano de Porter, Epicuro encontró a la pregunta sobre el origen

[1294] "Il y advient ce qu'il advient dans la pluie universelle d'Épicure, antérieure à tout monde, à tout être et à toute raison comme à toute cause, il y advient que 'ça se rencontre', chez Heidegger que 'ça soit jeté' dans un 'envoi' primordial. Que ce soit par le miracle du *clinamen*, il suffit de savoir qu'il se produit 'on ne sait où, on ne sait quand', et qu'il est 'la plus petite deviation possible', c'est-à-dire le néant assignable de toute déviation, peu importe. Le texte de Lucrèce est assez clair pour designer ce que rien au monde ne peut désigner et qui est pourtant l'origine de tout monde. Dans le 'rien' de la déviation a lieu la rencontre entre un atome et un autre, et cet événement devient avènement sous la condition du parallélisme des atomes, car c'est ce parallélisme qui, une unique fois violé, provoque le gigantesque carambolage et accrochage des atomes en nombre infini d'où naît un monde (un ou un autre : d'où la pluralité des mondes possibles, et l'enracinable de ce concept de possibilité dans le concept de désordre originel)" (Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 564).

[1295] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 564.

del universo, cuando sus maestros de escuela no le supieron contestar que quería decir exactamente el "Caos" en Hesíodo, y descubrió la filosofía a la edad de 14 años, volcándose al estudio de los libros de Demócrito. El "vacío" de este último representa, entonces, una traslación mucho más fría, clara y distinta del Χάος de la *Teogonía* como origen del universo. *No hay "principio" o, mejor, el "principio" es el "vacío". Al principio, por tanto, había el vacío*. Y al *final* también –por esto es una filosofía sin *télos* ni *arkhê*. Aquí volvemos a encontrar, como siempre, una ambigüedad o una ambivalencia en el seno del "vacío" que oscila entre dos sentidos, el "vacío" como *nada*, y el "vacío" como *algo*:

> The void is at once nothingness, the nothingness of antecedent reason, and the instance of annihilation [*néantification*]. Like the Being of Heidegger which differs from beings and the totality of beings, the void which precedes the birth of a world, like the Heideggerian nothing, is the horizon which makes beings possible. It is not absolute nothingness but the non-world, absence, the condition of possibility of any possible world. The nothing of nothingness [*le Rien du néant*] is Being, and not being [*est être, et non étant*] (…) No form, no world can be guaranteed against its being voided [*son videment*] by an encounter which will empty it of its structural law, by driving it back into the void, in order to liberate the unforeseen and unpredictable possibilities of another world[1296]

n) Un pintoresco saltimbanqui

[1296] Tosel, "The hazards of aleatory materialism in the late philosophy of Louis Althusser". En: Diefenbach, Farris, Kirn, Thomas, (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, p. 14. Véase también: Althusser's use of the notion of the void is also contradictory. On the one hand, Althusser tends to treat the notion of the void as a reference to the absence of any philosophical object: '[a philosophy of the void] begins by evacuating all philosophical problems, hence by refusing to assign itself any 'object' whatever'. This brings us back to Althusser's redefinition of philosophy as having no object and to his reference to the 'void of the distance taken' in *Lenin and Philosophy*, as the description of the way philosophical interventions, although deprived of an object in the sense of the sciences, can have real effects because of their retracing of the line of demarcation between materialism and idealism. Then, there is the possibility of reading the recurrence of void in Althusser's writings as a metaphor for a relational conception of social reality according to which what exists are fundamentally relations, a conception that was at the basis of Althusser's theoretical innovations of the 1960s (social totality as a decentred whole, structural causality, 'absent cause') and his search for a way to theorise historical causality in a way that would not be transitive-mechanical or expressive. On the other hand, a more 'ontological' conception of the void emerges in these texts, revealed by Althusser's understanding of the void pre-existing the formation of worlds in Epicurus, by his reading of Machiavelli and the possibility of the Italian national unity, by his return to Pascal's effort to elevate the void to the status of philosophical concept, by his position that the void must be at the centre of any materialist philosophy. This notion of the void can be related to another important part of later Althusser's imagery, the margin or the interstice, which according to Althusser is exactly where the possibility of alternatives and new social and political forms arises, with communist relations existing in the interstices of imperialism. The margin and the interstice is also where theoretical and social forms exist which are not conditioned by class struggle: 'not everything in life is class struggle'. But this image of the void has more to do with an Epicurean rain of atoms, where new forms emerge only as swerves *ex nihilo*, and less with an historical materialist conception of social emancipation being possible because social relations and structures are inherently contradictory, always amidst uneven processes of reproduction and transformation, and therefore constantly open to change. (…) As a result, the void acquires a new meaning: it refers to a necessary open space for this movement of social atoms, or the need to create this necessary free space. (…) As a result, the void acquires a new significance. It is as if Althusser is insisting that for something new to exist, there has to be a radical absence (Sotiris, "Rethinking aleatory materialism". En: Diefenbach, Farris, Kirn, Thomas, (eds.), *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, p. 33).

En el último capítulo de esta tesis, sobre la genealogía de las "teorías de la democracia radical", ya tendremos la posibilidad de rastrear todos los sentidos contradictorios, ambiguos y ambivalentes que el concepto de "vacío" adopta en Althusser. Por lo pronto, valga solo la pena anunciar que, como ya ha demostrado suficientemente Matheron, hay una "recurrencia del vacío en Althusser"[1297], y Kolšek incluso va más lejos al aseverar que el vacío representa "el objeto de la filosofía materialista de Althusser *par excellence*"[1298]. Pero, en realidad, los primeros pasos de este "materialismo del vacío" ya se podían encontrar, aunque fuera implícitamente, en el pionero que abrió este camino para todos nosotros, Marx: no tanto en su *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, como en las "notas" preparatorias para su tesis doctoral, donde se puede ver que se esforzó en recopilar todas las citas que pudo encontrar, en primera instancia, sobre la cuestión del "no-ser", la "nada" y el "vacío" en el atomismo[1299]. Es como si hubiera, por tanto, *dos Marx* (en realidad, *hay más*): uno, que se sirve del "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio para continuar, complementar, *criticar e invertir* el idealismo hegeliano, sin *télos* ni *arkhê*, y el otro que se acabará subyugando a la "necesidad teleológica" de Hegel[1300]. Nosotros hemos llamado, con una mirada esencial que buscaba lo que era fundamental e irreductible a cada uno: al primero, "materialismo del vacío", y al otro, "materialismo de la plenitud"[1301]. Pero, espero que quede ya suficientemente claro al ir terminando esta sección, que la

---

1297 François Matheron (1998), "The Recurrence of the Void in Louis Althusser", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, pp. 22-37.

1298 Katja Kolšek (2013), "The Parallax Object of Althusser's Materialist Philosophy". *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, ed. K. Diefenbach, S. R. Farris, G. Kirn, and P. D. Thomas, p. 85.

1299 Marx, "Notas", *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, A.3-10, pp. 117-8, n. 67-77.

1300 "Marx's early dissertation and notebooks on Lucretius contain his most eloquent philosophical riposte to the Hegelian philosophy of time. In the Hegelian tradition, time is always mediated by the quantitative measures of space and can therefore only account for the linear fall of atoms in space –it is for this reason, contends Marx, that Hegel is unable to respond to the shock of the *clinamen*, and ultimately refigures it in terms of the dialectic of space and time. In Lucretian philosophy, Marx discovers something that resists the very terms of Hegel's analysis –the *clinamen* introduces a swerve in the fall of atoms, a movement of absolute deviation through which time is able to diverge from the mediations of space. The clinamen thus allows Marx to refigure resistance in nondialectical terms, as the affirmation of an absolute and prior difference – a difference without possible mediation . . . Marx however (like Negri) is not satisfied with theorizing this purely disruptive notion of resistance. Once we have discovered the *clinamen* as difference without possible mediation, he insists, we need to get beyond here to a positive philosophy of time and constitution . . . we need to discover how the clinamen itself can become constitutive of its own world" (Cooper, "Marx beyond Marx, Marx before Marx: Negri's Lucretian Critique of the Hegelian Marx,". En: Lamarche, Rosenkrantz, and Sherman (eds.). *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*, p. 144).

1301 "One imagines as a result two destinies, two uses, for Lucretius, encoded in these letters that the young Marx sends to himself, in these notebooks in which he sketches for himself the outlines of the Epicurean tradition. These uses, these destinies for Lucretius set the pattern to which Marx will make other forms of thought conform. On the one hand, we imagine a line of thinking stressing the sublime, indeed unbreachable, difference between the world of things and the lofty, Luftig world of statements about things. The acrobatic figures of *De rerum natura* are, on this description, the epitome of what Marx will call, in the first of the "Theses on Feuerbach," "all hitherto existing materialism," inasmuch as in this circus world "the thing, reality, sensuousness, is conceived only in the form of the object or of contemplation, but not as sensuous human activity, practice, not subjectively." In the "Theses," such Feuerbachian, excessively strong materialism leads to the idealization of "things" rather than to their being understood as the result of, or under the aspect of, practice. "Things" imagined as ob-jects, objects-for-consciousness or for thought, and in a specular and parallel determination, thought imagined as the contemplation of objects-for-thought

base insoslayable para ese primer "materialismo", sin duda *más ligero*, hay que encontrarla en el carácter *poético* de *De rerum natura*. En este sentido, tiene razón el "materialismo salvaje" de Lezra al apuntar que: "on reading Lucretius, Marx seems licensed by the vigor and intelligence of the poet's verse to spread his own literary wings and to treat himself to climatological antitheses, mythologies, analogies, anthropomorphisms, and epic similes"[1302]. Y es que, para Marx, "Lucrecio es el auténtico poeta heroico romano, pues canta la sustancia del genio romano"[1303]. Pues con este precioso elogio abre el cuarto cuaderno de sus "Notas sobre filosofía epicúrea":

> Así como la naturaleza en primavera se acuesta desnuda y, por así decir, segura de su victoria, pone a la vista todos sus encantos, mientras que en invierno cubre sus verguënzas y su desnudez con nieve y hielo, de igual modo se diferencia Lucrecio, el fresco, audaz, poético señor del mundo, de Plutarco, quien envuelve su mezquino Yo en la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos un individuo angustiosamente cohibido, acurrucado sobre sí mismo, nos palpamos instintivamente, miramos si todavía existimos y nos invade, por decirlo de algún modo, el temor de perdernos. Pero con la contemplación de un pintoresco saltimbanqui nos olvidamos de nosotros mismos, nos sentimos como desbordando nuestra propia piel cual potencias universales, y respiramos más despreocupadamente. Para quien la cosa se presente más ética y más libremente, para uno que venga incluso del aula de Plutarco, reflexionando sobre la injusticia de que los buenos pierdan con la muerte el fruto de su vida, o para uno que vea realizada la eternidad, vaya la osada y tonante canción de Lucrecio[1304]

Con este "pintoresco saltimbanqui" de Marx ponemos punto y final a esta sección dedicada al "materialismo del encuentro" de Epicuro y Lucrecio. Por la "gravedad" de nuestros pesos, estamos predestinados a *caer mecánicamente* en línea recta hacia abajo. Por la "gracia", en cambio, a veces conseguimos *inclinarnos libremente* hacia un lado, aunque sea una *desviación infinitesimalmente pequeña*. Cuando nos enganchamos, es porque la "forma y el tamaño" de nuestros átomos encajan con los de Otro, constituyendo todos los "cuerpos compuestos" que hay en el mundo. Cuando nos repelemos, por el contrario, chocamos y rebotamos, saliendo propulsados en todas las

---

alone; an adequation of thought to object-for-thought and vice versa; the pure, unthought immediacy of thought to itself. On the other hand, one imagines the collapse of the plane of figures onto that of "things." On this side, we find a materialism of a different sort –even of a different national lineage, an antimetaphysical, British materialism, a materialism of cases for which no figure is to be found. This Marx describes elsewhere, also quite famously, as Baconian, based in the senses, experimental, nominalist. Things, on this side, imagined as for-themselves alone; the work of thought, producing hypotheses about things alone to be tested in the event; thought, an activity of a consciousness alone among things, a thing among other things; relation, which might be construed as an abstract figure corresponding to the plane of things in themselves, demoted, fallen to earth, a further thing among things; the pure, unthought immediacy of the thing to itself. These two declensions of Marx's early encounter with Lucretius appear to mark the outside limits of Marx's thought on materialism, and in particular on the status of things in and for thought. (Are mental objects material? In what sense?) But already at this stage of Marx's career this description is inadequate –inadequate to Marx's understanding of things, inadequate to his reading of Lucretius" (Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, pp. 41-2).

[1302] Lezra, *On the Nature of Marx's Things*, p. 37.

[1303] Marx, "Notas", *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 214.

[1304] Marx, "Notas", *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, pp. 205-6.

direcciones. *Todo esto sucede por mor del "vacío"*. No hay ningún Sentido ni Necesidad en todo este proceso. Ningún "principio" ni "fin", ni *télos* ni *arkhê*. Ni tampoco ninguna "Esencia" (*Ousia, Essentia, Wesen*) ni "Razón" (*Logos, Ratio, Vernunft*). Pero los átomos siguen moviéndose eternamente. Lo que está claro es que todos nosotros –y el pensamiento occidental en su conjunto– seríamos mucho menos neuróticos si los atomistas hubieran ganado la partida a los platónicos, peripatéticos y cristianos. Pero no fue así.

13) El vacío como un incorporal extracósmico en los estoicos Crisipo y Cleómedes

La metafísica tiene que ver con la totalidad de lo que existe. Pero la totalidad de lo que existe, incluyendo aquello que existió y que existirá, es infinitamente pequeña comparada con la totalidad de los objetos del conocimiento; y la razón por la cual esto ha pasado tan fácilmente desapercibido es que el interés particularmente vivo por lo real, que forma parte de nuestra naturaleza, favorece la exageración de tratar lo que no es real como una mera nada, mejor aun, como algo en lo cual el conocer no encontraría ningún punto de ataque o ninguno digno.

Alexius Meinong, *Teoría del objeto*[1305]

"Les Stoïciens procèdent au premier grand renversement du platonisme, au renversement radical"

Gilles Deleuze, *Logique du sens*[1306]

Como ya hemos visto en el anterior capítulo III.12 a propósito de los atomistas Epicuro y Lucrecio, la filosofía helenística no representa tanto un desarrollo dialéctico movido por "síntesis" (*Aufhebung*) cada vez más altas, como una *serie de repeticiones* de posiciones originalmente planteadas por la filosofía griega. En esta serie de repeticiones, también *se introducen pequeñas diferencias*, las posiciones "vacuista" y "plenista" devienen *reversibles*, y el pensamiento avanza puesto que en ambos casos *se mantiene un mismo "objeto"* (el "vacío"), aunque su *existencia* sea a veces *rechazada*, y a veces *aceptada*. Por un lado, después del derrumbe de la Academia y el Liceo, así como de la subsiguiente diseminación de la filosofía en cuatro grandes escuelas, el estoicismo será la *repetición* de la misma aceptación del concepto del "vacío" que ya vimos en el caso del epicureísmo en la sección anterior en III.12. Por qué el concepto de "vacío" resucitará en el período helenístico cual ave Fénix resurgiendo de las cenizas de las furibundas críticas por parte de Platón y Aristóteles, es una cuestión que tendremos que esperar al siguiente capítulo III.14 para resolver. En cualquier caso, también en esta *repetición* se introducirá una *pequeña diferencia*, y es que el "vacío" definido como "naturaleza intangible" (ἀναφὴς φύσις) por parte de los atomistas Epicuro y Lucrecio pasará ahora a ser caracterizado como una "naturaleza incorpórea" (ασώματος φύσις) por los estoicos Crisipo y Cléomedes. Por el otro lado, también aquí encontraremos la *repetición* (así como la resolución definitiva) de un problema que venimos arrastrando desde Parménides, en III.4.h, y Aristóteles, en III.11.d, a saber: ¿no debería existir un espacio vacío extracósmico fuera del

[1305] Meinong, *Teoría del objeto*, p. 50.
[1306] Deleuze, *Logique du sens*, p. 16.

universo entendido como un *plenum* esférico del Ser Único? Con un argumento tan simple como el "de la mano" –cuyo precedente ya encontramos en la "flecha" de Lucrecio en III.11.h–, la filosofía hallará la paz y el alivio que tanto ansiaba sobre esta apremiante cuestión y, aunque la respuesta será sepultada durante siglos a lo largo de la Época Oscura, volverá con fuerza al cabo de dos milenios con la física moderna.

Nos centraremos ahora sobre todo en el estoicismo *antiguo*: un poco de Zenón de Citio, pero sobre todo la "teoría de los incorporales" del injustamente olvidado Crisipo de Solón; no tanto el estoicismo medio, nuevo y romano de Cicerón, Séneca, Epicteto y Marco Aurelio pues, mientras que por un lado, en todo lo que respecta a la *physika* se asentaron firmemente en los fundamentos por primera vez delineados por Crisipo, por el otro, empezaron a prestar ya más atención a asuntos morales, éticos y políticos. No obstante, aunque una larga distancia de varios siglos los separe, sí que haremos una excepción con el astrónomo griego Cleómedes, pues su *Caelestia* será clave en todo lo que atañe al "vacío extracósmico", así como al asentamiento definitivo del "argumento de la mano". Para todo esto, así como para Aristóteles nos servimos de los incomparables estudios de Brentano y Aubenque, en este caso nos guiaremos de la mano del libro de referencia sobre este aspecto, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, de Bréhier, quien contribuyó a revalorizar y a volver a poner sobre la mesa el primer estoicismo en toda la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX, en general, y en Deleuze, en particular. No por casualidad, entonces, como reza el propio epígrafe de esta sección, Deleuze otorga un estatuto privilegiado al estoicismo antiguo en la *Logique du sens*, pues solo allí se puede hallar la *primera inversión del platonismo*. En sus propias palabras: "la place privilégiée des Stoïciens vient de ce qu'ils furent initiateurs d'une nouvelle image du philosophe, en rupture avec les présocratiques, avec le socratisme et le platonisme; et cette nouvelle image est déjà étroitement liée à la constitution paradoxale de la théorie du sens"[1307]. En efecto, en las distinciones que propondrán los estoicos antiguos –entre "ente" (ὄν) y "algo" (τι, *quid*), por un lado, y entre "existir" (ὑπάρχειν) y "subsistir" (ὑφίστασθαι), por el otro– podremos encontrar una lógica paradojal de lo *(in)corporal* y de lo *(in)expresable* que acabe de matar de una vez por todas a Parménides, parricidio que Platón tan solo dejó a medias en III.10.d. Solo entonces podremos preguntarnos con total legitimidad, tal y como hizo Deleuze, si no es posible que "le maître stoïcien, n'est-ce pas Humpty Dumpty lui-même?"[1308]

a) Existir y subisistir: abriendo el regalo tinológico de la meontología

[1307] Deleuze, *Logique du sens*, p. 7.
[1308] Deleuze, *Logique du sens*, p. 167.

Ya en III.7.h se nos ofreció por primera vez, de la mano de los primeros atomistas Leucipo y Demócrito, el *regalo de la meontología*. Por la diferencia meontológica del "todo" que descubrimos, a propósito de Empédocles en III.5.a, la "totalidad" no podía remitir tan solo a las *cosas que son, sino también a las que no son* y debería incluir, si realmente pretende abarcarlo "todo", *tanto al "ser" como al "no-ser"*. Sin embargo, el llamado "regalo de la meontología" se quedó *ahí*, en el mero reconocimiento de un "hay" (*il y a, es gibt*) previo y anterior a cualquier "ser" o "existir" (en el sentido de *Wirklichkeit*), pero no nos permitía avanzar mucho más a partir de ahí, salvo el subsiguiente reconocimiento de que "el no-ser, de algún modo, es", *pace* Platón en III.10.d, o de que "el no-ente se dice de muchas maneras", *pace* Aristóteles en III.11.a. Como no queremos acabar en la "noche donde todos los gatos son pardos", no se trata tan solo de quedarnos en el mero reconocimiento de que, como mínimo, *el vacío "es" de alguna manera* (tesis fundamental para nuestros propósitos), sino de *poder hacer algo con esto –lógica y filosóficamente*. Como ahora veremos, serán los estoicos los que nos van a permitir *abrir y desembalar el regalo de la meontología* de una vez por todas.

De esta manera, Brunschwig empieza admitiendo que hay, efectivamente, "une méntologie stoïcienne" por la cual "il existe bien des façons stoïciennes de ne pas être, plus précisément de ne pas être un 'étant'"[1309]. Aubenque avanza en el desembalaje de este regalo al añadir que fue una "ocasión perdida" (*occassion manquée*) para Platón, en el *Sofista*, no acabar de distinguir entre el "ente" (ὄν) y "algo" (τι, *quid*). Este será el gran descubrimiento de los estoicos en general, y de Crisipo en particular, quienes, recogiendo el guante, desarrollarán que *no-todo lo que "hay", es*, o también que *hay "algunas cosas" que no son* –único movimiento capaz de realizar el "parricidio" a Parménides hasta sus últimas consecuencias. *In concreto*, como señala Sexto Empírico: "afirman, en efecto, que, entre los 'algos' (τινῶν) unos son corpóreos (σώματα) y otros incorpóreos (ἀσώματα), y de los incorpóreos enumeran cuatro clases (εἴδη), a saber: el enunciado (λεκτὸν), el vacío (κενὸν), el espacio (τόπον) y el tiempo (χρόνον)"[1310]. En este sentido, tiene razón Aubenque con que, frente a toda ontología y henología, la de los estoicos es más bien una "tinología"[1311] –del griego antiguo: τι-, "algo", "cosa", y -λόγος, "discurso", "palabra", etc.; literalmente: "ciencia de los *algos*". Ahora vemos porque el estoicismo antiguo es absolutamente crucial y fundamental para nosotros, pues nos permite desembalar el regalo de la meontología, y es el tesoro que se encuentra allí dentro al abrirlo. No solo una nueva ciencia que reconozca *(existencialmente)* que "el no-ser, de algún modo,

[1309] Brunschwig, "Sur une façon stoïcienne de ne pas être", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122(3), p. 389.
[1310] Sexto Empírico, "Contra los físicos II = *Adversus Mathematicos* X", *Contra los dogmáticos*, IV, 218, p. 594. Para el griego antiguo, lo extraeremos de la mayor obra de referencia en este sentido: Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim* [SVF II.331], p. 511. Como por desgracia es desigual por lo que respecta a Cleómedes, ya que se trata de un compendio del estoicismo antiguo, lo complementaremos con: *Caelestia* (ed. Todd).
[1311] Aubenque, "Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' 'étant' et le 'quelque chose'", *Études sur le Sophiste*, pp. 365-385.

es", sino también que permita escudriñar *(predicativamente) qué y cuántos "algos" hay (que no son)*. Obviamente seguimos con los griegos, y por tanto incluso estos "algos" están *puestos metafísicamente ahí-fuera*, pues no se le ocurre a un griego que se puedan deducir (kantianamente) de las formas de la intuición pura. Podríamos preguntarnos, entonces, como hace Sartre al abrir el segundo capítulo dedicado a la "nada" en su gran libro *L'être et le néant*, si tanto el vacío como el espacio, el tiempo y lo expresable no se tratarían de estos "no-entes" que deberían ser reducidos a la pura subjetividad según el "nóema" husserliano. O, en sus propias palabras: "le Néant, unité conceptuelle des jugements négatifs, ne saurait avoir la moindre réalité si ce n'est que celle que les Stoïciens conféraient à leur 'lecton' (*sic*). Pouvons-nous accepter cette conception?"[1312]. Aceptar, en efecto, esta concepción nos conduciría, de nuevo, a derivar (me)ontológicamente el tiempo y el espacio a partir del ser y el no-ser, pues el ser *es* tiempo y el no-ser (vacío) ~~es~~ espacio –tal y como ya demostramos en III.12.f. Pero, para un griego, esta posibilidad no se le pasa por la cabeza ni un solo instante, y por lo tanto tenemos que aceptar que para los estoicos estos cuatro "algos" están puestos ahí-fuera, aunque por lo menos ya se empieza a asumir que *no "son"* en el sentido *simpliciter* y existencial del término. Como señala Laurand en su reseña de los estoicos en el libro-compendio sobre *Le Néant*:

> admettant deux types de non-êtres : malgré l'identification entre corps et étant, la négation μὴ ὄν n'est pas absolument réductible en fait à l'incorporel. Si ce qui n'est pas être n'est jamais corps, l'incorporel est lui-même suffisamment déterminé par la négation pour prétendre à un statut autre que ce qui simplement n'est rien, à la différence du concept, par exemple, qui n'est lui pas même un quelque chose. Là est le véritable non-être, qu'il faut veiller à ne pas hypostasier : dans ce qui n'existe pas et n'est absolument rien (un non-quelque-chose), ou bien un 'quasi-quelque-chose', expression sans doute utilisée pour sauver en quelque sorte l'aspect pratique des concepts qui ne relèvent pas du néant radical. Les Stoïciens opèrent là évidemment un véritable renversement de la pensée platonicienne qui voyait dans la présence de l'Idée au sensible de quoi assurer la consistence ontologique de ce dernier[1313]

Y añade: "si pour les Stoïciens ce qui n'est pas un corps est un non-être, tout non-être n'est pas rien et quelques non-étants sont des 'quelques choses' qui ont, à leurs manières, part à la réalité, si ce n'est à l'existence"[1314]. El reconocimiento de que *no-todo* "no-ente" (predicativo) es "nada" (*simliciter*, existencial), pues "el no-ente se dice de muchas maneras" (como falso, como potencia, y según las categorías) es una tesis que ya encontramos en Aristóteles en III.11.a. Sin

[1312] Sartre, *L'être et le néant*, p. 41.
[1313] Laurand, "Les Stoïciens". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 90.
[1314] Laurand, "Les Stoïciens". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 89.

embargo, lo que es nuevo ahora, y la verdadera contribución original de los estoicos es el *redoblamiento* de este "no-ente" (predicativo) en un término *positivo* –"algo" (τι, *quid*)–, así como su nueva partición tetrapartita: el vacío, el espacio, el tiempo, y lo expresable. Como señala Laurand, "d'où une distinction entre deux genres, irréductibles, τι et οὔτι, qui n'est pas superposable à l'opposition, héritée de Parménide, de l'être et du non-être, mais redistribue pour ainsi dire ces deux catégories dans une approche du monde où tout néant n'est pas de même nature. Dire quelque chose qui n'est pas, voilà qui devient possible, et qui n'est pas réductible à un discours faux: tout comme il est possible d'avoir un discours au sujet de non-étants qui ne sont pas rien"[1315]. Por ejemplo, escribir "*ahora* es de día" cuando es de noche es una oración claramente "falsa", un "no-ente", pues *no-es* (verdadero) *ahora*; sin, embargo, *tampoco es "nada"*, pues esto no quita que pueda ser verdadero dentro de unas horas, cuando amanezca.

Esto es lo que los estoicos tomaron de Aristóteles (*contra* Parménides), pues si en III.12.c vimos, de la mano de Bignone, como la mayoría de contribuciones originales de los atomistas Epicuro y Lucrecio acerca del "vacío" se debían, en realidad, a la lectura de los textos exotéricos del Estagirita, el caso de la Stoa no iba a ser para menos. Sin embargo, ahora podemos preguntarnos también: ¿qué cogieron de Platón? Como ya hemos visto, Aubenque situa y reubica la "tinología" estoica como un aprovechamiento de la "oportunidad perdida" por Platón en el *Sofista*: "la caracterisation de l'être comme 'puissance d'agir et de patir', proposée par Platon pour restituer l'être aux incorporels, sera reprise par les Stoiciens, même si c'est dans le but, qui n'est que partiéllement inverse, de réfuser l'être aux incorporels spécifiques (mais non aux vertus qui, pour les Stoïciens comme pour Platon, sont bien des 'étants'). (…) La représentation sans sujet réel n'est pas rien, mais quelque chose; même si le *logos* qui l'exprime est faux, elle n'en est pas moins un exprimable, ce que les Stoïciens appelleront un *lekton*. Or le statut de l'exprimable est tres precisement pour les Stoïciens, conformement a la suggestion rejetée par Platon, celui d'un 'quelque chose non étant'"[1316]. Ahora podemos volver a ver por qué a Deleuze le encantan los estoicos. Frente a la lucha que se da en el *Sofista* de entre los "hijos de la Tierra" y "los amigos de la Forma", los estoicos son los primeros en *invertir esta estructura platónica misma*. En efecto, los estoicos recuperarán la definición del ser por parte de Platón como una "capacidad de padecer y actuar" (248b) que ya vimos en III.10.d que se empleaba en el *Sofista* para *salvar la existencia* de los "entes" (ὄντα) *incorpóreos* (como el alma o la virtud), pero, esta vez se utilizará, como si de una llave de judo se tratara, para *negar la existencia* de esas mismas "cosas", reformuladas ahora como "algos"

[1315] Laurand, "Les Stoïciens". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, pp. 89-90.
[1316] Aubenque, "Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' 'étant' et le 'quelque chose'", *Études sur le Sophiste*, pp. 382, 375.

(τι, *quid*) "incorporales" (ἀσώματα). En una reformulación de la diferencia peripatética entre "esencia" y "accidente", los estoicos distinguen entre "ser" y "acontecimiento". Como lo único que *existe*, propiamente hablando, *son* los cuerpos, los enunciados, oraciones, proposiciones y accidentes, etc. (λεκτὸν) *no son, estricto sensu,* simplemente *acontecen*. Por ejemplo, el "fuego" *es*, pues es un *cuerpo*, pero el "calor" ya *no existe*, propiamente hablando, pues es un *acontecimiento* que se puede predicar de ese mismo cuerpo que es el "fuego". Por esta razón los estoicos hacen los deleites de Deleuze, pues el concepto deviene un *fantasma* del pensamiento. En esta radicalización del *Sofista*, los estoicos empiezan justo allí donde vimos que lo dejaba ese diálogo de Platón: con el concepto de "simulacro". Por poner otro ejemplo, la Idea de "Hombre" en general, estrictamente hablando, *no existe*, no es más que una construcción mental sin cuerpo de referencia alguno. No por casualidad, entonces, Rist señala que el Universal sufre una "atracción al vacío", pues nada se puede predicar de él que no sea completamente *vacío*[1317].

Pero la solución no es tan fácil como sustituir un *sustantivo* por otro, pues la pregunta por el *ser*, como su propio nombre indica, es el problema de un *verbo*. Si los estoicos van a reemplazar el "ente" (ὄν) por "algo" (τι, *quid*), ¿que van a hacer con el verbo "ser"? Sin duda necesitan encontrar una alternativa equivalente, pues de lo contrario el verbo "ser" volvería a engullir a los cuatro incorporales bajo una misma problemática, que es el reduccionismo que los estoicos precisamente intentan esquivar. Y es aquí donde aparece una de las distinciones más interesantes con las que nos vamos a encontrar, y es la que dibujan los estoicos entre "existir" (ὑπάρχειν) y "subsistir" (ὑφίστασθαι)[1318]. Por cierto, "ex - sistir" (que también, como sabemos, se puede decir εἶναι en griego) significa literalmente, en su doble acepción, "estar derecho, de pie" (*stare*) y "salir fuera" (*ex*): "estar fuera". Por el contrario, "sub-sistir" (ὑφίστασθαι) mantiene la misma raíz (στάσις, *stasis*) pero cambia el prefijo (ὑφ-, ὑπο-, como en ὑποκείμενον, luego convertido en *sub-*, como en *sub-stancia*, *sub-stratum*, *sub-iectum*, etc.), que significa "permanecer, estar debajo". Por tanto, "hay" "algo" (τι, *quid*) que *permanece debajo* –el "simulacro", el "fantasma"– incluso cuando se le *su-strae* la *existencia*. De esta manera, no por casualidad, la "subsistencia" estoica se parece, si se me permite la analogía, a esa definición que una vez dio Tosquelles del inconsciente: "que no existe, sino que insiste" –decía él. Aun más, por esta razón, como señala Laurand, la "subsistencia" estoica, que permite diferenciar que *no-todo lo que "no es" es "nada"*, encontrará predicamento, como veremos más adelante, en las *hypo-stasis* de Plotino, "avec les Stoïciens la distinction entre le 'quelque chose' et l' 'étant' permet de penser des réalités qui, pour ne pas être, n'en demeurent pas moins 'subsistantes'. Ce qui échappe au discours sur l'être n'est pas nécessairement un pur non-être.

[1317] Rist, "Categories and their uses". En: Long, (ed.), *Problems in Stoicism*, pp. 38-57.
[1318] Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim* [SVF II.322, 332], p. 507, 511.

Plotin utilisera cette réflexion sur le 'ti' pour décrire aussi bien l'Un, au-delà de l'être, que la matière incorporelle : ils ne sont pas rien, ils ont une certaine 'hypostasis'"[1319]. Avanazando ya lo que en seguida veremos en el apartado siguiente, Todd define dicha *hipóstasis* en términos más paracidos a los del "objeto" fenomenológico que a los del "ente" ontológico: "it consists in being conceived of rather than actually existing"[1320]. Más aun, esta definición general de la *hipóstasis* nos servirá muy útilmente para describir el incorporal por antonomasia, el "vacío". Aun siguiendo a Todd: "Just as there is something which receives body, so also there is that which is capable of receiving body. That which is capable of being occupied and vacated by body is void. (2) There must therefore be some existence (ὑπόστασις) of void. The conception (ἐπίνοια) of it is very simple, it being (a) incorporeal and intangible, and (b) neither having shape (σχήμα) nor being shaped, and (c) neither acting nor being acted on, but just being capable of receiving body"[1321]. Pero antes debemos hacer un breve *ex cursus* sobre lógica moderna.

b) *Ex cursus* sobre lógica moderna: Routley, Priest, el noneismo, la jungla de Meinong, o cómo el cuantificador particular se volvió existencialmente cargado a nuestras espaldas

Con esta "meontología tinológica" de los estoicos, por la cual, *hay* "algo" (τι) que "subsiste" (ὑφίστασθαι), pero que *no* "es" (ὑπάρχειν o εἶναι) un "ente" (ὄν), podemos dar un salto ahora para resolver uno de los problemas más candentes de la lógica moderna, si se me permite el anacronismo por un momento. Hay un capítulo en el increíble libro de Priest, *Towards Non-Being*, cuyo título ya es autoexplicativo: "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs". El argumento quizás se puede resumir perfectamente con una anécdota personal. La primera vez que fui a una clase de lógica "de primer orden" o "predicativa" el profesor nos enseñó los dos principales cuantificadores: el "universal" (∀x) y el *existencial* (∃x). ¿Cómo? Algo no encajaba: lo opuesto a lo Universal no es la *existencia misma* sino lo Particular; así como lo opuesto a lo *existente* no es la Universalidad sino lo *no-existente*. Pero como hoy la lógica (al igual que la ciencia) se estudia como si fuera una "verdad revelada", a-histórica e incontrovertible, no dije nada: callé, estudié y pasé el examen. Años más tarde, al leer el artículo del noneista Priest entendí qué es lo que me había chirriado exactamente. En efecto, también un filósofo analítico

[1319] Laurand, "Les Stoïciens". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, pp. 94-5.
[1320] Todd, "Cleomedes and the Stoic Conception of Void", *Apeiron* 16, p. 129.
[1321] Todd, "Cleomedes and the Stoic Conception of Void", *Apeiron*, 16, p. 129.

como Priest certifica que "the way that logic is taught in the contemporary curriculum is apallingly ahistorical"[1322]. Más aun, esta es sin duda la razón principal por la que incluso hoy:

> Noneism flies in the face of current orthodoxy, as it is witnessed by the fact that nearly every logic text book will simply call the particular quantifier the existential quantifier without further comment. The view that the particular quantifier is 'existentially loaded', is so engraved on the modern philosophical logicians' mind that the mere suggestion that things might be otherwise is apt to produce what David Lewis, in a different context, called the incredulous stare[1323]

Priest hace un recorrido histórico desde la lógica antigua hasta la del siglo XIX, pasando por la medieval. A través de Aristóteles, John Buridan, William of Sherwood, Pablo de Venecia, Marsilio de Inghen, Thomas Reid, John Neville Keynes (el padre del economista) y John Venn, se demuestra que "no connection was forged between the particular quantifier and existence in neither Ancient or Medieval Logic"[1324]. Por ejemplo, el Estagirita, en los *Analíticos Posteriores*, empezaba simplemente dando por sentado que "también las cosas que no son significan algo"[1325], en consonancia con su premisa de que "el no-ente se dice de muchas maneras", como ya vimos en III.11.a. Los escolásticos también incluían las cosas que "pueden" ser "imaginadas" (pero que *no son*) dentro de las *possibilia* (es decir, las quimeras, los unicornios o Sherlock Holmes), e incluso de las *impossibilia* (la cuadratura del círculo), según la "teoría de la suposición" y de la "ampliación". En el s. XIX, con la "introducción existencial" también se siguió aceptando que "ser" no significa nada más que "formar parte de un dominio de discurso", y no una *noción robusta de la existencia*. Así que, ¿cuándo, entonces, el cuantificador particular empezó a volverse existencialmente cargado a nuestras espaldas? Las cosas se empezaron a truncar con la formalización de la lógica moderna: con Peirce, Frege, Peano, Russell y Quine, en particular. Es Peano, en realidad, quien introduce el símbolo ∃, pero no aun como un cuantificador, sino como un predicado monádico de los conjuntos que no están *vacíos* (una locución idiomática que por ahora quedará sin importancia, pero sobre la que volveremos luego), moviéndose por tanto en la dirección contraria a Frege, quien ya había definido la *existencia* simplemente como la "propiedad de un concepto" (*Existenz Eigenschaft*). Al principio, en sus *Principles of Mathematics* (1903), Russell mantendrá la visión *noneista* de que "algunos objetos" *no son*, pero tan solo dos años más tarde, en "On Denoting" (1905), cambiará de posición. Más tarde, en sus *Principia Mathematica* (1910), junto a Whitehead, robará casi

[1322] Priest, "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs", *Towards Non-Being*, 18.2.1, p. 325.
[1323] Priest, "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs", *Towards Non-Being*, 18.1, p. 323.
[1324] Priest, "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs", *Towards Non-Being*, 18.2.2, p. 328.
[1325] Aristóteles, "Segundos analíticos", *Tratados de lógica. Órganon (Vol. II)*, 92b, p. 239.

subrepticiamente el símbolo ∃ de Peano como "cuantificador particular" hasta que, ya en sus lecciones sobre *Logical Atomism* (1918), terminará por asociarlo definitivamente al "cuantificador existencial"[1326]. Sin embargo, como hemos ido viendo, la historia necesita siempre repetirse dos veces, así que la segunda vez que sancionará el acto será el influentísimo artículo de Quine, "On What There Is", que terminará por asentar y solidificar la *carga existencial* del "cuantificador particular" en la filosofía analítica desde la segunda mitad del s. XX hasta nuestros días. En este artículo, Quine discute primero con un tal McX, y luego con un tal Wayman, sobre la existencia o no de determinados objetos (tales como Dios o Pegaso). Como ya expresamos al principio de III.10.d, Quine es perfectamente consciente de que se está enfrentando, entre bambalinas, al viejo problema del *Sofista*, al cual llama, con la característica ironía del analítico, "Plato's beard". Después de acometer una distinción demasiado simplista entre la "existencia física" y una "idea mental", Quine dirige su furibunda crítica hacia Wyman.

> Wyman's overpopulated universe is in many ways unlovely. It offends the aesthetic sense of us who have a taste for desert landscapes, but this is not the worst of it. Wyman's slum of possibles is a breeding ground for disorderly elements. Take, for instance, the possible fat man in that doorway; and, again, the possible bald man in that doorway. Are they the same possible man, or two possible men? How do we decide? How many possible men are there in that doorway? Are there more possible thin ones than fat ones? How many of them are alike? Or would their being alike make them one? Are no two possible things alike? Is this the same as saying that it is impossible for two things to be alike? Or, finally, is the concept of identity simply inapplicable to unactualized possibles? But what sense can be found in talking of entities which cannot meaningfully be said to be identical with themselves and distinct from one another? These elements are well-nigh incorrigible. By a Fregean therapy of individual concepts, some effort might be made at rehabilitation; but I feel we'd do better simply to clear Wyman's slum and be done with it[1327]

Pero, ¿quién es este Wyman? No es más que un nombre inventado por Quine para referirse a Alexius Meinong, uno de los grandes héroes de esta tesis. Meinong, de hecho, junto a Routley, Priest y Varzi, es el equivalente analítico de los *héroes del "vacío"* que hemos ido descubriendo hasta ahora en la historia del Continente: Anaxímenes, los pitagóricos, los atomistas, los estoicos y las místicas. Será Meinong el primer encargado de intentar detener la *carga existencial* del "cuantificador particular" a principios del s. XX; sin embargo, como su posición "noneista" perderá la partida frente a un concepto más *robusto* de "existencia" por parte de Russell y Quine, dentro del Círculo de Viena, será injustamente olvidado por la tradición analítica. Ya Ryle aseguró célebremente que el Meinongismo estaba "muerto, enterrado y nunca iba a resurgir"[1328]. Educado con Brentano y

[1326] Priest, "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs", *Towards Non-Being*, 18.3, pp. 331-5.
[1327] Quine, "On What There Is", *Quintessence*, pp. 179-80.
[1328] Ryle, "Intentonality Theory and the Nature of Thinking", *Revue Internationale de philosophie*, 27, p. 255.

Husserl, Meinong desarrolló una *Teoría del objeto* (*Gegenstandstheorie*) que le permitía asegurar que "algunos objetos *no son*"[1329]. En tanto en cuanto podemos ponernos de acuerdo en que Sherlock Holmes fuma con pipa, o que Pegaso es un caballo alado, podemos concluir que de algunos objetos se pueden predicar la verdad y la falsedad, *aunque no existan*. Con este universo infinito de "posibilidades sin actualizar" –e, incluso, de "imposibilidades irrealizables"–, también conocido como la "jungla de Meinong", Quine critica que "Wyman is one of those philosophers who have ruined the good old word 'exist'"[1330]. En los años 80, Routley intentó desarrollar hasta sus últimas consecuencias lógicas una posición que a partir de ahora sería conocida como "neo-Meinongismo modal". En un estudio detallado y exhaustivo de más de 1000 páginas titulado *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Routley promete poder resolver de una vez por todas el viejo problema del "no-ser" tal y como vimos que fue planteado en el *Sofista* de Platón en III.10.d. El problema, al parecer, yacía en mantener la "Ontological Assumption" de que todo objeto, si puede ser pensado, *debe existir* –heredada desde Parménides–, y que ahora tenía que ser abandonada en favor de la "Independence Thesis" de que "algunos objetos", en realidad, *no existen*.

> The theory of items is good not merely for the formalisation and technical assessment of philosophical theses and positions, it is also of great value in resolving a variety of traditional philosophical puzzles concerned with intensionality and, what intensionality so often involves, non-existence. It copes directly, for example, with the ancient riddle of non-being, of how one can say of what does not exist that it does not exist, and, unlike Russell's theory which deals only with particular cases, it allows quantificational claims to be made, e.g. because Pegasus does not exist [~E(g)] some items do not exist [(P x)~E(x)], and so on[1331]

Siguiendo la estela abierta por Routley, Priest argumentará, en el artículo con el que antes trabajábamos, que quizás es entonces Quine, y no Meinong, "one of those philosophers who have

[1329] Meinong, *Teoría del objeto y Presentación personal*.
[1330] Quine, "On What There Is", *Quintessence*, p. 179.
[1331] Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond (Vol. I)*, 1.1, p. 13. Véase también: "The ancient riddle of non-being –according to which 'non-being must in some sense be; otherwise what is it that there is not?' (Quine FLP, p. 2) or 'whatever we can talk about must in some sense be something; for the alternative is to talk about nothing' (Linsky 1967)– likewise depends on equivalents of the Ontological Assumption; for the 'riddle' is little more than a restatement of the negative existential problem. Granted that the nonentity Pegasus has to be something, e.g. a horse, it does not follow as the Ontological Assumption would have, that it has to exist or be. The (grammatically encouraged) argument from 'a is red' or 'a is a red object' to 'a is' (i.e. from *Sosein* to *Sein*) is as invalid as the argument from 'a is a good burglar' to 'a is good'. There is no reason, then, to say that Pegasus must in some sense be or have being, and there are good reasons for avoiding such terminology; e.g. the apparent commitment of the terminology to subsistence or kinds of existence doctrines and the lack of any contrasts of being in the wide sense. The riddle is given apparent depth by a play on such quantifiers as 'what', 'there is', 'something' and 'nothing', as between referential and nonreferential readings. For example, in talking about Pegasus, one is not talking about nothing, no item, though one is talking about nothing actual, no entity; what item it is that does not exist is, in this case, Pegasus, but there is no such entity as Pegasus" (ibid. 1.4, pp. 55-6).

ruined the good old word 'exist'"[1332]. Con esta llave de judo, Priest insiste en que al menos Russell tenía malos argumentos, pero aquí Quine no tiene ninguno, más que un "aesthetic taste for desertic landscapes". Pareciera que Quine estaría realizando explícitamente aquí la definición de "metafísica" como la "expresión de la actitud general de una persona hacia la vida"[1333], cuya eliminación su maestro Carnap había justamente encomendado al positivismo lógico. En cualquier caso, como ya anunciamos en la Introducción §10, una de las maneras en que se puede leer esta tesis es como la contrapartida, el correlato y el reverso necesarios al artículo de Quine, que debería llevar por título entonces "On What There Is *(Not)*", y cuya inversión Priest ya ha llevado a cabo por su parte *lógica*[1334], y nosotros estamos ahora aquí intentado desarrollarla hasta sus últimas consecuencias en su parte *histórica*. En este sentido, como acabamos de ver, no se puede decir bajo ninguna clase de concepto que Priest sea tan desconocedor de la historia de la filosofía como la mayoría de sus compañeros analíticos, pero sí que se repiten (sin darse cuenta, seguramente) algunos de sus tics, como por ejemplo una visión de la filosofía antigua que la reduce, empieza y acaba con Aristóteles, para luego dar un salto hasta la escolástica medieval. La única contribución original que nosotros pretendemos añadir a la historia contada por Priest es que unos de los primeros amigos de su propia teoría son, justamente, los estoicos[1335]. La teoría de los cuatro "incorporales" por parte del estoicismo antiguo no tiene que ser incorporada a esta historia por meros criterios enciclopédicos sino porque allí uno puede encontrar, *esencialmente*, uno de los primeros referentes de que "algunas cosas (τι, *quid*) no existen (εἶναι)". Que este precursor debía de ser conocido por todos o, al menos, flotar en el ambiente –aunque rara vez aparezca citado explícitamente– se puede ver claramente en el énfasis puesto en la "subsistencia" (ὑφίστασθαι), que tanto los estoicos como Meinong utilizaron para escapar de la "existencia" (ὑπάρχειν). En efecto, según la *Teoría del objeto* de Meinog, "los objetos ideales, que subsisten, desde luego, en ningún caso existen"[1336]. También Quine parece darse cuenta de esto cuando pone en boca de Wyman el contraargumento de que "existence is one

[1332] Priest, "How the Particular Quantifier Became Existentially Loaded Behind our Backs", *Towards Non-Being*, 18.3, pp. 331-5.
[1333] Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". En Ayer (ed.), Logical Positivism, p. 78.
[1334] Priest, "On What There Isn't", *Towards Non-Being*, II.5, pp. 105-15.
[1335] Una vinculación que, obviamente, no somos los únicos en trazar. Uno de ellos por ejemplo, es el gran Alain de Libera, en su *locus classicus*, *La cuestión de los universales*: "el sentido estoico de 'subsistir', tan fuertemente opuesto a la idea de existencia real (en el sentido corriente del término: aquel de la realidad extra mental) que ciertos intérpretes lo acercan al *bestehen* de Meinong ('subsistir'), por oposición a 'existir', *existieren*), nos parece menos plausible, aun si la oposición entre la subsistencia de lo 'incorporal' y el vacío del concepto puramente ficticio no puede se excluida *a priori* del horizonte de comprensión del primer 'problema' de Porfirio" (p. 40, n. 14). Interesantemente, el vacío fue amputado de la lista de los "incorporales" en la Edad Media a partir del *Ars Meliduna*: "*Enuntiabilia, tempora, voces, fama*: es la lista, modificada, de los incorpóreos según los estoicos, amputada del vacío y del lugar –una modificación molesta del punto de vista de la doctrina estoica" (ibid. p. 172).
[1336] Meinong, *Teoría del objeto*, p. 50.

thing, he says, and subsistence is another"[1337]. Más aun, en tanto en cuanto los estoicos empiezan donde el *Sofista* de Platón lo dejó, su "meontología tinológica" no expresa otra cosa que la "lógica del simulacro" o del "fantasma". El τι o *quid* estoico, así como el "objeto" (*Gegenstand*) de Meinong, representan, de hecho, la demostración y el equivalente lógicos de aquello que Deleuze llamará "fantasma" o "simulacro". De esta manera, con este breve *ex cursus* esperamos haber cumplido una de las principales intenciones de esta tesis, que es la reconciliar, a propósito de la historia del "no-ser" y el "vacío", la *filosofía continental* con la *analítica*, y la *historia* con la *lógica*. En efecto, el filósofo continental que, estúpido e ignorante, rechaza a la filosofía analítica *in totto*, y no ve allí más que enemigos porque no aceptan su historicismo ecléctico, peca del mismo problema que luego proyecta en los demás, y es el de reducir a toda una tradición, en realidad *heterogénea*, a un único principio de lo Mismo. No ve que la filosofía analítica es tan plural, dividida, conflictiva y se discute tanto como en la continental, y hay tantos *marginados* como Routley, Priest y Varzi en un lado, como pitagóricos, atomistas y estoicos, por el otro. No percibe que la filosofía es una música que se puede tocar con distintos instrumentos, y quien comprende su contenido, nota la *secreta afinidad* que une al Meinongismo modal con el estoicismo (o el budismo).

c) La diferencia (me)ontológica entre el todo y la totalidad: el mundo y el universo

Para volver de la lógica a la física, y retomar el hilo de la historia que estábamos contando, en tanto en cuanto el universo representa un *plenum* para los estoicos, *dentro* del cosmos solo podrá haber "lugar" (τόπος), pues está lleno de "materia", mientras que, por *fuera*, solo podrá haber, justamente, "vacío" (κενόν), pues no se puede encontrar ningún "cuerpo". Como estamos viendo, muchas de nuestras intuiciones más antiguas solo encontrarán su calma y paz aquí, junto al estoicismo antiguo. Así, por ejemplo, acabamos de ver como solo ahora hemos podido abrir el regalo "tinológico" de la "meontología" –apenas anunciado a propósito los atomistas Leucipo y Demócrito en III.7.h– mediante la distinción entre "existir" y "subsistir". Pero también solo ahora podremos redimir nuestra intuición original en III.5.a, como dijimos antes, acerca de la *diferencia (me)ontológica del "todo"*. Y es que el "vacío" entra en escena en el estoicismo antiguo fruto de una tal distinción acerca del universo: "se da el nombre de totalidad (πᾶν), según dice Apolodoro, al cosmos y, según otro uso, al sistema formado por el cosmos y el vacío exterior. El cosmos es limitado; el vacío, infinito"[1338]. La distinción queda aun más clara en Sexto Empírico que en Laercio: "de hecho, los filósofos estoicos suponen que hay diferencia entre el todo (ὅλον) y la totalidad

[1337] Quine, "On What There Is", *Quintessence*, pp. 179-80.
[1338] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII.143, p. 386.

(πᾶν), pues llaman todo al mundo, y totalidad al vacío externo junto con el mundo, y por eso dicen que el todo es finito (pues el mundo es finito), mientras que la totalidad es infinita (pues así es el vacío exterior al mundo)"[1339]. Esta distinción entre el "todo" (ὅλον) y la "totalidad" (πᾶν) nos parece extremadamente útil para solucionar toda una serie de problemas meta-*físicos* y onto-*lógicos* muy hondos, y se podría reformular a la forma moderna así: "todo" (ὅλον) se refiere al conjunto de cosas del mundo *que son*, mientras que "totalidad" (πᾶν) incluye ese mismo mundo y a las cosas *que no son* (eminentemente el "vacío"). Como hemos ido viendo, la historia del "materialismo" ha ido olvidando progresivamente este segundo aspecto, que *la realidad está tan conformada por átomos, cuerpos y materia como por vacío, no-entes y nadas*. Por cierto, esta *diferencia meontológica* (como nosotros la llamamos) entre el "todo" (ὅλον) y la "totalidad" (πᾶν) perpetrada por primera vez por los estoicos es análoga a la actual distinción que ha propuesto Gabriel entre el "universo" y el "mundo" en *Why the World Does Not Exist*: "by the universe I understand the experimentally accesible object domain of the natural sciences. Yet the world is considerably bigger than the universe. If the world is really absolutely everything, the governments, dreams, unrealized possibilities, works of art, and notably our thoughts about the world also belong to it"[1340]. Esta posición del llamado "Nuevo Realismo", que puede parecer demasiado radical, no por casualidad ha encontrado recientemente un interlocutor en nuestro querido amigo, el neo-Meinongiano y noneista Priest[1341]. Sin embargo, Gabriel, lo mismo que Priest, tampoco cita nunca los estoicos, por lo que nosotros seguimos con nuestra aportación original a todo este debate, y es que todas estas cuestiones sobre la "totalidad" (de las cosas que son y que no son) tienen que ser arraigadas históricamente en el descubrimiento que por primera vez de ellas tuvieron los estoicos antiguos. Dentro de los estudios estoicos, quien más pareció intuir esta cuestión fue Hahm, quien reseñó la disputa entre Aristóteles y Cleómedes sobre la existencia o no del "vacío extracósmico" como diferentes interpretaciones sobre los "modal claims" de esta "region of nothing"[1342].

d) El vacío como el incorporal por antonomasia de entre los otros tres: el tiempo, el lugar y lo expresable

Para retomar el hilo, con estas tres distinciones estoicas –entre el "ente" (ὄν) y "algo" (τι, *quid*), entre "existir" (ὑπάρχειν) y "subsistir" (ὑφίστασθαι), y entre el "todo" (ὅλον) y la "totalidad" (πᾶν)– ahora estamos preparados para volver a nuestro tema y darnos cuenta de que el "vacío" no

[1339] Sexto Empírico, "Contra los físicos I = *Adversus Mathematicos* IX", *Contra los dogmáticos*, III, 332, p. 489.
[1340] Gabriel, *Why the World Does Not Exist*, p. 8.
[1341] Gabriel y Priest, *Todo y nada*.
[1342] Hahm, *The Origins of Stoic Cosmology*, pp. 103-6.

puede representar un "incorporal" *más de entre los otros tres* –recordemos, el "tiempo", el "lugar" y lo "expresable"– sino que *representa el "incorporal" par excellence.* Tal y como lo describe Cleómedes en una de las definiciones clásicas recopiladas por Sedley y Long: "void (κενοῦ) must have a kind of subsistence (ὑπόστασιν). The notion of it is very simple since it is incorporeal (ἀσωμάτου) and without contact (ἀναφοῦς) neither has shape nor takes on shape, neither is acted upon in any respect nor acts, but is simply capable of receiving body"[1343]. Por lo tanto, como señala Algra en el estudio más exhaustivo que hay sobre este aspecto en los estoicos, el "vacío" debe tener un estatuto privilegiado entre los cuatro incorporales: "it belongs to the furniture of the outer world and as such it seems to be accorded a quite privileged position among the incorporeals"[1344]. Esto sin duda se debe a que el "vacío" tiene un singular atributo, como apunta Powers: "void, however, is discussed by the Stoics as if it were not merely subsistent in this way but *self*-subsistent"[1345]. Opinión sin duda apoyada en un fragmento de Cleómedes: "so void must have a kind of subsistence. The notion of it is very simple since it is incorporeal and without contact neither has shape nor takes on shape, neither is acted upon in any respect; nor acts, but is simply capable of receiving body"[1346] –en unas formulaciones que sin duda recuerdan a la χώρα de Platón. De esta manera, como dice Deleuze en una nota al pie de *Logique du sens*, "les Stoïciens déjà avaient élaboré une très belle théorie du vide, à la fois comme *extra-être* et *insistance*. Si les événements incorporels sont les attributs logiques des êtres ou des corps, le vide est comme la substance de ces attributs, qui diffère en nature de la substance corporelle, au point qu'on ne peut même pas dire que le monde est 'dans' le vide"[1347]. Desde el punto de vista filológico, que el vacío debió de tener también una posición privilegiada dentro del estoicismo antiguo, nos lo certifica la clasificación de sus temas por parte de Laercio: "El estudio de la *Física* lo dividen en los siguientes campos: sobre los cuerpos, sobre los principios, sobre los elementos, sobre los dioses, sobre los límites y sobre el espacio y el vacío"[1348]. Pero, ¿qué quería decir, entonces, exactamente, el "vacío" (κενόν)? Sexto Empírico nos ofrece uno de los testimonios más importantes en este sentido:

> Los estoicos, por su parte, afirman también que el vacío (κενὸν) es 'aquello capaz de ser ocupado por un ser, pero sin estar ocupado' (τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ), o bien 'una extensión (διάστημα) desprovista (ἀκαθεκτούμενον) de cuerpo (σώματος)', o bien 'una extensión (διάστημα) no ocupada (ἔρημον) por ningún cuerpo (σώματος)', y que el espacio (τόπον)

[1343] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49.C [Cleomedes 8,10-14 (SVF 2.541)], p. 294. Para el griego: *Vol. II*, p. 293.
[1344] Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, p. 316
[1345] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 411.
[1346] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49.C [C Cleomedes 8,10-14 (SVF 2.541)], p. 294.
[1347] Deleuze, *Logique du sens*, p. 160, n. 1.
[1348] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII.132, p. 381.

> es 'lo que está ocupado (κατεχόμενον) por un ser (ὄντος) y equivale (ἐξισαζόμενον) al ser que lo ocupa (κατέχοντι αὐτόν) (llamando en este caso 'ser' al cuerpo (σῶμα), como queda bien claro por el cambio de denominación); y afirman que un lugar (χώραν) es 'una extensión (διάστημα) en parte (μέν) ocupada (κατεχόμενον) por un cuerpo (σώματος) y en parte no ocupada (ἀκαθεκτούμενον)[1349]

Imposible no recordar aquí la definición clásica por parte de Aristóteles, del "vacío" como "lugar privado de cuerpo" (τόπος ἐστερημένος σώματος), como ya vimos en III.11.d[1350]. En efecto, el "vacío" es aquí definido como un *medium en/dentro del que* puede estar ocupado (κατεχόμενον) por un cuerpo, en la mejor línea del libro Δ de la *Física*. Sin embargo, la influencia tan clara del Estagirita en este pasaje ya levanta una de las discrepancias más fundamentales que veremos luego. Por un lado, Inwood rechaza este testimonio de Sexto Empírico precisamente arguyendo que cuando Crisipo habló por sí mismo, lo que dijo es que la extensión "no tiene nombre", y no empleó en cambio un término tan cargado como διάστημα ("intervalo")[1351]. Por el otro lado, Powers sí que acepta el testimonio de Sexto Empírico, y salva las distancias, por tanto, entre los estoicos y los epicúreos: "the Stoics share the same conception of the character of void [than the Epicureans, as a three-dimensional extension]; and yet they deny it full being and relegate it instead to the status of mere subsistence"[1352]. También encontramos una rémora de la definición originaria por parte

---

[1349] Sexto Empírico, "Contra los físicos II = *Adversus Mathematicos* X", *Contra los dogmáticos*, IV, 3, p. 534.

[1350] "Pour concevoir le vide, les Stoïciens ne font que retirer toutes les déterminations du corps: le vide est défini par privation, 'l'absence de corps', ou 'l'intervalle privé de corps'. Aussi est-il appelé par Cléomède, la 'pensée la plus simple'. Il n'a pas de forme et il ne peut être informé ; il ne peut être touché: 'il n'y a en lui, dit Chrysippe, aucune différence', c'est-à-dire, comme l'explique Cléomède qu'il n'y a en lui ni haut ni bas, ni les autres dimensions. Etant indéterminé, il est sans action sur les corps qui sont en lui, et ne les attire ni d'un côté ni d'un autre; la position des corps est ainsi déterminée non par quelques propriétés du vide dans lequel ils sont, mais par leur nature même. Le monde, n'ayant aucune raison de se porter d'un côté ou d'un autre, restera donc immobile au centre du vide. On sait comment cette idée, empruntée d'ailleurs à Aristote, servait aux Stoïciens à combattre la doctrine épicurienne de la chute des atomes dans le vide" (Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 47).

[1351] "Aristotle's views about spatial concepts were quite influential, even though his theories about place and void were not often accepted. This Aristotelian influence is of some interest for us, since we find that the term Aristotle used for extension, 'interval', is picked up in Sextus' doxography of Stoic views on place and void (M 10.3, PH 3.124) and again in the Aristotelian commentators' criticisms of the Stoic views (e.g. SVF 2.536). But it is not clear to me that Chrysippus himself used this term, since (as we shall see) when he speaks of extension he says that it does not have a name. It is certainly possible, though, that later Stoics, answering criticisms from determined Peripatetics, as Chrysippus did not have to do, may have adopted their term" (Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), pp. 247).

[1352] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 416. Véase también: "the Epicureans, when they call their intangible substance "void," are not speaking with strict precision, but rather are availing themselves of the intuition that every spatial extension, considered in itself, is empty (κενόν) in that it is such as to be occupied by body. It seems likely that Cleomedes's use of the term 'κενόν' for space (whether or not it is an adoption, direct or indirect, of the Epicurean usage) reflects the same intuition, which (as we have seen) the Stoics share. Space for them, as for the Epicureans, is metaphysically empty: it is essentially occupiable" (ibid. p. 419). Para la posición contraria, véase: "the Stoic definitions of place and void show why these were classified as 'subsistent' and 'incorporeal'. Both place and void presuppose the existence of body, place being that kind of incorporeal extension which a body can and does occupy, and void being that kind of incorporeal extension which a body can but does not occupy. In order to be the appropriate kind of incorporeal to fulfil these roles, place and void were probably regarded as 'threedimensional', differing from body in their intangibility and lack of resistance. The Stoics, unlike Epicurus, do not seem anxious to treat place and void as merely terms which pick out different aspects of the same concept. The void is not a place which is sometimes empty and sometimes filled. Strictly, the void is always external to the world

de Meliso de Samos del "vacío" como aquello que "cede" (υποχωρώ) y, en consecuencia, como añade también Sexto Empírico: "son, pues, inseparables de las cosas de las que son atributos, por ejemplo, la resistencia (ἀντιτυπία) del cuerpo y la ausencia de resistencia del vacío, porque ni puede concebirse nunca un cuerpo prescindiendo de la resistencia ni el vacío prescindiendo de la ausencia de resistencia, sino que estas son atributos eternos de cada una de estas cosas: de la una, la resistencia, y de la otra, la ausencia de resistencia"[1353]. Sin embargo, que todas estas influencias y herencias innegables, de Aristóteles o Meliso –pues la filosofía *sí surge del vacío*, pero nunca de un vacío *absoluto*–, no nos hagan perder de vista la tremenda originalidad de la respuesta estoica a la pregunta por el "vacío".

e) El vacío como un desierto que rodea. Centrar y vaciar con Zenón de Citio

> La question du vide a été résolue par les Stoïciens d'une façon également originale et nouvelle. Ils admettent le plein dans les limites du monde, et, en dehors de ces limites, le vide infini. (…) Ce qui fait le fond des arguments d'Aristote contre le vide, c'est que dans le vide en lui-même, on ne peut arriver à découvrir aucune détermination positive, ni haut, ni bas, ni la vitesse d'un mobile qui le parcourrait. (…) La solution de la question du vide, chez les Stoïciens, nous parait être un point de vue nouveau original, comme on devait l'attendre de penseurs qui avaient profondément modifié la notion du réel et la question des rapports du fini et l'infini[1354]

En efecto, la originalidad de la solución estoica a la cuestión del "vacío" no puede ser minusvalorada. Es uno de los grandes méritos del estoicismo antiguo, al igual que también lo fue de los epicúreos en III.12.c, haber *integrado, asumido y elevado (Auf-)* las propiedades positivas que Aristóteles atribuyó al "vacío", a la vez que *cancelado (-hebung)* la negación de su existencia. En este sentido, ya el primero en hablar de un "vacío" (κενὸν) "separado" (κεχωρισμένον), "continuo"

---

and infinite. Place, being that which body actually occupies, is within the world and finite. When filled, the void ceases to exist as such, and becomes a place. But the Stoics acknowledged that a spatial continuum can be partly full and partly empty of a particular body. At the cosmic level this will hold good for the composite of world, which exhausts all place, and the external void. The Stoics probably used the term 'room' denote space which combines place and void (i.e. the 'all'); and they also acknowledged the less technical point that a spatial container within the world, for instance, a half-filled wine jar, can accommodate more of the body which partly fills it" (Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49, p. 296).

[1353] Sexto Empírico, "Contra los físicos II = *Adversus Mathematicos* X", *Contra los dogmáticos*, IV, 222, p. 595. Como veremos más tarde, es esta falta de "resistencia" también del "espacio" el que lo hace candidato, según Powers, a precursor de la la "vacuidad metafísica" newtoniana: "space's very lack of resistance, what I above called its metaphysical emptiness, is what makes it an apt container for bodies. But it is also precisely why space—either as void or as place—does not and cannot have substantial being on the Stoic conception of such being. Because void and place (like the other incorporeals) lack resistance, they can have no effect on other things or themselves be affected. And so space plays no role in any causal story. The Stoics, unlike the Epicureans, take this—and not the fact that space is objectively and independently "out there"—to be the fact that settles decisively the question of whether space is a substance" Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 431.

[1354] Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 44.

(συνεχη) e "infinito" (ἄπειρον) "fuera" (ἔξω) del "cielo" (οὐρανόν) fue el propio Zenón de Citio, fundador de la escuela de la Stoa[1355]. De Zenón, sobre el "vacío", no poseemos muchos más testimonios que estos tres, pero estas pocas palabras son más que suficientes para otorgarnos una de las caracterizaciones más importantes que hayamos visto hasta ahora: el "vacío" *como lo que "rodea"* (περιέχον). En efecto, en nuestro intento de buscar una *gramática del "vacío"*, habíamos dicho que hay tres tipos de vacío: el intersticial, el separado y el extracósmico. Pero si al primero lo caracterizaba la acción de "ceder" (υποχωρώ) y, al segundo, la de ser un *medium en/dentro de*, habíamos sido incapaces de encontrar la actividad colindante al tercero. Hasta ahora. De la mano de Zenón de Citio, ahora estamos en disposición de caracterizar al "vacío extracósmico" como aquello que "rodea" (περιέχον). Como apunta Ribas, "la doctrina estoica concibe este vacío extracósmico a la par que niega el vacío en el interior de los límites del mundo. (…) La doctrina estoica del vacío podría resumirse, pues, en esta doble afirmación: que el mundo es un pleno, que un vacío infinito lo rodea"[1356]. En efecto, en inglés, Powers dice que los estoicos definieron el "vacío" como "spreading around" o "stretching out" más allá del cosmos[1357]. Pero, incluso *formalizando* este hallazgo más allá del vacío *extracósmico* que se encuentra "fuera" (ἔξω) del "cielo" (οὐρανόν), vemos que efectivamente es una de las propiedades del "vacío" en sí mismo, *el "rodear"*. [Para hacer fenomenología por un momento, si yo me concentro fijamente en un objeto –por ejemplo, en esta muchacha delante mío–, hasta el punto en que *se desvanece y difumina* el mundo a mi *al-rededor*, de alguna manera estoy *negando, sustrayendo, "vaciando" todo lo que la "rodea"*. Por cierto, ¿no sería esto el amor? En su *Abecedario*, sobre la "D" de "Deseo", Deleuze, apoyándose en Proust, dice que enamorarse de una mujer es enamorarse de un "paisaje". Muy bien, esto es cierto, al menos en parte, pero se encuentra demasiado encorsetado por su "ontología del exceso", y no representa por tanto más que una mitad de la historia. Visto desde el otro punto de vista, desde la "ontología de la falta", no es menos cierto que el amor implica un *vaciamiento (del mundo colindante)*. No por casualidad entonces, las más de las veces, el amor *aisla*. Aisla en una habitación, que representa todo un microcosmos, o en una mirada, donde se refleja el mundo entero, o en una conversación infinita, que suplanta bibliotecas enteras. ¿Es, por tanto, posible, que los estoicos, con la fascinación y el amor por el cosmos que tanto caracterizaba a los griegos, se concentraran

[1355] Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim* [SVF I.94-6], p. 49. Sobre si todo esto lo empezó Zenón o Crisipo, véase la discusión de Powers: "the Stoic founder Zeno is reliably attested to have thought that the cosmos stands surrounded by void that is infinite, though our surviving evidence does not indicate how exactly he conceived of this void (or of place, etc.). [In SVF I.99 Zeno argues that the cosmos is in a state of "rest" (μονή) amidst the infinite void]. What we have are several doxographical reports that derive their content ultimately from Chrysippus (ca. 280–ca. 206 BC), the prolific third head of the school, whose writings were treated as especially authoritative by later generations of Stoics" (Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 416, n. 24).

[1356] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 13.

[1357] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 418.

tan fijamente en el universo, que terminaron por "vaciar" todo lo que lo "rodeaba"? Aquí también percibimos una segunda propiedad del "vacío", necesario corolario de la primera, y que es la capacidad de *centrar* del vacío. En efecto, quien *nihila, sustrae y vacía* todo el mundo que "rodea" a un objeto, para con-*centrar* su mirada fijamente en este, en todo este proceso también consigue *centrarlo*. Ahora entendemos la razón principal, por ejemplo, por la que Althusser podía argüir, en una cita muy importante para nosotros en esta tesis, y que hemos repetido hasta la saciedad, que "les deux notions fondamentales de toute grande philosophie sont: *le vide au centre*, et les marges au-delà du cercle du réel"[1358]. Los estoicos, por su parte, rechazaron que el todo del mundo se encontrara *"en" el "centro"* de la totalidad del universo, como consecuencia, en parte, de comprar los principios de Aristóteles de que en el "vacío" no podrían haber direcciones, ni abajo ni arriba, etc: "[Chrysppus says] in the void there exists no difference by which bodies drawn in one direction rather than another, but the organization of the world is the reason for the motion of bodies inclining and moving from all directions towards its centre and mid-point"[1359]. Pero en su rechazo

[1358] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 186.

[1359] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49.I [Plutarch, *On Stoic self-contradictions* 1054e; SVF 2.550], p. 295. Pero también como consecuencia, por otro lado, del argumento que hace Bréhier (en una cita que no tiene desperdicio) de que, los estoicos, asfixiados por una dicotomía entre "cuerpo" e "incorporal" absolutamente irreconciliable, se vieron obligados a tener que rechazar que pudiera haber ningún tipo de "relación" o "termino medio" entre los dos: "comme ils ne pouvaient supprimer ni l'un ni l'autre des termes, ils s'efforçaient de supprimer le rapport même. C'est dans ce problème qu'intervient, avec tout son sens, l'axiome que nous avons rencontré au début de cette étude sur les incorporels : 'il n'y a aucun symptôme commun aux corps et aux incorporels'. Ils suppriment même les mots qui indiqueraient un rapport de contenance; le mondé n'est pas dans le vide; le vide ne peut contenir aucun corps, mais il est à l'extérieur du monde. Ils refusent de faire du monde une partie d'un tout plus grand qui comprendrait aussi le vide. Le monde est complet en lui-même et rien ne s'ajoute à lui. C'est ce qui les a amenés à faire cette distinction assez énigmatique entre l'univers (ὅλον) et le tout (πᾶν), que Plutarque ne rapporte que pour en faire ressortir l'absurdité. L'univers c'est le monde, et le tout c'est le vide du dehors avec le monde. Au dire de Plutarque ils affirmaient que le tout n'est ni un corps ni incorporel, ni immobile ni en mouvement, ni animé ni inanimé, ni partie ni ensemble (ὅλον). Quelle est donc la raison de ce couple de négations, alors qu'on attendait plutôt des couples d'affirmations, comme: le tout est en partie corps, en partie incorporel (en tant que vide), etc. Les Stoïciens prétendaient ainsi démontrer que le tout était bien quelque chose, mais qu'il était un nonêtre. C'est dire que le vide ne peut s'ajouter au monde pour faire un nouvel être. Mais ce refus d'établir un rapport entre les deux termes suppose qu'ils ne sont pas de même espece. Par exemple le vide peut se rapporter au corps, comme un attribut à son sujet. Le vide est alors réduit à l'état de notion rationnelle. Quelques Stoïciens, ceux notamment qui réduisaient le vide à la 'notion la plus simple', paraissent avoir entrevu cette thèse qui ne seriait pas sans analogie avec la thèse kantienne fie l'idéalité de l'espace. Mais dès que cet attribut incorporel est réalisé, il est impossible de ne pas lui reconnaître un rapport avec les corps. Ce rapport n'a pas de sens, diront les Stoïciens ; c'est précisément ce que dit Kant à la suite du texte que nous avons cité : le vide ne comprenant aucun objet d'intuition, 'le rapport du monde à l'espace vide ne serait pas un rapport à un objet. Mais un rapport de ce genre n'est rien'. Ce qui en résulte, c'est que la limitation du monde dans le vide, qui dépend de ce rapport n'est rien non plus, que le monde n'est donc pas limité dans l'espace. C'est bien eu effet la conclusion de Kant. Mais les Stoïciens admettant le principe (l'impossibilité du rapport) pour répondre à l'objection de la relativité du monde, rejettent la conclusion (l'illimitation du monde); ils sont donc forcés de se représenter bon gré mal gré le monde existant au milieu du vide existant, et de réintégrer le rapport qu'ils avaient supprimé. Telle est l'essence de la contradiction qui dans le stoïcisme moyen entraînera l'abandon (avec Panétius) ou au moins la restiction (avec Posidonius) des théories du vide et de la conflagration, dont les sorts, comme nous l'avons vu, sont liés. Pour Platon et Aristote, le monde contenait à la fois du limité et de l'illimité, du mathématique stable et de l'indéterminé. C'est par leurs rapports que s'expliquent les choses. Les Stoïciens, changeant et la signification même de ces éléments et leurs rapports, ont cherché à les isoler l'un de l'autre, non pas comme Platon et Aristote en les considérant comme des éléments distincts d'un tout, mais en leur donnant une nature qui empêche l'action de l'un sur l'autre. Le fini c'est le corporel, limité, déterminé, tout en acte dans son mouvement et contenant en lui ses principes

explícito a esta *posibilidad física* podemos ver que la capacidad centrípeta del "vacío" que "rodea" siempre existe como una *posibilidad fenomenológica*. Pues con-*centrarse* fijamente en algo implica necesariamente *vaciar* todo lo que lo *rodea*. El amor, que consiste en elegir excepcionalmente una cosa dentro del universo de cosas mundanas que hay, y elevarlo al estatuto sublime de la Cosa, tan solo revela esta lógica].

Si juntamos las tres definiciones anteriormente descubiertas por los estoicos, tendríamos que el "vacío" es un *medium que cede y rodea*. Un cuarto atributo con el que ya nos habíamos encontrado antes, aunque tan solo una vez porque no ha sido justamente muy explotado por la tradición, aun nos lo ofrece Zenón. Y es que, según una noticia de Aecio, cuando distingue entre el "vacío" (κενόν), el "lugar" (τόπον) y el "espacio" (χώραν), asevera que el primero está "desierto" (ἐρημία) de "cuerpo" (σώματος), mientras que el otro está "ocupado" (ἐπεχόμενον), y el último en parte sí, y en parte no, como una *jarra de vino*[1360]. A parte de esta última metáfora, que nos remite a la "jarra de Heidegger" que encontramos en el capítulo II sobre la "fenomenología de la existencia (material)", es interesante que aparezca aquí el término "desierto" (ἐρημία) para describir el "vacío". Como decía, es (tan solo) la segunda vez en la que nos topamos con este adjetivo, la primera siendo con Empédocles en III.5.a, cuando la relacionamos con el nihilismo de Nietzsche. De ἐρημία seguramente procede nuestro "yermo", que tiene en este caso la interesante doble acepción de *incultivado* e *infecundo*, es decir, de la *actualitas* y la *potentia* de la *genesis*. Esta distinción no es baladí, pues recordemos que, en *De Caelo*, Aristóteles había redefinido el "vacío extracósmico" como "aquello en lo que no hay ningún cuerpo, *pero puede llegar a haberlo*"[1361]. Bréhier se hace la misma pregunta que nosotros, pero la resuelve más claramente:

> Si le vide est inactif et impassible, pourquoi donc les Stoïciens ont-ils conservé en dehors du monde, cet abîme désert et inutile? Que faisaient-ils des critiques d'Aristote contre le vide extérieur ? Les péripatéticiens ne manquaient d'ailleurs pas de soulever des objections: comment, disaient-ils d'abord, s'il y avait du vide en dehors du monde la substance du monde ne serait-elle pas dispersée et dissipée à l'infini? D'autre part si, disait Simplicius, on appelle vide, comme Chrysippe, ce qui est capable de contenir un corps, mais ce qui n'en contient pas, on place le vide dans les relatifs ; mais si de deux termes relatifs, l'un existe, le second doit aussi exister; dans notre cas, si l'on a ce qui peut être rempli par un corps, il faut que l'on ait aussi ce qui peut le remplir. Or le vide est infini et il n'y a pas de corps infini. A la première objection nous connaissons la réponse: les parties du monde sont reliées, non comme chez Aristote par un contenant qui les force à rester unies, mais par un lien interne une tendue d'un bout à l'autre du monde, et le vide n'a aucune force pour empêcher cette union[1362]

d'action. L'infini, c'est l'incorporel, le vide, qui n'ajoute rien à l'être et n'en reçoit rien, néant illimité restant dans une indifférence parfaite. Nous avons vu comment cependant ils ne pouvaient arriver à supprimer ce rapport" (Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 50-1).

[1360] Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim* [SVF I.95], p. 49.

[1361] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.

[1362] Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 44.

f) Un mundo en llamas: la conflagración del universo, el argumento de la mano y la aceptación final del vacío extracósmico en Cleómedes

Este aparente "abîme désert et inutile, inactif et impassible en dehors du monde" que parece ser el "vacío extracósmico" de los estoicos debe tener, por tanto, una *raison d'être*. Debemos ahora dar un paso atrás para dar dos pasos adelante. Habiendo caracterizado acertadamente el "vacío" como un *desierto que rodea el cosmos* a partir de Zenón de Citio, podemos ahora hacernos una pregunta anterior: *¿por qué* el estoicismo antiguo *necesitó postular* la existencia de un "vacío extracósmico"? A lo largo de esta tesis, hemos ido dejando un rastro de migas de pan, como Hänsel y Gretel, que ahora toca recoger. Como hemos visto, la aceptación final del "vacío extracósmico" por parte de los estoicos Crisipo y Cleómedes es el resultado de profundas corrientes subterráneas y movimientos de placas tectónicas que datan desde muy antiguo. *In concreto*, dos. La primera es Parménides, pues ya nos habíamos preguntado en III.4.h, de la mano de Kirk, Raven y Schofield, si el Ser Único era definido como una "esfera" (σφαῖρος) "bien redonda" (εὐκύκλου), "¿no debería existir un espacio real vacío más allá de los límites de la esfera, si tienen que desempeñar la función de límites?"[1363]. La segunda es Aristóteles, pues también nos habíamos preguntado en III.11.e por qué no podía haber "espacio, ni vacío, ni tiempo fuera del cielo" si el *cosmos* había sido definido a su vez como un *plenum* "esférico"[1364]. Como ahora veremos, solo con la aceptación final del "vacío extracósmico" por parte del estoicismo antiguo, la filosofía, tensionada por estas dos contradicciones que desafia a la lógica, encontrará la paz y la calma que tanto ansiaba. La posición la reseña Laercio en uno de los testimonios más importantes que tenemos a este respecto del estoicismo antiguo:

> El mundo es un todo único y finito, que tiene la figura esférica. Pues para el movimiento es tal forma la más apropiada, como dice Posidonio en el libro quinto de su *Tratado de Física* y Antípatro en *Sobre el mundo*. Más allá de éste está derramado el vacío infinito, que es incorpóreo. Incorpóreo es lo que es capaz de contener cuerpos, pero no los contiene. En el mundo no hay ningún vacío, sino que se cohesiona en unidad. Pues a eso lo fuerzan la conspiración y comunión de las cosas celestes y las terrestres. Escriben sobre el vacío Crisipo en su obra *Sobre el vacío* y en el libro primero de sus *Manuales de Física*, y Apolófanes en su *Física*, y Apolodoro, y Posidonio en el libro segundo de su *Tratado de Física*. Hay también otros seres incorpóreos[1365]

Y Powers resume perfectamente el argumento general que nos ha traído hasta aquí:

[1363] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, p. 336, n190.
[1364] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.
[1365] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, VII.140, p. 385.

> The Stoics claim that only a body can be a substance (οὐσία). They also claim that the cosmos taken as a whole is one continuous body, finite in extent, comprising within itself all the bodies that there are. Given these claims, one might expect that when confronted with the question of what lies outside the cosmos, the Stoics would take the Aristotelian line: namely, that there is nothing whatsoever outside the cosmos. But this is not what the Stoics say. They say, rather, that outside the cosmos lies an infinite expanse of void, conceived of as a three-dimensional extension empty of body. Of course, the Stoics do not consider this void outside the cosmos to be a substance, since it is not a body. They class it instead as an "incorporeal," a category that also includes as members time, place, and "sayables" (λεκτά, i.e. predicates and propositions). Incorporeal items are said not to have being (εἶναι or ὑπάρχειν), as substances do, but rather to subsist (ὑφίστασθαι)[1366]

En efecto, los estoicos le hacen una llave de judo (que utiliza la fuerza del adversario en su contra) al Estagirita, tal y como ya la hemos visto hacer a tantos vacuistas a argumentos plenistas (Leucipo y Demócrito sobre Parménides y Meliso; o Epicuro y Lucrecio sobre Platón y Aristóteles). En efecto, los estoicos compran la redefinición del "vacío" que el Estagirita acomete en *De Caelo* como "aquello en lo que no hay ningún cuerpo, *pero puede llegar a haberlo*"[1367], invirtiendo su sentido, y convirtiendo así el rechazo en aceptación, y la negación en afirmación. ¿Cómo llevarán a cabo los estoicos antiguos –notablemente, Crisipo y Cleómedes– esta llave de judo? Mediante dos movimientos: el "argumento de la mano" y el de la "conflagración del cosmos". Bréhier relata ambos de forma muy nítida y clara:

> Nous ne voyons pas que les Stoïciens aient tenté de répondre à l'argument exposé par Simplicius. Mais les raisons pour lesquelles ils admettent le vide leur permettaient de résoudre la difficulté. De ces raisons nous n'en connaissons que deux. La première leur est commune avec les Epicuriens. Si l'on suppose quelqu'un placé à l'extrémité du monde, et s'il essaye d'étendre le bras au-delà de cette extrémité, ou bien son mouvement ne sera pas arrêté, et alors il faut admettre du vide, ou bien il le sera, et alors il y a quelque chose un corps qui l'arrête : mais, si l'on suppose qu'il est placé à l'extrémité du corps, la même question se pose à nouveau. La seconde est propre aux Stoïciens : le monde ne garde pas le même volume à tous les moments de son histoire : il se contracte dans la διακόσμησις, et il se dilate dans la conflagration universelle. Cette dilatation exige autour de lui un vide dans lequel il puisse s'étendre'[1368]

El primero de estos argumentos se encuentra en el *Comentario a "Acerca del cielo" de Aristóteles* por parte de Simplicio, y es recogido por Sedley y Long en su recopilación de escritos helenísticos:

> The Stoics want there to be a void outside the world and prove it through the following assumption. Let someone stand at the edge of the fixed sphere and stretch out his hand upwards. If he does stretch it out, they take it that something exists outside the world into which he has stretched it,

[1366] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 411.
[1367] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.
[1368] Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 48.

> and if he cannot stretch it out, there will still be something outside which prevents him from doing so. And if he should next stand at the limit of this and stretch out his hand, a similar question will arise. For something which is also outside that point will have been indicated[1369]

Este es uno de los argumentos más *simples* –que no *sencillos*– con el que nos vamos a encontrar –rozando casi la *estupidez*–, pero esto no desacredita en absoluto que tenga su momento de *verdad* –pues la verdad *es* simple[1370]. El llamado "argumento de la mano" no es, originalmente, de los estoicos, aunque sin duda ellos contribuyeron a volverlo *mainstream* en la Antigüedad. El argumento proviene, en realidad, de Arquitas de Tarento (DK 47A23)[1371], un filósofo pitagórico con el cual ya se puede empezar a ver la *profunda y secreta afinidad* que unirá a estas dos escuelas de pensamiento –el pitagorismo y el estoicismo–, como reseñaremos más detalladamente enseguida. Este curioso *Gedankenexperiment* del "argumento de la mano" hallará una singular fortuna a lo largo de la historia de la meta-*física* occidental, siendo replicado, de una forma u otra, por figuras tan diversas como Eudemo, Cicerón, Lucrecio, Simplicio, Patrizzi, Bruno, Gassendi, More o Locke. Hacia adelante, recordemos también que ya hemos visto una variante de este argumento reformulado mediante los "rayos del sol" en *De rerum natura* de Lucrecio, cuando decía, en III.12.h, "no hay nada que tenga un límite más allá del todo. Por lo tanto, existe una naturaleza del lugar y un espacio de lo profundo, que ni los rayos luminosos podrían atravesar en su recorrido"[1372]. En cualquier caso, lo que une todas estas distintas formulaciones del mismo "argumento de la mano" es el rechazo a la inconsistencia peripatética de *pensar el exterior*.

El segundo argumento, no menos importante en este sentido, será el de la "conflagración del cosmos", delineado, esta vez, por Cleómedes mismo: "even if the entire substance is resolved into fire, as the most refined of the natural philosophers [i.e. Stoics] think, it must occupy a vastly greater place, just like the vaporizations of solid bodies into smoke. Therefore the place occupied by substance flowing out during the conflagration is now void, since no body has filled it"[1373]. En efecto, los estoicos creían –en una de las primeras formulaciones *cosmológicas* que hay del "eterno

---

[1369] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49.F [Simplicius, *On Aristotle's On the heavens* 284-5; SVF II.535], p. 295.

[1370] Por si no se ha entendido (aunque creo que sí), el argumento de la mano es brillantmente resumido por Powers: "the notorious "hand" argument. Suppose you were standing right at the edge of the cosmos, and someone with an Aristotelian bent told you that there is nothing whatsoever beyond the cosmos. You stick out your hand; what happens next? Either it is blocked or not. If it is blocked, then there is some body blocking it, and so you were not standing at the true limit of the cosmos after all—in which case, the experiment is to be repeated at the outer limit of the blocking object. If it is not blocked, then your hand moves out into void, and so there is void beyond the cosmos" (Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 422).

[1371] "The argument itself predates the Stoics; a version is attributed to Plato's Pythagorean associate Archytas. The Stoic version of the argument depends on the assumption (shared by Stoics and Peripatetics) that the cosmos is finite in extent" (Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 422, n. 47).

[1372] Lucrecio, *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*, I.1001-10, p. 217.

[1373] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49.F [G Cleomedes 6, 11-17; SVF 2.537], p. 295.

retorno"– que el universo ardía periódicamente en llamas y se destruía en una gran "conflagración", para después volver a renacer de sus cenizas cual ave Fénix. Como esto no era una simple *metáfora ética*, como en Nietzsche, sino toda una *teoría física*, obviamente planteaba el problema sobre cómo podía el universo conflagrarse (es decir, expandir su volumen, por causa de la rarefacción), si no había "nada" a su alrededor. Era, por tanto, necesario postular un espacio "vacío" que pudiera *acoger* la conflagración. QED[1374]. Como apunta Ribas: "eliminando el vacío de la constitución (el todo corporal), el vacío como incorporal es el contrapunto del mundo, es solo el vacío exterior o extracósmico. (…) El vacío es, pues, el que acoge la dilatación del mundo y el resultante de su contracción"[1375].

g) El epicureísmo y el estoicismo como la repetición de la diferencia originaria entre Anaxímenes y los pitagóricos. El (doble) principio de la Antigüedad coincide con su (doble) final

No debemos ver aquí tanto una influencia, *desde el punto de vista plenista*, del "fuego" de Heráclito –aunque sea la primera reacción más obvia– como, *desde el punto de vista vacuista*, la herencia subrepticia del concepto *pitagórico* de "vacío" que, como recordamos de III.2, "se introduce en los cielos desde el aliento (πνεῦμάτος) ilimitado (ἀπείρου), que, por así decirlo, inhala también al vacío (κενόν)"[1376]. Nos damos cuenta ahora de algo muy importante: y es que si en III.12.i percibimos la pervivencia de las *densidades relativas* de Anaxímenes en el atomismo de Epicuro y Lucrecio, ahora en el caso del caso de los estoicos Crisipo y Cleómedes vemos resurgir la *inhalación ilimitada* de los pitagóricos. De esta manera, en realidad –aunque nadie se haya dado cuenta hasta ahora– el epicureísmo y el estoicismo son *la repetición de la diferencia* entre Anaxímenes y el pitagorismo, y el (doble) "principio" de la Antigüedad coincide con su (doble) "final", esto es: el "vacío" como *diferencia (o intervalo)* y el "vacío" como *repetición (de una densidad o ligereza)*. Hay otra figura, por cierto –a parte del ejemplo de Arquitas de Tarento que hemos puesto más arriba–, que resume

[1374] De nuevo, por si no se entiende el argumento (aunque creo que sí, porque vuelve a ser bastante simple), Laurand lo resume a la perfección: "le vide, incorporel par excellence, doit-il avoir une forme d'existence, sous peine de mettre en péril un dogme fundamental (même s'il fut très critiqué à l'intérieur de l'École) de la physique stoïcienne : celui du cycle éternel de générations et d'embrasements du Monde. Si le monde s'embrase cycliquement dans une implosion, il faut qu'il puisse aussi s'étendre, tel un germe qui se développe, et pour cela, le vide est nécessaire (sans cette hypothèse, il faudra alors poser l'hypothèse de la résistance d'un autre corps qui ferait obstacle à ce développement). D'où la définition du vide: intangible, impassible, inactif, on ne peut cependant lui dénier tout niveau d'existence, parce qu'il est un corrélat essentiel de la vie du monde : vide infini, désert de corps par définition, il entoure le monde, capable d'en recevoir la croissance progressive, sans que son infinite n'en soit affectée. Si le vide est un intervalle 'désert de corps', le lieu est cet intervalle rempli, dont les limites épousent parfaitement le corps qui l'occupe" (Laurand, "Les Stoïciens". Laurent y Romano (eds.), *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, p. 93).
[1375] Ribas, *Biografía del vacío*, pp. 14-5.
[1376] Kirk, Raven y Schofield, "Filolao de Crotona y el pitagorismo del siglo V", *Los filósofos presocráticos*, XI, fr. 443 [Aristóteles, Fís IV.6, 213b22 (DK 58b30)], pp. 442-3.

perfectamente en su propia persona la confluencia de la que estamos hablando entre el estoicismo y el pitagorismo, y esta es la de Posidonio, de quien se dice que escribió un libro *Sobre el vacío* en el que se desvió de la línea ortodoxa del estoicismo antiguo a este respecto, al defender que el "vacío extracósmico" era *finito*, simplemente lo suficientemente grande como para asumir la "conflagración del cosmos"[1377]. Dicha confluencia está nítidamente notada por Inwood: "the links to pre-Socratic notion of ἀπειρον are strengthened by Philoponus' association of Zeno the Stoic with the Pythagoreans, whom he is known to have followed on other points, and in this case not the Pythagorean Archytas but the Pythagoreans cited by Aristotle for their belief that void is breathed in from the περιέχον. It may well be then that the surrounding void is a very old inheritance for Zeno, Pythagorean and not atomistic ; and that we have some grounds for doubting that by ἀπειρον the early Stoics intended the literal infinity of the atomists"[1378]. Aunque esta influencia del pitagorismo sobre el estoicismo antiguo quede clara más allá de toda duda a partir de los casos de Arquitas y Posidonio, así como de la interpretación de Inwood, no podemos obviar que dicha *repetición no ocurre sin una diferencia*, y esta es sobre todo la integración de las objeciones acometidas por parte de Aristóteles, que Sedley y Long resumen a la perfección:

> To Peripatetic objections (deriving from Aristotle *Physics* IV.8) that an external void must threaten the stability of the world, the Stoics have two excellent replies. First, the void as incorporeal has no causal efficacy, and therefore undifferentiated empty space cannot have any effect on the world whatsoever. Secondly, the world is so constituted that all its parts, including even the weightless elements air and fire, have a centripetal tendency. (…) Hence there is no danger of the world's disintegrating into the external void, which in any case plays no part in accounting for locomotion. Aristotle (*Physics* IV.8) had objected that an infinite void could have no centre, adducing a battery of arguments designed to cast doubt on the compatibility of such a void with a determinate and stable world. Chrysippus acknowledged that the infinite void excludes any reason for bodies to move in definite directions, but since the void is not part of the Stoic world, the only centre which need concern Chrysippus is that of the world itself: all bodies have a centripetal tendency, as we have seen, i.e. towards their own centre, the centre of the bodily continuum. The target of Aristotle's objections was an infinite void with a finite world at its (the void's) centre. But Chrysippus does not, as it were, place his world into an infinite void. Rather, he starts from a finite world which totally excludes void. The infinite void merely surrounds the world, providing the spatial condition ('room') for its changes of volume[1379]

[1377] El argumento de Algra depende de aceptar la veracidad de un testimonio de Aecio (SVF II.609), además de los más manidos de Aquiles Tacio y Anónimo: "Posidonius [says] it is not infinite, but rather just as large as is sufficient for the dissolution of the cosmos (in the first book of *On the void*). (Aëtius, *Placita* II.9.1 [Diels], under the heading "On outside the cosmos, whether there is void")". Véase: Algra, "Posidonius' Conception of Void", *Mnemosyne*, 46, pp. 476–85.

[1378] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), pp. 256-7.

[1379] Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*, 49, p. 297.

h) ¿Espacio absoluto, infinito o pura potencialidad sin extensión? La disputa entre Todd, Inwood y Powers

Pero aun debemos dar un "paso atrás" (*schritt zurück*) más para dar dos pasos hacia delante –la única táctica en el *pensar* en la que parecen estar tan de acuerdo Lenin como Heidegger. Y es que, después de todo este viaje, podemos preguntarnos: *¿qué es, exactamente*, el "vacío extracósmico"? ¿*Cómo entender*, en el fondo, este abismo desierto e inútil, inactivo e impasible, que para los estoicos se extendía "más allá" de todo el universo? Y es aquí donde la literatura secundaria y la bibliografía especializada no parece ponerse de acuerdo en *nada*. Por un lado, Todd empezó toda una línea de investigación sobre el concepto de "vacío" en el estoicismo antiguo, solo para terminar reconociendo que, al menos en el caso de Cleómedes, debía de ser entendido como una "pura potencialidad sin extensión o dimensión". Por el otro lado, Inwood prosiguió por esta senda, intentando aislar las visiones espaciales de Crisipo bajo un nuevo concepto de "infinito". Por último, Powers contratacó finalmente volviendo a reinstalar de nuevo la visión clásica que ve en el "vacío extracósmico" del estoicismo antiguo un precursor del "espacio absoluto" de Newton. ¿Por qué opción tomar partido? No obstante, que haya tanta disparidad no debería desanimarnos. El estudiante de Bachillerato que descubre por primera vez la filosofía y un buen día le critica a su profesor, desesperado, que esto parece una "casa de locos" donde cada uno tiene una opinión *distinta*, hasta el punto en que resulta imposible orientarse o sacar nada en claro, habría que darle la vuelta como a un calcetín: todos los grandes pensadores dicen, en realidad, *lo mismo*, y la labor de la filosofía no es "tomar partido" por uno en vez de por otro, como cuando uno elige en un supermercado en base a sus "preferencias" o "intereses", sino buscar *lo común* a todos ellos. Esto es lo que nosotros, al final de este apartado encontraremos con Bréhier, quien representa la "síntesis" (*Aufhebung*) absoluta de todas estas posiciones. Sin embargo, como lo común no puede surgir a partir de la *negación* de la diferencia, sino reconociéndola y elevándola, debemos empezar necesariamente reseñando cada una de las posiciones, y donde se encuentra exactamente la *disputa*. En este sentido, Todd descubrió *terra ignota* al empezar a investigar en el estoicismo anitguo "how well these concepts of void and place stand up to a historical and critical examination"[1380]. Su conclusión, circunscrita tan solo a Cleómedes, empero no fue muy halagüeña:

> The concept of void is thus reduced to an expression of possibility, or conceivability, and since void is infinite and the cosmos finite this possibility will be almost totally unactualised. In this sense the extracosmic void is an irrelevance in Stoic physical theory, while occupied void (i.e. void qua place) is a dimensionless matrix (an actualised possibility) rather than the spatial framework

[1380] Todd, "Cleomedes and the Stoic Conception of Void", *Apeiron* 16, p. 129.

> occupied by the cosmos. It is not surprising that the Stoic theory of void had no followers, and that it appears eccentric to us, for it is not that theory of three-dimensional space as the absolute precondition for the existence of body that Newton was ultimately to state in definitive terms[1381]

La conclusión de Todd sobre el "vacío extracósmico" en Cleómedes, la cual no parece muy halagüeña, pues la reduce a la "irrelevancia" y a la "excentricidad", sin sorprenderse incluso de que no tuviera más "seguidores" para la posteridad, parte en cambio de una fuerte base que no puede ser menoscabada. Esta base es, como no podría ser de otra manera, Aristóteles. Como ya hemos dicho varias veces, la aceptación final del "vacío extracósmico" por parte del estoicismo antiguo depende de la reformulación que de él hizo el Estagirita en III.11.e como "aquello en lo que no hay ningún cuerpo, *pero puede llegar a haberlo*"[1382]. Todo depende de cómo se interprete esta segunda parte de la frase, añadida por Aristóteles en *De Caelo*, a diferencia de la *Física*, para *negar*, justamente, la *posibilidad* de que pueda haber "ni espacio, ni vacío, ni tiempo fuera del cielo"[1383]. Como para Aristóteles, "más allá" del cosmos, *no puede haber nada*, tampoco podría existir un "cuerpo" ni que fuera tan solo en "potencia" (δύναμις, *potentia*); mientras que, como ya hemos visto, para un estoico como Cléomedes esta *posibilidad* sí que era muy *real*, pues el "vacío extracósmico" era el encargado de acoger la "conflagración del universo". De esto Todd deriva que, *al menos ateniéndonos tan solo a Cleómedes*, la discrepancia con los peripatéticos atañía solo a la dupla *potentia/actualitas*, pero no necesitaba hacer recurso en ningún caso de categorías espaciales como "extensión" o "dimensión". Pero también otra razón por la que se podría pensar que el "vacío" mismo carecería de "extensión" o "dimensión", pues son propiedades que solo podrían ser atribuidas al hecho de *ser* un *cuerpo*: "the incorporeal void itself lacks dimensions, which is why it can be redefined at the end of this passage as 'just' (απλώς) the capacity for receiving body. At the same time, when occupied by body (i.e. when it is place), void does not acquire dimensions; it is not 'shaped' (σχηματίζεσθαι). This suggests that dimensions are internal to bodies, and are neither a property of void nor of place"[1384]. Lo que más le importa a Todd, en este sentido, es no ser anacrónico, y no proyectar en el estoicismo antiguo un concepto de "espacio absoluto" newtoniano para el cual aun hacen falta casi dos milenios de desarrollo. Por esto Todd puede concluir que el "vacío extracósmico" representaba, para Cleómedes, una especie de *pura potencialidad sin dimensión (o extensión)*.

En una línea de investigación parecida intentará moverse Inwood, aunque aportando dos pequeñas diferencias temáticas importantes. Por un lado, desplazará su atención de Cleómedes a

[1381] Todd, "Cleomedes and the Stoic Conception of Void", *Apeiron* 16, p. 131.
[1382] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.
[1383] Aristóteles, *Acerca del cielo. Meteorológicos*, I.9, 279a, p. 87.
[1384] Todd, "Cleomedes and the Stoic Conception of Void", *Apeiron* 16, p. 129.

Crisipo, intentando "isolate Chrysippus views on spatial concepts"[1385], incluso a riesgo de disociar a ambos en exceso: "Cleomedes' view is not necessarily the same as Chrysippus"'[1386]. Una disociación, por otra parte, por la que no presenta prueba alguna al respecto, y que atenta de hecho al por lo demás característico "tradicionalismo" de Cleómedes en otros aspectos. Como veremos nosotros al final con Bréhier, habría un *nexo común* entre ambos. Por otra parte, la diferencia más importante que aporta Inwood en comparación a Todd es su desplazamiento de la mirada de la pura "potencialidad" sin extensión hacia el "infinito". Una diferenciación que quizás presenta de una forma taxativa en exceso: "I will be suggesting that the traditional interpretation of the external void in early Stoicism is wrong and that a new understanding of the 'infinity' of external void is needed"[1387]. Como ya hemos visto en III.7.i y III.12.c, Inwood (quizás solo junto a Sedley y Algra) es uno de los pensadores analíticos que más atención ha prestado (y de forma más sostenida en el tiempo) a la cuestión del "vacío" en el mundo antiguo. Por esto, no debemos tomarnos a la ligera cuando Inwood valida y reafirma nuestra hipótesis inicial de que el punto de discusión entre los estoicos y los peripatéticos sobre el "vacío extracósmico" tenía que ver con la distinta interpretación de la reformulación de Aristóteles en *De Caelo*: "Chrysippus and the rest of the Stoics agree with Aristotle in holding that there is no void within the cosmos; where they disagree is on the existence of void outside the cosmos and, more significantly, on the independent subsistence of an entity capable of being occupied or not occupied"[1388].

Si Todd enfatizó el momento de pura *potencialidad* (sin extensión o dimensión) a la hora de describir la aceptación del "vacío extracósmico" por parte de Cleómedes, Inwood enfatizará una reformulación del concepto de *infinito* en Crisipo. Ahora bien, el concepto de "in-finito" (ἄπειρον) no es cualquier cosa en el estoicismo antiguo, pues (como también hemos visto a lo largo de toda la filosofía griega), este tiene la función de representar el polo más extremo dentro de la serie de distinciones binarias que desde los pitagóricos se oponen al "límite" (πέρας). Ribas expresa esta idea a la perfección: "el vacío no es propiamente un componente de lo real, no tiene una entidad separada, ni siquiera es una parte de un todo; su infinitud es sólo el contrapunto lógico de la finitud de lo corporal-mundano. No cabe entonces representarse el mundo y el vacío en una relación de contenido a continente"[1389]. En efecto, si todo lo que "existe" *es* "cuerpo", y el cuerpo es por su propia naturaleza *finito y limitado*, es necesario que el "incorporal" por antonomasia que se oponga al cosmos entendido como un *plenum* de materia, el "vacío", sea justamente *in-finito e i-limitado*. De

[1385] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), p. 245.
[1386] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), p. 257.
[1387] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), p. 245.
[1388] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), pp. 249.
[1389] Ribas, *Biografía del vacío*, p. 16.

nuevo, Ribas: "el no-cuerpo o no-mundo es vacío [extracósmico]. (…) La negación del vacío [intracósmico] es consecuencia, pues, del principio de que todo es cuerpo"[1390]. Ahora bien, ¿por qué Inwood le sustraería la extensión o la dimensión a este "infinito", tal y como Todd lo hizo con la idea de "potencialidad"? Cómo siempre, todo depende de cómo se interprete un pasaje, y el más importante para Inwood en este sentido es un fragmento de Ario Dídimo (recogido por Estobeo), siguiendo la línea de las diferenciaciones entre el "vacío" (κενόν), el "lugar" (τόπον) y el "espacio" (χώρα) que había propuesto Zenón, en el testimonio de Aecio que hemos reseñado más arriba:

> Crisipo establecía que el lugar (τόπον) es (εἶναι) lo ocupado (κατεχόμενον) completamente (δι'ὅλου) por un existente (ὄντος), o bien lo susceptible de ser ocupado completamente por un existente y que está ocupado completamente por una cosa o por varias. Si lo susceptible de ser ocupado por una cosa es ocupado en parte sí y en parte no, el conjunto no será ni lugar ni vacío, sino algo que no ha recibido nombre (ἕτερον δέ τι οὐκ ὠνομασμένον). Pues el vacío (κενὸν) se dice de manera semejante a los recipientes vacíos (κενοις ἀγγείοις) y el lugar (τόπον), a los llenos (πλήρεσι). El espacio (χώρα), ¿es acaso lo que puede ser ocupado más ampliamente por una cosa y como un recipiente más grande que un cuerpo, o lo que contiene un cuerpo mayor? El vacío, a su vez, se dice que es ilimitado (ἄπειρον), pues lo que hay fuera del mundo es de este género, pero el lugar es limitado, porque no hay ningún cuerpo ilimitado. Del modo en que lo corpóreo es limitado, así lo incorpóreo es ilimitado. Pues como la nada (μηδὲν) no es límite (πέρας) alguno así tampoco de la nada hay límite. Es ilimitado según su propia subsistencia (ὑπόστασιν) y recibe límites cuando es llenado, pero cuando se quita lo que lo llena, no se puede concebir el límite[1391]

Como ya dijimos en III.13.d a propósito de la aparición del término διάστημα ("intervalo") en una noticia de Sexto Empírico sobre el estoicismo antiguo, Inwood iba a rechazar dicho testimonio como parte de Crisipo por considerarla una inclusión peripatética anacrónica[1392]. Su principal argumento, como ya avanzamos entonces, era que cuando Crisipo *habla por sí mismo*, como en este testimonio de Estobeo de un fragmento Ario Dídimo, lo que dice justamente es que la

---

[1390] Ribas, *Biografía del vacío*, pp. 13-4.

[1391] Crisipo, *Testimonios y fragmentos (Vol. II)*, 410 [Estobeo, I 18, 4d], pp. 76-8. Para el griego, véase: Stoici antichi, *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim* [SVF II.503], p. 601. Y también: Sedley y Long (eds.), "Stoicism. Physics. Place and Void", *The Hellenistic Philosophers. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography (Vol. II)*, 49.A, p. 291.

[1392] "This fragment of Arius Didymus' physical doxography (fr. 25, Dox. Gr. pp. 460-1 = SVF 2.503 = Ecl 1.18.4 p. 161,8 ff. Wachs) is a detailed and technically précisé report of Chrysippus' views on the topics which interest us. Chrysippus declared that place was that which is occupied throughout by what is or what is able to be occupied by what is and is occupied throughout by some thing or things. And if what is able to be occupied is partly occupied by what is and partly not, the whole will be neither void nor place, but another unnamed thing. For the void is spoken of similarly to empty containers, and place similarly to full ones. Is room what is able to be occupied by what is, only bigger, and as it were a larger container for a body, or is it what has room for a larger body? Anyway, the void is said to be unlimited. For what is outside the cosmos is like this and place is united because no body is unlimited. Just as the bodily is limited, so the non-bodily is unlimited, for time is unlimited and so is void. For just as the nothing is no limit, so [there is no limit] of the nothing, which is what the void is like. For it is unlimited in its own subsistence. And again, this is limited by being filled. If what fills it is removed, one cannot conceive of a limit for it" (Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), pp. 247-8).

extensión "no tiene nombre" (ἕτερον δέ τι οὐκ ὠνομασμένον)[1393]. Sin duda esta es una formulación que podría hacer los deleites de Derrida, pues la "extensión", no siendo ni "lugar" ni "vacío", representa una "cosa sin nombre" *entre* los dos. El argumento de Inwood es que, aunque Crisipo fuera el primero de los estoicos en darse cuenta de que había una *tercera cosa* que unía tanto al "lugar" como al "vacío" – y que esto debía de ser algo parecido a la "extensión" o la "dimensión" modernas – no se atrevió a llevarle la contraria a su maestro y añadir un quinto a la teoría de los cuatro incorporales, dejándolo como algo "sin nombre"[1394]. Como si se adelantara retroactivamente a la crítica que le hará Powers, Inwood reseña donde se encuentra la disputa en su punto más álgido:

> This suggests very strongly that ἄπειρον, when applied to the external void in earlier Stoic cosmology, need not be understood (as most commentators understand it) as actually infinite in spatial 563imensión. The view of 'infinity' which I would suggest for Chrysippus might best be distinguished as unlimitedness in the simplest sense, absence of limits or boundaries. It is thus a rather negative conception and makes no positive assertion about spatial extent, as the atomistic conception of infinity does[1395]

Powers contraatacará. Ya sea definiendo el "vacío extracósmico" como "pura potencialidad" a partir de Cleómedes, o como "infinito" a partir de Crisipo, la cuestión es que tanto Todd como Inwood han conseguido borrar cualquier rastro de *dimensión* o *extensión* en el estoicismo antiguo. Esta discusión *filológica* no sería tan importante si no fuera porque, con la buena intención de borrar cualquier tipo de *anacronismo*, Todd e Inwood han acabado tirando el bebé con el agua sucia, y cortando o perdiendo cualquier nexo de unión *histórico* con el "espacio absoluto" newtoniano. Pues la *paternidad* del "espacio absoluto" de Newton es la cuestión que está *en disputa*

[1393] Por si no queda lo suficientemente claro, Bréhier nos aclara qué relación hay entre el "vacío" (κενόν) y la "nada" (μηδὲν) en el testimonio de Estobeo anteriormente citado, convirtiendo la confusa analogía de Ario Dídimo en un simple silogismo: Toutes les spéculations sur le vide tendent à atténuer son être jusqu'au néant, et, par là, à supprimer définitivement le rôle de l'illimité dans le monde. D'abord le vide est sans limite. Nous avons sur ce point une courte et un peu obscure démonstration de Stobée, qui concerne à la fois le temps et le vide : 'De même que le corporel est limité, l'incorporel est sans limite. En effet de même que le rien n'est pas une limite, ainsi il n'y a pas de limite du rien tel que le vide. En effet suivant sa nature, il est infini ; mais il est limité lorsqu'il est rempli ; si l'on supprime ce qui le remplit on ne peut y concevoir de limite'. Cette démonstration renferme trois moments que l'on peut isoler ainsi : 1) le corps n'est pas limité par le vide; 2) inversement le vide ne peut être limité que par le corps, lorsqu'il est rempli par lui; 3) si l'on suppose le corps supprimé, il n'aura donc plus de limite. (…) Mais si la limite vient ainsi de l'action des êtres, il est bien évident que le vide qui n'est occupé par aucun, être n'aura aucune raison d'être limité en un point plutôt qu'en un autre" (Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, p. 46).

[1394] "Since it was Chrysippus, rather than Zeno, who isolated 'extension', the nameless entity of SVF 2.503, as what underlies place and void, it seems likely that the canon of incorporeals, with place and void distinct, is Zeno's work; for if this nameless entity which underlies place and void had already been isolated, it would be odd to mention them in the lists of incorporeals and not to include extension either in addition to them or instead of them. But if Zeno had attributed this status to them, Chrysippus would not undermine it; what he is doing in SVF 2.503 is providing the conceptual backdrop for the two incorporeals which Zeno had recognized. This nameless entity never made the list, because al though fundamental to the other two it is exhausted by them ; as long as they have been mentioned there is no need to add it to the established list" (Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), p. 254).

[1395] Inwood, "Chrysippus on Extension and the Void", *Revue internationale de philosophie*, 45(178), p. 255.

aquí, y la razón por la que todo esto *importa* tanto, tiene un *valor* inmenso, y hay tanto *en juego*. Por esta razón Powers se rebela, e intenta restablecer la intuición original de que los estoicos antiguos fueron los precursores de un concepto de "espacio metafísicamente vacío". No es que el argumento de la "conflagración del cosmos" no sea importante; es solo que no es la única razón, ni tan siquiera la principal. Como dice Powers con sus propias palabras, "I want, however, to resist the further assumption that the Stoics' motives for their claims about void are in fact exhausted by reflection on what is required by their physical doctrine of the conflagration"[1396]. El problema más hondo, en cambio, sigue siendo el delineado por Hahm en tanto que la discusión y las distintas interpretaciones sobre los "modals claims" de esa "región of nothing" que los estoicos postularon más allá del universo. Si Todd e Inwood tuvieran razón, ¿por qué no una "penumbra of emptiness around the cosmos"[1397]? –se pregunta Powers. Y sigue:

> Since the Stoics believe that the cosmos will eventually expand in size, they are compelled to admit extracosmic void (into which the cosmos can grow) into their physical theory. This is correct so far as it goes; I shall argue, however, that it does not fully and adequately capture the Stoics' philosophical motivations in defending their claims about void outside the cosmos. For they were committed quite apart from this feature of their physical theory to the reality of what we might call absolute space, only part of which is occupied by the cosmos, and the rest of which would be 'there' outside the cosmos (as void) whether or not the cosmos ever changed size[1398]

Se trata de una tesis fuerte, sin duda, que corre el enorme riesgo de ser anacrónica, pues ya hemos visto que el "espacio" (χώρα) es sin duda uno de los conceptos menos desarrollados por el estoicismo antiguo, no formando parte incluso de la teoría de los "cuatro incorporales". El único clavo ardiendo al que se puede agarrar es esa noticia de Sexto Empírico, que ya reseñamos en III.13.d anticipando que Inwood la iba a rechazar (por demasiado peripatética), mientras que Powers la iba a aceptar. Mientras que allí el "lugar" (τόπος) no presentaba problema alguno porque era simplemente caracterizado como lo "ocupado" (κατεχόμενον) "completamente" (δι'ὅλου) por un "ente" (ὄντος), y el "vacío" (κενὸν) recibía la definición opuesta, igualmente nítida y clara, de "aquello capaz de ser ocupado por un ser, pero sin estar ocupado"(τὸ οἷόν τε ὑπὸ ὄντος κατέχεσθαι μὴ κατεχόμενον δέ), el "espacio" (χώρα), en cambio, adquiría una descripción *ambivalente*: "una extensión (διάστημα) en parte (μέν) ocupada (κατεχόμενον) por un cuerpo (σώματος) y en parte no ocupada (ἀκαθεκτούμενον)"[1399]. La mano del Estagirita se puede ver en el empleo del término "extensión" (διάστημα) –razón por la cual Inwood rechazó la noticia–, pero Powers cree que puede

[1396] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 420.
[1397] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 421.
[1398] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 412.
[1399] Sexto Empírico, "Contra los físicos II = *Adversus Mathematicos* X", *Contra los dogmáticos*, IV, 3, p. 534.

integrarla y compararla con la de Estobeo: "we see that there is no asymmetry in what Chrysippus says about place-extension and void-extension: place too is defined as that which is potentially occupied by body –and which is in fact occupied. In other words, the notions of place and void are coordinate for Chrysippus, just as they were for Epicurus: together place and void imply a notion of space as an extension that can be occupied by body (whether or not it is occupied)"[1400].

Uno de los mayores defectos de la posición de Powers –bien justificada, por otra parte– es que a veces hace un *totum revolutum* donde hay demasiada *sinonimia* en vez de *homonimia*: epicúreos = estoicos = Newton. No obstante, el núcleo esencial de su posición –que el "vacío extracósmico" e infinito no se puede desligar de algún tipo de *extensión* o *dimensión*– no se puede minusvalorar, y se encuentra en secreta armonía, aunque pueda parecer paradójico, con Inwood: "there are quite different Chrysippean grounds for the Stoics to maintain both of these claims in tandem: for they are both straightforward consequences of the claim that space is infinite (along with, of course, the claim that the cosmos occupies only a finite extent of space)"[1401]. Es aquí que Powers se encuentra en disposición de presentar su tesis fuerte, que en realidad es más sutil de lo que podría parecer a primera vista: "I do not intend to compare the Stoic conception of space to the Newtonian conception of space as absolute except in this one crucial respect (that is, its being ontologically independent of any bodies that occupy it)"[1402]. En efecto, es la "falta de resistencia" (ἀντιτυπιὰ) propia de la "vacuidad metafísica" – como vimos en III.13.d en otra noticia de Sexto Empírico– la única cualidad que une tanto al "vacío" como al "espacio", convirtiendo a los estoicos antiguos en unos de los primeros precursores del "espacio absoluto" newtoniano. Q.E.D. Vemos cuán lejos ha llegado la definición originaria del "vacío" por parte de Meliso de Samos en III.6.b como aquello que "cede" (υποχωρώ). Sin embargo, este no puede ser el final de la historia. Ya hemos reseñado cada una de las posiciones en esta "casa de locos" en la que nadie parece estar de acuerdo en nada. Ahora nos toca, como prometimos, de la mano de Bréhier, encontrar el *nexo común* entre posiciones tan dispares como las de Todd, Inwood y Powers, que no por casualidad también representa el *punto de unión* entre el "argumento de la mano" y la "conflagración del cosmos", criticados por Simplicio más arriba:

> Ces deux arguments partent évidemment d'un principe commun. Comment l'action d'un corps pourrait-elle rencontrer une résistance de la part du néant, puisque, de l'aveu de tous, le néant n'a aucune propriété? D'autre part on voit facilement comment ce néant pour ne pas s'opposer au mouvement devait être représenté sous la forme d'un espace vide. Pour être en acte au sens aristotélicien, le monde n'avait pas besoin du vide; car l'acte était dans l'immobilité: tout être a son

[1400] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 418.
[1401] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 429.
[1402] Powers, "Void and Space in Stoic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 52(3), p. 425, n. 57.

> lieu propre, et le mouvement le plus parfait, le mouvement circulaire du ciel n'exige aucun changement local de l'ensemble. Dès que l'acte ou la perfection est dans le mouvement, dans l'expansion de l'être, l'être pour agir doit avoir à sa disposition un théâtre sans bornes, dans lequel il détermine luimême des limites. Toutes les difficultés que l'on a opposées dans l'antiquité aux Stoïciens viennent de ce que l'on se figure le vide et le monde existant au même titre, puisfqu'en effet le vide est indépendant du corps. 'Ceux qui posent l'existence du vide, dit en particulier Alexandre d'Aphrodise, admettent qu'il y a dans la réalité trois dimensions séparées de la matière ; dire qu'elles sont capables de recevoir des corps, c'est dire qu'il y a un intervalle capable de recevoir un intervalle'. Le vide est donc considéré comme *une sorte de corps atténué jusqu'à perdre toutes ses propriétés, mais cependant existant, puisqu'il est séparé des corps*. Cette séparation constitue en effet une grande obscurité que la pauvreté des sources ne permet pas de dissiper entièrement. Le vide est parmi tous les incorporels que nous avons étudiés jusqu'ici dans *une situation tout à fait spéciale*. Ces incorporels se réduisent, comme nous l'avons vu, pour les exprimables et le lieu, à des attributs des corps, des effets, des événements, qui sont l'aspect incorporel et extérieur de l'activité interne des êtres. Au fond *le vide n'est également qu'un attribut des corps, non pas un attribut réel, mais un attribut possible, non ce qui est occupé par le corps, mais ce qui est capable d'être occupé*. Mais cet attribut, ce κατηγόρημα, il faut qu'il ait encore une existence en dehors du réel. Il y a déjà là une contradiction assez incompréhensible; mais elle a encore d'autres conséquences fatales au système. Si l'on dit que cette réalité est nécessaire pour que l'expansion du feu divin soit possible, on introduit dans le monde la puissance et l'indétermination. *Le vide est la condition à laquelle le monde fera passer à l'acte ses puissances; il est comme la matière de cet acte*. C'est ce que signifie l'objection déjà exposée de Simplicius, lorsqu'il montre que le vide infini suppose un corps capable de le remplir. Si le vide existe, le monde luimême devient un terme relatif au vide. C'est peut-être là le sens de l'antithèse de la fameuse antinomie de Carnéade sur la nature de Dieu qui est ici le Dieu-monde. Si Dieu est illimité, disait-il, il n'est pas un être vivant, et s'il est limité, il est alors une partie d'un tout. Si Dieu est le monde, ce tout ne peut être que l'ensemble formé par le monde et le vide infini. Dès que le vide existe en dehors du monde limité, on est forcé de se représenter un tel rapport, et par conséquent le monde non plus absolu, mais relatif. Il ne peut pourtant être question de supprimer le second terme, le vide, puisque l'action du monde, telle qu'on se la représente dans la conflagration serait bornée par là. C'est la façon même dont Kant a posé la difficulté de la limitation du monde dans l'espace : 'Si le monde, dit-il, est fini, il se trouve dans un espace vide qui n'est pas limité. Il n'y aurait point par conséquent un rapport des choses dans l'espace, mais un rapport des choses à l'espace'. Nous avons des indices que les Stoïciens ont aperçu ces difficultés et essayé d'y répondre[1403]

En efecto, ahora estamos en disposición de responder a la pregunta que nos hacíamos al principio de este apartado: ¿qué une, en realidad a la "pura potencialidad sin extensión o dimensión" de Todd, la nueva reconcepción del "infinito" de Inwood y el "espacio absoluto" de Powers? Bréhier nos da la respuesta: que, en el fondo, "le vide est donc considéré comme *une sorte de corps atténué jusqu'à perdre toutes ses propriétés, mais cependant existant, puisqu'il est séparé des corps*". ¡Qué maravillosa definición! Si en III.9, a propósito de la introducción de un "vacío" en la filosofía por parte de Sócrates, reseñábamos la famosa frase de Althusser de que "la philosophie n'a pas

[1403] Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 48-50.

d'objet"[1404] y, como con una llave de judo, volvíamos esta "*falta* de objeto", el "vacío"*,* en el *primer objeto de la filosofía misma*, aquí con Bréhier podemos ver sobrevivir el mismo argumento a propósito de los estoicos: el "vacío" es un "cuerpo" *sin* cuerpo, un "cuerpo" *vaciado* de cuerpo. O, incluso lo podríamos formalizar según la lógica dialeteista de Priest (que tanto nos ha ayudado en esta sección) como un "objeto contradictorio", uno de esos "objetos *singulares* que no son un objeto". Nos topamos así con un *objeto casi imposible* que se asemeja ya mucho a Dios, pues no por casualidad, "la idea del llamado espacio 'imaginario' extracósmico" propia de los estoicos antiguos, *pace* Filópono, hará cierta fortuna en la escolástica medieval y la física moderna, "conduciendo a una aproximación entre divinidad y vacuidad"[1405]. O, como señala Bréhier sobre la recepción para la posteridad que tendrá el concepto de "vacío extracósmico" del estoicismo antiguo:

> Cette théorie a eu une fortune singulière qui achèvera de montrer son inconsistance. Nous voulons parler de ce qu'elle est devenue dans la religion populaire de quelques gnostiques. Les Stoïciens donnent toute réalité au monde, aucune au vide : mais en considérant cet abîme infini où le monde forme comme un point vivant, l'imagination lui donne plus de réalité qu'au monde luimême : le vide devient le *Bythos* profond et indifférent en un point duquel se produit miraculeusement la semence des êtres. Par ces religions populaires, ce vide des Stoïciens, qui n'est rien, donnera naissance au Dieu impassible et indifférent, infini, qui, lui aussi, n'est rien, auquel on ne peut pas donner plus d'attributs que l'on n'en donne au tout (πᾶν), mais qui n'est rien parce qu'il est plus que tout et plus que la réalité. Ainsi l'isolement du fini et de l'infini, chez les Stoïciens commence cette dualité radicale non plus entre deux principes du monde, qui ne sont séparés qu'à l'analyse, mais entre deux êtres différents, qui donnera naissance à une nouvelle philosophie[1406]

[1404] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, pp. 547-8.

[1405] Ribas, *Biografía del vacío*, pp. 16-7.

[1406] "El espacio 'imaginario' se dirige a considerar el vacío como una noción racional, como la relación entre el cuerpo y la ausencia de cuerpo, relación ideal pero no real. El vacío no sería, pues, una entidad real sino algo concebible; y es en esta línea donde hallamos por ejemplo la solución de Filópono, filósofo cristiano a medio camino de la influencia estoica y de la influencia peripatética. Filópono admite que el vacío en acto no puede existir, pero advierte que la razón sí puede distinguir entre cuerpo y vacío; análogamente se resiste a reconocer un explícito vacío extracósmico, pero sí admite que hay más allá de los límites del mundo un espacio concebible por la razón. Ese espacio, infinito y vacío pero propiamente no real, es el que luego –en la tradición escolástica medieval– se conocerá por espacio 'imaginario', concepción que va a tener una larga e intensa influencia. En cuanto a la segunda, la aproximación entre divinidad y vacuidad, la clave reside en la distinción entre universo-mundo (τὸ ὅλον) y el todo (τὸ πᾶν), y en la dificultad de considerar la divinidad como una suma de partes. Se abre así camino la concepción de un Dios que es 'impasible e indiferente, infinito, que, como el vacío, no es propiamente nada, al que no se le pueden asignar atributos como tampoco los asignamos al todo (τὸ πᾶν), que no es nada porque es más que la suma y que la realidad'. De este modo, la divinidad concebida supraontológicamente viene a expresarse a través de la vacuidad (o sus metáforas adyacentes, como el abismo), entendida ésta también como estando más allá de la determinación" (Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, pp. 51-2).

14) Tercer *ex cursus* sobre ontología política: el "vacío de la democracia" (ateniense) y el derrumbe de la "eticidad" griega

The South-wind brings
Life, sunshine and desire,
And on every mount and meadow
Breathes aromatic fire;
But over the dead he has no power,
The lost, the lost, he cannot restore;
And, looking over the hills, I mourn
The darling who shall not return.
I see my empty house,
I see my trees repair their boughs; (…)
Nature, who lost, cannot remake him;
Fate let him fall, Fate can't retake him;
Nature, Fate, men, him seek in vain.

Emerson, "Threnody"[1407]

"El hombre es esta noche, ésta nada vacía (*Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts*), que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro sí mismo, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: uno lleva pendiendo delante la noche del mundo"

Hegel, *Filosofía real*[1408]

Llegados a este punto ecuatoriano de la tesis, tenemos que hacer un pequeño alto en el camino, dejar por un momento la pesada carga de los textos griegos en el suelo, y avanzar con los pies más ligeros. Hacemos un alto en el camino en este preciso momento, en primera instancia, porque podría parecer que toda la reflexión que hemos acometido hasta ahora acerca del "vacío" podría parecer una elucubración teórica y escolástica que nada tiene que ver con la realidad práctica y material de los seres humanos. No obstante, aunque no lo parezca a primera vista, todo lo que hemos hecho hasta ahora nos ha conducido hasta aquí, hasta el punto de poder avanzar por fin la tesis de que "la democracia ateniense *era* un vacío" (aunque los griegos nunca pudieran darse cuenta de este hecho). ¿Por qué, entonces, decidimos parar ahora, y no antes, o después? Como veremos (y bastante patentemente en el caso de un aristotélico como MacIntyre) hay algo de esta *transición*

[1407] Emerson, "Threnody", *Essays and Poems*, p. 1167.
[1408] Hegel, "Filosofía del espíritu", *Filosofía real*, I, p. 154.

que se juega particularmente en el *tránsito* de Grecia a Roma, de la *polis* al *Imperium*, de la democracia a Julio César, de la "eticidad" al Derecho, y de la Academia y el Liceo al epicureísmo y el estoicismo. Ante semejante *impasse*, tenemos que ser capaces de responder por lo menos a una *doble pregunta*: ¿por qué el concepto de "vacío" ha sido recuperado, tanto por parte de los atomistas Epicuro y Lucrecio, como de los estoicos Crisipo y Cleómedes, resurgiendo de sus cenizas después de la crítica furibunda por parte de Platón y Aristóteles, aunque con concepciones muy distintas (una, en tanto que *espacio*, y la otra, en tanto que *extracósmico*), en un clima muy diferente del predemocríteo que lo vio nacer?

Una advertencia preliminar: hasta ahora hemos hablado mayoritariamente de *(me-)ontología*; y a partir de ahora vamos a hablar, en cambio, por un momento, de *política*, sociología e historia, de cómo viven los hombres en su día a día y experiencia cotidiana, así como de sus determinaciones materiales y razones económicas. Sin embargo, el lector se conduciría a engaño si extrajera del orden que intuitivamente hemos seguido hasta aquí que la *ontología* tiene primacía sobre la *política*. Pues tampoco sucede al revés. Nos gusta especialmente el término "ontología política" porque menciona, justamente, un "entre", una "mutua copertenencia", que no es resoluble mediante la radicalización de ninguno de los dos polos. Ya que nombra también una *diferencia*. Como ya vimos en los dos anteriores "*ex cursus* sobre ontología política" –tanto sobre la "cesión" de Samos en III.6.c, como cuando "el vacío de la democracia entraba en escena", junto con la sofística, en III.8.b–, así como en todos los demás casos en los que se ha mostrado una *interrelación*: una determinada ontología *pertenece* a una determinada forma de organizar la política; y viceversa, una determinada política *se hace posible* mediante una determinada ontología. Pero el lector haría bien en tener presente que ninguna de las dos tiene en ningún caso la última palabra, ni la sartén por el mango, ni mucho menos la "determinación-en-la-última-instancia". Acometida esta necesaria advertencia, y volviendo a nuestra pregunta anterior, MacIntyre empieza su precioso libro *After Virtue* (1981) invitándonos a pensar mediante el siguiente *Gedankenexperiment*.

a) La catástrofe de MacIntyre

> Imagine that the natural sciences were to suffer the effects of a catastrophe. A series of environmental disasters are blamed by the general public on the scientists. Widespread riots occur, laboratories are burnt down, physicists are lynched, books and instruments are destroyed. Finally a Know-Nothing political movement takes power and successfully abolishes science teaching in schools and universities, imprisoning and executing the remaining scientists. Later still there is a reaction against this destructive movement and enlightened people seek to revive science, *although they have largely forgotten what it was*. But all that they possess are *fragments*: a knowledge of experiments *detached* from any knowledge of the theoretical *context which gave them significance*; parts of theories *unrelated* either to the other *bits and pieces* of theory which they possess or to experiment; instruments

> *whose use has been forgotten*; half-chapters from books, single pages from articles, not always fully legible because torn and charred. Nonetheless all these *fragments are reembodied in a set of practices* which go under the revived names of physics, chemistry and biology. *Adults argue with each other* about the respective merits of relativity theory, evolutionary theory and phlogiston theory*, although they possess only a very partial knowledge of each*. Children learn by heart the surviving portions of the periodic table and recite as incantations some of the theorems of Euclid. Nobody, or almost nobody, realizes that *what they are doing is not natural science in any proper sense at all*. For everything that they do and say *conforms to certain canons of consistency and coherence and those contexts which would be needed to make sense of what they are doing have been lost, perhaps irretrievably*. In such a culture men would use expressions such as 'neutrino', 'mass', 'specific gravity', 'atomic weight' in systematic and often interrelated ways which would *resemble in lesser or greater degrees the ways in which such expressions had been used in earlier times before scientific knowledge had been so largely lost*. But many of the beliefs presupposed by the use of these expressions *would have been lost* and there would appear to be an element of *arbitrariness* and even of *choice in their application which would appear very surprising to us*[1409]

Mediante este hipotético *Gedankenexperiment*, MacIntyre nos invita a pensar en la siguiente situación: imaginemos que una "catástrofe" arrasara con todo lo que hoy entendemos por "ciencia" –científicos, laboratorios e instrumentos incluidos–, hasta que tan solo quedaran "fragmentos" de un conocimiento ahora ya para siempre *perdido* y *olvidado*. Por otro lado, solemos pensar que la "ciencia" es una especie de *manual* como aquellos con los que nos enseñaban en la escuela, con sus leyes inmutables que, aunque fueran descubiertas históricamente, son susceptibles de ser explicadas extraídas del contexto que las vio nacer. Como tal, nos gustaría creer que la "ciencia", así como la conocemos, podría ser reconstruida a partir de estos pocos "fragmentos" que nos quedan. Sin embargo, lo que permanece *im-pensado* en este prejuicio es cuánto depende, en realidad, aquello que denominamos "ciencia" de que exista una cierta *comunidad* y una serie de *prácticas* que son, en su mayoría, no-dichas, leyes no escritas, transmitidas boca a boca, *learnt by doing*. Al carecer de esta matriz o tejido social, de nada serviría entonces aprenderse de memoria, y recitar como un papagayo, los "teoremas de Euclides", o emplear palabras como "átomos" y "vacío", alejados del contexto que les otorgaba un determinado sentido, cuáles peces fuera del agua. El punto es que, en este caso, "philosopical analysis will not help us"[1410]. Seguramente, debido a la angustia que produciría un cierto sentido de "arbitrariedad" y de "elección" en la aplicación de los principios científicos, este sería el momento idóneo elegido para que florecieran distintas filosofías analíticas y fenomenologías, pero que, justamente también porque estas son *descriptivas*, carecerían del suelo en el que apoyarse para extraer sus conclusiones. Seguramente entonces, también, empezarían interminables discusiones por parte de la "clase discutidora" (liberal y burguesa), que no llegarían a *terminus* ni a satisfacción, generando tan solo una mayor esterilidad y frustración, sobre si tiene

[1409] MacIntyre, "Chapter 1: A Disquieting Suggestion", *After Virtue*, pp. 1-2 (las cursivas son mías).
[1410] MacIntyre, "Chapter 1: A Disquieting Suggestion", *After Virtue*, p. 3.

que primar más el "sentimiento" (utilitarismo) o la "razón" (Kant) en la aplicación de los principios. De hecho, lo que más caracteriza a nuestra sociedad es que quiere dos cosas que son, en realidad, contradictorias entre sí: por un lado, sigue *creyendo* en la referencia a un estándar impersonal y compartido de la "virtud" mientras que, por el otro, cada uno pretende *tener razón* imponiendo su punto de vista personal sobre la aplicación de dicha "virtud". Pues bien, MacIntyre quiere señalar que, esta "catástrofe" hipotética que imaginamos que podría sucederle a la "ciencia" es exactamente *la que ya le ocurrió* al terreno de la "ética", en general y, en particular, la que tuvo lugar en el *tránsito* de la "eticidad" griega al Derecho romano: "in the actual world which we inhabit the language of morality is in the same state of *grave disorder* as the language of natural science in the imaginary world which I described. What we possess, if this view is true, are the *fragments* of a conceptual scheme, *parts which now lack those contexts from which their significance derived*. We possess indeed *simulacra of morality*, we continue to use many of the key expressions. But we have –very largely, if not entirely– *lost* our comprehension, both theoretical and practical, or morality"[1411]. La tesis fuerte de MacIntyre reza así:

> My explanation was and is that the precepts that are thus uttered were once at home in, and intelligible in terms of, a context of practical beliefs and of supporting habits of thought, feeling, and action, *a context that has since been lost*, a context in which moral judgments were understood as governed by impersonal standards justified by a shared conception of the human good. *Deprived of that context* and of that justification, as a result of disruptive and transformative social and moral changes in the late middle and the early modern world, moral rules and precepts had to be understood in a new way and assigned some new status, authority and justification"[1412]

En este caso en particular, las cursivas que he ido subrayando en los tres pasajes anteriores importan, y mucho. Los adjetivos que se repiten una y otra vez para establecer nuestra relación para con esta supuesta "eticidad" griega son: "perdida", "olvidada" y "fragmentaria". Sin embargo, MacIntyre detiene su reflexión aquí, y no clarifica qué entiende por estos términos, ni si uno debería primar por encima del resto, ni por qué esto sería. Es en este punto que a nosotros nos gustaría avanzar ni que sea un paso más, clarificando tanto *qué significa el perder de lo perdido*, como *qué hemos perdido exactamente en el objeto perdido*. Pues no hace falta ser muy avispado, ni haber leído mucho

[1411] MacIntyre, "Chapter 1: A Disquieting Suggestion", *After Virtue*, pp. 2-3 (las cursivas son mías).
[1412] MacIntyre, "Prologue to the Third Edition after a Quarter of a Century", *After Virtue*, p. xii (las cursivas son mías). Más aun: "it is only possible to understand the dominant moral culture of advanced modernity adequately from a standpoint external to that culture. That culture has continued to be one of unresolved and apparently unresolvable moral and other disagreements in which the evaluative and normative utterances of the contending parties present a problem of interpretation. For on the one hand they seem to presuppose a reference to some shared impersonal standard in virtue of which at most one of those contending parties can be in the right and yet on the other the poverty of the arguments adduced in support of their assertions and the characteristically shrill, and assertive and expressive mode in which they are uttered suggest strongly that there is no such standard" (ibid. p. xi).

psicoanálisis, para darse cuenta de que el "vacío" tiene relación, al menos en una de sus acepciones (en la que se refiere al *pasado*), con la *pérdida* (y, por tanto, con la *muerte*). Ahora bien, tanto el pasado como la pérdida tienen que ver con la *historia*, y por esta razón MacIntyre no puede sino declararse enemigo directo de todos aquellos "filósofos morales" que creen que pueden resolver dilemas éticos racionalmente "reclinándose en su sillón de Oxford"[1413]. La reflexión de MacIntyre tiene que ser, por tanto, una *historización retroactiva* de cómo hemos llegado hasta aquí (hacia la *falta* de una "ética" *compartida*), provenientes como somos de una "eticidad" saturada como la de los griegos. Mas esta "historia" no puede ser tampoco una *académica* y *neutral*, pues tiene que estar cargada de un "contenido" *macizo* (a la vez que *perdido*), razón por la cual a veces ha sido criticada por *nostálgica* o por *romantizar el pasado*. Sin embargo, no es ninguna de las dos cosas, sino que el término que quizás mejor la define es *intempestiva*, no en el significado corriente de "contener tempestades", sino en el gesto característicamente *nietzscheano* de pasar a la Modernidad por el rasero de los griegos, y devolver la factura. En este sentido, esta historia sesgada sobre la *falta* de "eticidad" griega tiene que comprar un "esquema-narración apocalíptico" de tres fases –florecimiento, catástrofe y fragmentación. (Recordemos, por cierto, que para la cábala luriana, el acto de Creación no fue más que "la rotura de una vasija" en mil pedazos (*Shevirat Hakelim*), y nuestro paso por la existencia en este universo no es más que un tímido intento por reconstruir una pequeña porción de esa vasija).

> For a prerequisite for understanding the present disordered state of the imaginary world was to understand its history, a history that had to be written in three distinct stages. The first stage was that in which the natural sciences flourished, the second that in which they suffered catastrophe and the third that in which they were restored but in damaged and disordered form. Notice that this history, being one of decline and fall, is informed by standards. It is not an evaluatively neutral chronicle. The form of the narrative, the division into stages, presuppose standards of achievement and failure, of order and disorder. It is what Hegel called philosophical history and what Collingwood took all successful historical writing to be[1414]

Más tarde volveremos sobre la cuestión de por qué este "esquema-narración" recuerda tanto al *romántico* –unidad originaria, pérdida y reconciliación–, o incluso al *judeocristiano* –paraíso, caída, redención. Por ahora, lo que más nos interesa en este momento es cómo en la última frase MacIntyre enseña sus cartas (y también sus costuras), al confesar su deuda con la "filosofía de la historia" de Hegel –mucho más que la que se reconoce con Collingwood. La belleza de *After Virtue*

[1413] MacIntyre cuenta este argumento con bastante gracia: "the notion that the moral philosopher can study the concepts of morality merely by reflecting, Oxford armchair style, on what he or she and those-around him or her say and do is barren. This conviction I have found no good reason to abandon; and emigration to the United States has taught me that when the armchair is in Cambridge, Massachusetts, or in Princeton, New Jersey, it functions no better" (MacIntyre, "Preface", *After Virtue*, p. xx).
[1414] MacIntyre, "Preface", *After Virtue*, p. 3.

se debe en gran parte a que uno tiene la oportunidad de vislumbrar por un momento, en las páginas que allí se leen, al que seguramente debe de representar uno de los *últimos aristotélicos consecuentes* que deben quedar en el mundo. Por "consecuente" no debemos entender que considere que ser "aristotélico" hoy en día signifique replegarse en el *corpus aristotelicum*, y dedicar el resto de su vida a expresar la "superioridad" de esta filosofía respecto de todas las demás modernas. Antes bien, MacIntyre cree que ser "consecuente" seguramente significa complementar la intuición original del Estagirita sobre la "ética de la virtud" mediante la actualización con los tres grandes sistemas posaristotélicos: Santo Tomás de Aquino, Hegel y Marx. En el "Prologue to the Third Edition of *After Virtue* after a Quarter of a Century", MacIntyre tiene la honestidad de confesar que, "when I wrote *After Virtue*, I was already an Aristotelian, but not yet a Thomist"[1415]. La historia es divertida: su conversión al Tomismo tendría lugar cuando ya tenía 50 años mientras intentaba convencer a sus estudiantes de su inautenticidad. A partir de entonces, MacIntyre encontraría la fundamentación metafísica que andaba buscando para coaligar la "naturaleza humana" con la "finalidad" y la "razón". En cualquier caso, lo que seguro que es cierto en el momento de escribir *After Virtue* es que MacIntyre ya era hegeliano y marxista (a pesar de expresar sus reticencias frente a lo que caracterizaba como las "carencias morales" del estalinismo). Por esta razón, si queremos descubrir el corazón del argumento de MacIntyre, tenemos que volver nuestra mirada hacia Hegel.

b) La corteza y el núcleo: duelo y melancolía por el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* griega

El tránsito a Hegel nos permitirá también dar respuesta importantemente a la pregunta aristotélica por el "qué es" (*ti esti*) de la historia contada por MacIntyre. Es decir, si asumimos por un momento que MacIntyre tiene razón con que "algo" efectivamente *floreció* en Grecia, luego sufrió una especie de *catástrofe* en Roma, y finalmente *se hizo añicos en mil pedazos* en la Modernidad: *¿qué es aquello* que, primero, floreció, y luego, se fragmentó? Aceptando que efectivamente hemos perdido "algo", ¿cuál es exactamente *el objeto perdido en lo que hemos perdido*? ¿Y como lo denominamos? Pues bien, en la *Fenomenología del espíritu*, como es bien sabido, todo aparece *tres veces*. Y así, podemos coaligar las reflexiones que pueden parecer salteadas y desperdigadas sobre el tránsito de Grecia a Roma si unificamos todo lo que se dice sobre este tema en Autoconciencia (B) –ligado a la aparición del estoicismo y el escepticismo–, Razón (C) –sobre la entrada en escena de la "persona" en el Derecho– y Espíritu (BB) –en relación con Antígona. Empezando como a Hegel le hubiera gustado, por el medio, *in media res*, allí nos ofrece el término preciso que andábamos buscando para denominar *lo-que hemos perdido exactamente en el objeto perdido* (Grecia). Efectivamente,

[1415] MacIntyre, "Prologue to the Third Edition after a Quarter of a Century", *After Virtue*, p. xiii.

en la sección dedicada a "La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma", Hegel empieza señalando que en Grecia se abrió "el reino de eticididad" (*das Reich der Sittlichkeit*)[1416]. Importantemente, nótese que aquí Hegel no emplea los tan manidos términos "ética" (*Ethik*) o "moralidad" (*Moralität*), sino que se hace suyo un tercero no tan utilizado: "eticidad" (*Sittlichkeit*). La obra de Hegel está, en realidad, plagada de este tipo de expresiones –como "determinidad", por ejemplo, en tanto que la acción o atributo de *determinar*, y no la mera "determinación", etc.– que no tienen en el fondo una pretensión jerguista terminológica (como después podría parecer), sino que más bien son coloquialismos con los que Hegel intentaba cumplir el principio que se había dado a sí mismo en una carta a Voss en 1805: "enseñar a hablar alemán a la filosofía"[1417]. (Sin ningún tipo de complejo de inferioridad, podemos reconocer que en este caso ningún filósofo aun ha sido capaz de someter la lengua castellana a una *contorsión* similar a la que Hegel consiguió con la alemana, y es una tarea que *aun queda por hacer*). Pues bien, el término *Sittlichkeit* proviene, pura y simplemente, del alemán *Sitte*, que quiere decir "costumbres", tanto en griego como en latín. Tal y como la define Magee en su diccionario de léxico hegeliano:

> The word *Sittlichkeit*, usually translated in Hegel's works as 'ethical life', but occasionally as '(social or customary) morality', etc., derives from *Sitte*, the native German for a 'custom', a mode of conduct habitually practised by a social group such as a nation, a class or a family, and regarded as a norm of decent behaviour. (A *Sitte* is never a deliberately chosen, individual custom, as in 'It is my custom to…') In the *Philosophy of Right*, Hegel shows some disdain for customs instituted by the Church, in that, e.g., customs concerning mourning for dead relatives prescribe the manifestation of more grief than most people actually feel. But in *Natural Law*, he argued that customs, mediating between the individual and the laws of his society, are essential to the vitality of a people; successful legislation presupposes customs to which it must conform. In the *Phenomenology of Spirit*, he affirmed that 'wisdom and virtue consist in living in conformity to the customs of one's people'. He never abandoned these beliefs[1418]

De este general repaso por toda la larga y ancha obra de Hegel, tenemos que extraer que no podemos confundir el tratamiento *histórico* de la *Sittlichkeit* (griega) en la *Fenomenología del espíritu* (donde aparece como *tesis primera*) con el posterior desarrollo *lógico* que adquiere en la *Filosofía del Derecho* (donde aparece como *síntesis tercera*)[1419]. "Eticidad" (*Sittlichkeit*) y "moralidad" (*Moralität*)

[1416] Hegel, "La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma", *Fenomenología del espíritu*, V.B, p. 433.
[1417] Citado en: Gómez Ramos, "Presentación", *Fenomenología del espíritu*, p. 33 [*Briefe von un dan Hegel (Vol. I)*, pág. 95].
[1418] Magee, *The Hegel Dictionary*, p. 91.
[1419] En su diccionario, Inwood define a esta última, la *Sittlichkeit* en la *Filosofía del Derecho*: "'Ethical Life' is the third major division of Hegel's *Philosophy of Right*, following 'Abstract Right' and 'Morality'. These sections depict the self-development of the idea of right and human estates, the will. Morality, a response to the moral bankruptcy of abstract right, looks to inner subjectivity (e.g., conscience) for ethical guidance. Hegel argues, however, that morality so understood is fundamentally empty, and cannot generate principles we experience as truly binding upon us. Ethical

habían tenido un sentido parecido en Kant y otros filósofos, que solían usarlas intercambiablemente –véase, por ejemplo, la *Metafísica de las costumbres* (*Metaphysik der Sitten*), de Kant, o la *Doctrina de las costumbres* (*Sittenlehre*), de Fichte; ambos libros tratan de la "ética" en general, y no solo de la "costumbres" en particular. Sin embargo, Hegel detesta los sinónimos, y por eso llevará a cabo una implacable campaña de "desinonimización": *Sittlichkeit* ahora pasará a significar "vida ética, moralidad social", y *Moralität*, "moralidad individual, moral de la conciencia"[1420]. Hegel a veces también llamará a la *Sittlichkeit* de manera un tanto más *metafísica*, como una "substancia ética" (*sittliche Substanz*), y otras veces más *vitalista*, en tanto que la "vida de un pueblo" (*Leben eines Volks*), pues: "en cuanto substancia efectivamente real, es un pueblo, en cuanto conciencia efectivamente real, es ciudadano del pueblo (*als die wirkliche Substanz ist er ein Vol, als wirkliches Bewußtein Bürger des Volkes*)"[1421]. Coaligando las dos acepciones tenemos que la *Sittlichkeit* se puede y se suele traducir como "vida ética", *ethos* o, simplemente, "eticidad". Como ya vimos en III.7.g, la particular forma de pensar que tiene Hegel, y el punto más *deconstructivo*, en realidad, de todo su "sistema", debe empezar siempre con algo "inmediato", para mostrar luego como "esto" contiene, en el fondo, un montón de "mediaciones". Así, la *Ciencia de la lógica* empieza con el "puro Ser", y la *Fenomenología del espíritu* tiene un *doble comienzo*: la primera parte, *epistemológica*, de la "Conciencia" (A) empieza con la "certeza sensorial", y la segunda parte, más *socio-cultural* (en una palabra, más *espiritual*), tiene que comenzar necesariamente con la "eticidad" griega. Así, ya de buen principio, tenemos que la *Sittlichkeit* representa la "inmediatez simple" desde el punto de vista *del Espíritu*.

Este presupuesto, sin duda, es de un eurocentrismo como la copa de un pino, pues excluye del "Reino de la eticidad" a civilizaciones milenarias como China, India, Persia, Israel o Egipto, de las cuales Hegel se acabará ocupando por fin en la "Primera Parte" de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, aunque con un tratamiento tanto o más eurocéntrico[1422]. El objetivo de poner la *Sittlichkeit* griega como lo "inmediato simple" en la *Fenomenología*, claro está, es situar a Grecia como

life represents Hegel's account of how ethics is in fact grounded not in abstract principles but in social institutions" (Inwood, *A Hegel Dictionary*, pp. 80-81).

1420 Magee, *The Hegel Dictionary*, p. 12. En las páginas siguientes, Magee desarrolla aun más su definición algunas dictomías y puntos interesantes: "*Moralität* is individual morality, arrived at by one's own reason, conscience or feelings. *Sittlichkeit* is the ethical norms embodied in the customs and institutions of one's society. (…) *Moralität*, as private, bourgeois morality, is assigned to the commercial and wealth-producing class, while *Sittlichkeit* is the preserve of the ruling, warrior class. (…) Its members had objective, but not subjective, freedom (…) He sees Plato's *Republic* not as an ideal, but as a vain attempt to restore harmonious *Sittlichkeit*. (…) *Sittlichkeit* in the Greek sense cannot be restored. But in a wider sense, any stable society requires *Sittlichkeit*, a system of customary norms accepted by its members. But modern *Sittlichkeit* must accommodate the moral subjectivity and the self-interested particularity, to which intervening history has given rise. (…) Thus modern *Sittlichkeit* allows room for the subject, as well as for substance, and for subjective, as well as objective, freedom" (ibid. pp. 91 y ss.)

1421 Hegel, "El mundo ético, la ley divina y la ley humana, el hombre y la mujer", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.a, p. 529.

1422 Hegel, "Primera parte: el mundo oriental", *Filosofía de la historia universal (Vol. I)*, caps. I-IV, pp. 285-500; "Egipto", *Vol. II*, cap. V, pp. 9-72.

el "principio" de la Historia Universal en un relato *helenocéntrico*, aunque todo el mundo sepa que la historia no empezó con los griegos, ni mucho menos –y como se ha encargado de demostrar haciendo todo el trabajo necesario Dussel, en su monumental *Ética de la liberación*[1423]. No obstante, esta crítica ahora no debe interesarnos, y tenemos que necesariamente dejarla a un lado, puesto que ya dejamos claro en la Introducción §19 que nuestro campo de estudio se reduce a la crítica *interna* de "la Historia" *helenocéntrica oficial* –ya sea esta hegeliana o heideggeriana, que por el momento, *peu importe*–, y no la añadidura de *otras* historias *externas* que deconstruyan la dominante *desde fuera*[1424]. Ya dejamos claro también entonces que nuestro proyecto se ve complementario con los estudios de- y pos-coloniales, pues es tan importante criticar *lo propio*, como introducir *lo ajeno*, deconstruir *lo Mismo*, como revalorizar *lo Otro*, ya que ambos gestos representan dos caras de una misma moneda que, en su particular división del trabajo, deberían conducir a una mayor Universalidad (*vacía*). La premisa platónica de este trabajo es que "si uno quiere dominar a los demás, primero tiene antes que aprender a dominarse a sí mismo"[1425]. Y, así, *Europa, para conquistar al mundo, tuvo antes que conquistarse a sí misma* (generando escisiones, exclusiones y aplastamientos dentro de sí). De esta manera, es una labor igual de importante resucitar las exclusiones *internas* (el vacío, el atomismo, la mística, etc.) que las *externas* (India, Israel, Egipto, etc.). Y el destino emancipador de unas está, de hecho, indisociablemente ligado con el de las otras.

En cualquier caso, por todas estas razones, debemos volver a la *Sittlichkeit* griega para ver cómo le crecen los enanos a este concepto hegeliano, tomado *en sí y de por sí*. Para los términos que ahora nos interesan, lo más importante con lo que nos tenemos que quedar ahora mismo es que Hegel ve la aparición de esta "eticidad" griega como un *todo lleno e inmediato*, donde reina la "harmonía" social *a sacrificio* de la conciencia individual. Como aun no ha aparecido la *Moralität* moderna, uno no puede decir: –"*yo me niego* a hacer esto, porque va en contra de mi interés privado o de mi libertad individual". Antes bien, las mujeres se quedan en casa, los hombres van a la guerra, y los esclavos trabajan: y todo fluye como un todo "harmonioso" y unitario. Uno no puede ser "objetor de conciencia" a las Guerras del Peloponeso de la misma forma que Muhammad Ali desertó de la guerra de Vietnam –o, al menos, no sería "correcto" hacerlo. Razón por la cual los despuntes de libertad individual como Sócrates o Antígona tienen que ser aplastados porque aun se carece tanto de la *auto-reflexión* necesaria como de la *libertad subjetiva* moderna. Tal y como lo

[1423] Dussel, "Apéndice I. Algunas tesis por orden de aparición en la exposición del texto", *Ética de la liberación*, pp. 617-30.

[1424] En otro artículo, he trazado una diferencia entre la deconstrucción que ocurre *internamente* en un texto, y la que tiene lugar por la introducción de *otro* discurso *desde fuera*, a propósito de la historia de la combinación entre el marxismo y el psicoanálisis, o tradición freudo-marxismo. A una, la hemos llamado "micro-deconstrucción" y, a la otra, "macro-deconstrucción", respectivamente. Véase: Porta Caballé, "The deconstructive effects of combining discourses. A case study: Marxism and psychoanalysis", *Psychoanalisis, Culture and Society,* 28, 411-2.

[1425] Platón, "Gorgias", *Diálogos II*, 491d, p. 92.

resume Hegel con sus propias palabras: "no hay aquí nada que no sea recíproco. (…) Los veo a ellos como a mí, y a mí como ellos. (…) Por eso, los hombres más sabios de la Antigüedad tenían la sentencia de que la sabiduría y la virtud consisten en vivir conforme a las costumbres del pueblo de uno (*Sitten seines Volks gemäß zu leben*)"[1426]. Sin embargo, hasta ahora tan solo nos hemos limitado a definir esta *Sittlichkeit desde fuera*, como *sobrevolando* cual mirada de águila, en tanto que un *todo lleno e inmediato*. Pero aun no hemos dicho nada sobre el "contenido" concreto de estas "costumbres" (*Sitten*). ¿En qué consiste exactamente, esta "eticidad"? Es aquí que Nietzsche, a pesar de sus diferencias exageradas, se muestra como un fiel seguidor de Hegel, avanzando un paso más en la necesaria especificación y clarificación del "contenido social" de la *Sittlichkeit* griega, y añadiendo que no se trata tan solo de una "eticidad", sino de una ética *heroica*, de una *moral del señor*. Como es bien sabido, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche acomete una *etimología intempestiva* al pasar la dicotomía "bueno/malo" (cristiana y moderna) por el rasero de los griegos, y devolver la factura:

> La indicación de cuál es el camino correcto me lo proporcionó el problema referente a qué es lo que las designaciones de lo 'bueno' acuñadas por las diversas lenguas pretenden propiamente significar en el aspecto etimológico: encontré aquí que todas ellas remiten a idéntica metamorfosis conceptual, - que, en todas partes, 'noble', 'aristocrático' en el sentido estamental, es el concepto básico a partir del cual se desarrolló luego, por necesidad, 'bueno' en el sentido de 'anímicamente noble', de 'aristocrático', de 'anímicamente de índole elevada', 'anímicamente privilegiado': un desarrollo que marcha siempre paralelo a aquel otro que hace que 'vulgar', 'plebeyo', 'bajo', acaben por pasar al concepto 'malo'. El más elocuente ejemplo de esto último es la misma palabra alemana 'malo' (*schlecl*): en sí es idéntica a 'simple' (*schlicht*) –véase 'simplemente' (*schlechtweg*, *schlechterdings*)– y en su origen designaba al hombre simple, vulgar, sin que, al hacerlo, lanzarse aún una recelosa mirada de soslayo, sino sencillamente en contraposición al noble. Aproximadamente hacia la Guerra de los Treinta Años, es decir, bastante tarde, tal sentido se desplaza hasta el hoy usual[1427].

A pesar de que siempre hay que poner en duda un cierto *privilegio etimologista* (así como su relevancia efectiva para una *genealogía más general*) en Nietzsche, Heidegger y Foucault, así como sus propias *etimologías* mismas, muchas veces dudosas, parciales o interesadas, en este caso podemos decir que Nietzsche tiene por su mayor parte razón, y que su argumento se ha mantenido como un *fundamentum inconcussum* dentro de la "filosofía moral" hasta bien llegada *A Short History of Ethics*, donde MacIntyre desarrolla aun más esta hipótesis, defendiéndola y trayéndola al mundo griego:

> The society reflected in the Homeric poems is one in which the most important judgments that can be passed upon a man concern the way in which he discharges his allotted social function. It is because certain qualities are necessary to discharge the function of a king or a warrior, a judge or

[1426] Hegel, "La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma", *Fenomenología del espíritu*, V.B, p. 435.
[1427] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, pp. 44-5.

> a shepherd, that there is a use for such expressions as authoritative and courageous and just. The Word ἀγαθός, ancestor of our good, is originally a predicate specifically attached to the role of a Homeric nobleman. 'To be *agathos*,' says W. H. Adkins, 'one must be brave, skilful and successful in war and in peace; and one must possess the wealth and (in peace) the leisure which are at once the necessary conditions for the development of these skills and the natural reward of their successful employment'. (…) A man is ἀγαθός if he has the ἀρετή of his particular and specific function. (…) When Agamemnon intends to steal the slave girl Briseis from Achilles, Nestor says to him, 'Do not, (*agathos*) good as you may be, take the girl from him'[1428].

Ser "bueno" (ἀγαθός), por tanto, para un griego, significaba pura y simplemente "poseer las propiedades de un noble heroico" (riqueza, poder, valentía en la guerra, y ociosidad en la paz); mientras que ser "virtuoso" (ἀρετή) quería decir llanamente "cumplir la función social atribuida a cada uno". El ejemplo de la *Ilíada* que pone MacIntyre es particularmente oportuno y pertinente: para nosotros –"*modernos*"–, después de la "inversión de los valores" acometida por la "rebelión de los esclavos" durante el cristianismo, ser "bueno" significa sobre todo ser "amable, afable, caritativo, servicial" (incluso un poco *estúpido* e ingenuo), y sería por tanto una muestra de magnanimidad, generosidad y, sobre todo, de *compasión* que Agamenón –aunque *pueda*– no tome a Briseida como esclava, y la deje libre. Sin embargo, para un griego, el Rey de Reyes sería "bueno" (ἀγαθός) tanto si lo hace como si no: porque *puede*. Estos simples principios de una "eticidad" compartida sobrevivirán y se mantendrán incluso hasta Platón, pues como cualquiera que haya alguno de sus diálogos sabe, la obsesión allí es rehabilitar *aristocráticamente* un concepto de "justicia" que consista en "hacer lo que le corresponde a cada uno"[1429], en un momento en el que el suelo de la *Sittlichkeit* ya se está resquebrajando bajo sus pies. Ahora, por cierto, ya estamos en disposición de hacer el primer paralelismo entre ontología y política: no por casualidad Platón y Aristóteles podían creer en una "teoría del *corrimiento*" por lo que respecta al movimiento, pues también la sociedad se les presenta como un *plenum*, un todo lleno, donde "no hay aquí nada que no sea *recíproco*", como ya ha mentado Hegel más arriba. Según esta *ideología*, el panadero tiene ἀρετή cuando posee la τὲχνη correcta para hacer pan, pero no si gobernara, cosa que no sabe, etc. ¿Idílico, no? Obviamente, todas las veces que hemos estado utilizando hasta ahora el adjetivo "harmonioso" para referirnos a la *Sittlichkeit* griega estábamos siendo irónicos. Pues esta sociedad *compacta* y *saturada* en la que "cada uno tiene que cumplir con su función" –y donde dichas funciones, además, están comandadas por los nobles– puede ser también a veces un verdadero *infierno*. La mujer en casa, el hombre a la guerra, y el esclavo trabajando, sin posibilidad de decir "¡No!", o de *rebelarse*, es una atmósfera asfixiante, que inevitablemente tiene que estallar con cínicos como Diógenes de

[1428] MacIntyre, *A Short History of Ethics*, pp. 6-8.
[1429] Platón, "República", *Diálogos IV*, 433b, p. 223.

Sínope. Tal y como parece insinuar Weber en algún punto de su *Economía y sociedad*: *ni el más comunista de nosotros hubiera aguantado ni un solo segundo en una* polis *griega*[1430]. Volviendo por un momento a la ¡catástrofe" de MacIntyre, el hecho de que "nosotros" –*modernos*– hayamos *perdido* esta "eticidad" compartida y hayamos situado, en su lugar, a un "vacío", no quiere decir que nos hayamos convertido en malas personas, cínicos o nihilistas. Simplemente quiere decir, como veremos más detenidamente con Laclau, que el "Bien" o lo "bueno" *han perdido su significado y se han convertido en un "significante vacío"*[1431]. Un griego de la época homérica no necesitaba la gran teoría filosófica o una opinión personal para entender el significado de ἀγαθὸς, sino que *sabía inmediatamente* qué quería decir; mientras que para nosotros, la palabra "Bien" es una *ruina* (un significante) de una época pasada en la que tenía un significado *pleno* –y por esto está ahora *abierta a disputa*. Por esto, volviendo a la historia de la *Sittlichkeit* contada por Hegel en la *Fenomenología*, tiene que haber un punto de inflexión en un determinado momento con respecto de la "eticidad" griega: "la razón tiene que salir de esta dicha (*Glücke*)"[1432]. Nótese que aquí también el término alemán, que significa simultáneamente a la vez "felicidad" y "suerte", es empleado irónicamente por Hegel, como también lo es cuando aparece el adjetivo "bello" (*schöne*) ligado a la "vida ética" (*sittliche Leben*), en el siguiente pasaje:

> Ya se ha designado su esencia espiritual (*gestiges Wesen*) como la substancia ética (*sittliche Substanz*); pero el espíritu es la efectiva realidad ética (*der Gesit aner ist die sittliche Wirklichkeit*). (…) El espíritu es la vida ética de un pueblo (*sittliche Leben eines Volks*) en la medida en que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. Tiene que proseguir hasta la conciencia acerca de lo que él inmediatamente es, cancelar y asumir la vida ética bella (*schöne sittliche Leben*) y llegar, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo. Estas figuras, empero, se diferencian de las precedentes por ser los espíritus reales, realidades efectivas propiamente dichas, y en lugar de ser figuras sólo de la conciencia, lo son de un mundo. El mundo ético vivo (*lebendige sittliche Welt*) es el espíritu en su verdad; según éste llega primero al saber abstracto de su esencia, la eticidad (*Sittlichkeit*) sucumbe (*kommt unter*) en la universalidad formal (*formalen Allgemeinheit*) del Derecho (*Rechts*)[1433].

A Hegel hay que reconocerle el mérito y agradecerle que haya sido el primero en superar al Romanticismo, no solo por sus reflexiones sobre el "alma bella" y cómo seguir la "ley del corazón" conduce inevitablemente a la "locura" –dardo dirigido sin lugar a duda a su antaño amigo

---

[1430] Weber, "La dominación no legítima (tipología de ciudades). Democracia antigua y medieval", *Economía y sociedad*, IX.VIII.5 p. 1040. Le debo esta lúcida y lapidaria reflexión a José Luís Villacañas.

[1431] A parte de Laclau (y Nietzsche), nuestro análisis es consecuente también con el *debunking* de la "historia de la ética" acometido por la filosofía analítica a principios del siglo XX. En su *Principia Ethica*, por ejemplo, Moore define la ética como una "general inquiry into what is good", solo para acabar demostrando acto seguido que "good is a simple notion (like "yellow") [and so it is…] undefinible" (pp. 54, 59-60). De manera continental, para nosotros esto quiere decir que hoy el "Bien" se ha convertido en un "significante vacío".

[1432] Hegel, "La realización efectiva de la autoconciencia racional por medio de sí misma", *Fenomenología del espíritu*, V.B, p. 435.

[1433] Ibid. "El espíritu", VI, pp. 521, 525.

y excompañero de piso en Tubinga, Hölderlin–, sino, sobre todo, por su reconocimiento final y sincero de que esta Grecia a la que románticos tan ansiadamente querían "re-gresar" era, en un cierto sentido, *un estercolero*. Sobre esta supuesta "dicha" del mundo antiguo, léase por ejemplo la primera estrofa del poema de Schiller, "los dioses de Grecia", cuya interpretación ensayaremos más adelante: "Cuando el mundo bello (*schöne*) regíais aún, / y hacia la alegría (*Freude*), sin sombra de esfuerzo / dichosas (*Selige*) estirpes guiabais aún, / seres del país de la fábula bellos (*schöne*), / ¡ay!, cuando el oficio vuestro aún brillaba, el del regocijo (*Wonnedienst noch gläntze*), / qué distinto era, qué distinto todo, / cuando las coronas tus templos ornaban, / ¡Venus de Amatunte!"[1434]. Y Hölderlin también suele exclamar, con la misma melancolía: "Pienso en ti, ¡oh Jonia!, Pero los hombres / prefieren lo actual (*Gegenwärtiges*)"[1435]. En cambio, Hegel es el primero que le dice a toda su generación que *el Rey va desnudo* por lo que atañe a los griegos. ¿Acaso no han leído estos románticos a Heródoto y Tucídides, a parte del bello Platón y Sófocles? Se trata de una historia brutal y sangrienta de fanatismo religioso, guerras, esclavismo y patriarcado. "*¡Ya basta con la idealización de los griegos!*" –parece estar reprochándole Hegel a los románticos. ¿Qué es "Europa", considerada por una vez *temporalmente*, en vez de como un "espacio", tal y como es considerada corrientemente (esto es, como un *territorio dado*)? Es una de las hipótesis de esta sección que "Europa" no es otra cosa que la melancolía por los griegos, una especie de retención anal que no los deja ir definitivamente (*Gelassenheit*). Si esto no fuera así, se haría completamente ininteligible como todos y cada uno de los picos de su historia se entienden a sí mismos como un "*retorno a* Grecia": el Renacimiento, la Ilustración, el Romanticismo, el neoclasicismo, etc. *Una repetición que es siempre distinta*, es cierto, pero si un *trauma* es justamente aquello que *no puede dejar de repetirse porque no se ha procesado* correctamente, "Europa" tiene un trauma constitutivo con la muerte de Grecia que no ha terminado nunca de digerir. Como veremos en toda esta sección, nuestra propuesta terapéutica tendrá que ver con el concepto de Meister Eckhart, "dejar ir" (*Gelassenheit*), que será mucho más desarrollado en el siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana". No obstante, aunque lo cortés no quite lo valiente, sí que también es cierto que *los griegos sabían algo que nosotros hemos perdido, y nosotros somos*, en un determinado sentido, *su "vacío"*. Para ver ahora esta otra cara de la moneda, y reconocer qué le pasó a la *Sittlichkeit*, tenemos que detenernos sobre todo en la última palabra del pasaje anterior, el verbo "sucumbir" (*unterkommen*). Como ya dije antes también sobre MacIntyre, la historia de Hegel sobre la "eticidad" griega es una *historia de pérdida*, pero que no llega a tematizar hasta el final *en qué consiste esta pérdida exactamente*. Si bien esto es menos cierto en Hegel que en MacIntyre, pues en el próximo pasaje (que citamos *in extenso* porque es de

[1434] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 55.
[1435] Hölderlin, "La migración", *Cánticos*, p. 87.

transcendental importancia para nosotros) se puede ver como nos ofrece y despliega un auténtico *caleidoscopio de la pérdida*.

> Dado que la fortaleza y la fortuna son aquello sobre lo que descansa la existencia de la esencia ética (*sittliches Wesens*), está ya decidido que ella ha sucumbido (*zugrunde gegangen*). –Igual que antes sólo los penates sucumbían en el espíritu del pueblo, ahora, los espíritus vivos del pueblo (*lebendingen Volksgeister*), por su individualidad, se hunden en el fondo de una comunidad (*Gemeinwesen*), una esencia común universal cuya universalidad simple carece de espíritu y está muerta (*einfache Allgemeinheit gesistlos und tot*), y cuya vitalidad es el individuo singular en cuanto singular. La figura ética del espíritu (*sittliches Gestalt des Giestes*) ha desaparecido (*verschwunden*), y otra distinta entra en su lugar. Este hundimiento (*Untergang*) de la sustancia ética (*sittlichen Substanz*) y su paso (*Übergang*) a otra figura distinta se hallan, entonces, determinados por el hecho de que la conciencia ética (*sittliche Beßustein*) está orientada, de manera esencialmente inmediata, hacia la ley; en esta determinación de la inmediatez reside el que la naturaleza sin más se introduzca en la acción de la eticidad (*Sittlichkeit*). Su realidad efectiva no revela más que la contradicción y la semilla de la corrupción que la bella unanimidad y el equilibrio tranquilo del espíritu ético tienen precisamente en esta quietud y belleza misma (*Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerspruch und den Keim des Verdebens, den die schöne Einmüttigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Gesietes eben an dieser Ruhe un Schönheit selbst hat*); pues la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la quietud sin conciencia de la naturaleza (*Bewußtlose Ruhe der Natur*), y la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu (*selbstbewußte unruhige Ruhe des Geistes*). –En virtud de esta naturalidad ocurre que este pueblo ético (*sittliche Volk*) es una individualidad determinada por la naturaleza, y por eso mismo, limitada, y encuentra entonces su asunción en otra individualidad. Sin embargo, en tanto que esta determinidad –que está puesta en la existencia, es limitación, pero también, en la misma medida, es lo negativo en cuanto tal y es el sí-mismo de la individualidad– se desvanece (*verschwindet*), quedan perdidas (*verloren*) la vida del espíritu (*Leben des Geistes*) y esta sustancia autoconsciente que hay en todos. Sale fuera como una universalidad formal en ellos, no es ya inmanente a ellos como espíritu vivo, sino que la consistencia maciza y simple (*einfache Gediegenheit*) de su individualidad ha estallado en muchos puntos[1436]

En este fascinante pasaje, Hegel nos ofrece, de pasada y como quien no quiere la cosa, un verdadero *mosaico de la pérdida* (de la *Sittlichkeit*). Un tejido o un palimpsesto, que ahora tenemos que ordenar para convertirlo en un *mapa*. Veamos qué términos utiliza Hegel para denominar el tránsito de Grecia a Roma, así como su correspondiente *falta* de esa "consistencia maciza y simple" (*einfache Gediegenheit*) que representa la "eticidad" griega: "sucumbir" (*zugrunde gehen*), "desaparecer" (*verschwinden*), "perder" (*verlieren*), "hundimiento" (*Untergang*), "carente espíritu y muerto" (*gesistlos und tot*). Antes se ha utilizado también el verbo "venirse abajo" (*unterkommen*), y más adelante se empleará, como no, el de "aniquilar" (*vernichtend*). Pero podríamos pensar también, en castellano, en: "derrumbar", "desmoronar", "desprender", "desplomar", "desvanecer", "desintegrar", "enterrar", "olvidar", "ocultar", "abandonar", "extraviar", "escapar", "huir", "fugar", "ausentar"

[1436] Hegel, "La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.b, pp. 565-7.

y, sobre todo, en "corromper", "*morir*", "perecer", "fallecer". Por otra parte, sinónimos de la "catástrofe" de MacIntyre también podrían ser: "cataclismo", "*caída*", "alud", "naufragio", "siniestro", "aplastamiento", "zozobra", "*bancarrota*", "ocaso", "ruina", "decadencia", "declive", "fin". ¿Cuál es, entonces, la palabra precisa, el vocablo exacto, de toda esta "cadena de significantes" que nos permita reflejar el tránsito de Grecia a Roma? Por lo pronto, nótese algunos puntos en común entre estas interminables *différances* y *glissements du sens*. Primero, la mayoría de expresiones son metáforas *terrestres*, o, por lo menos, tienen algo que ver con la *tierra* –como, por ejemplo, "derrumbar", "desmoronar", "desprender", "desplomar", "desintegrar", "enterrar" y "consistencia maciza" (*Gediegenheit*). No solo esto, sino que, en segundo lugar, los principales verbos empleados siempre tienen una dirección hacia abajo: *zu-grunde gehen* signifca, literalmente, "ir hasta el fondo", *unter-kommen*, "venirse abajo", o *Untergang* ("hundimiento"). Tercero, muchas de las expresiones contienen el prefijo "*ver-*", que en alemán siempre implica un aspecto *destructivo*, equivalente a "nuestro "*des-*". Que todo este *moisaco de la pérdida*, como lo hemos llamado, tiene que ver con *la negatividad*, y es la primera vez que entra en la Historia, se volverá aun más patente luego, al hablar del estoicismo, cuando Hegel dirá cosas como la siguiente: "el pensamiento se convierte en el pensar entero que aniquila (*vernichtenden*) el ser del mundo pluralmente determinado, y la negatividad (*Negativität*) de la autoconciencia libre se convierte en negatividad real (*realen Negativität*) en esta configuración múltiple de la vida"[1437]. Por último, téngase siempre presente que, como ya hemos señalado alguna vez más arriba, todas estas metáforas remiten al "esquema-narración cristiano" de la "Caída" (*Ver-fallen*).

¿Cuál podría ser, entonces –repetimos la pregunta–, la palabra exacta que mejor pueda expresar y reflejar aquello que Hegel quería decir con la *Sittlichkeit* en el tránsito de Grecia a Roma? Nosotros *creemos*, o, mejor dicho, *apostamos* por el "hundimiento" (*Unter-gang*), que es quizás la que mejor recoge los cuatro sentidos que acabamos de desmenuzar: terrismo, dirección hacia abajo, negatividad destructora y Caída cristiana. Además, tiene el valor añadido de que aparece en el auténtico clímax del pasaje anterior ("*Dieser* Unter-gang *der sittlichen Substanz und ihr* Über-gang *in eine andere Gestalt*…"), con un bello juego de palabras que representa el verdadero meollo de la cuestión, y el momento más problemático que quisiéramos subvertir. Y es que, por lo menos *prima facie*, con lo que hemos denominado como un auténtico "mosaico de la pérdida", parecería que Hegel se habría dotado de un vocabulario para una *negatividad radical*, es decir, de un "derrumbe" o un "hundimiento" *sin resto*. Sin embargo, Hegel *teme a la muerte*, así que, como siempre, mediante el

[1437] Ibid., "Libertad de la autoconciencia: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", B.IV.B, p. 277. Véase también una página más adelante: "No tiene en ella nada permanente (*nichts Bleibendes*), y puesta ante los ojos del pensar, tiene que desaparecer (*verschwinden*), porque lo diferente es precisamente esto: no ser en ello mismo (*nicht an ihm selbst su sein*), sino tener su esencialidad solamente en otro; pero el pensar es la intelección dentro de esta naturaleza de lo diferente, es la esencia negativa (*negative Wesen*) en cuanto simple" (ibid. p. 279).

concepto de *Aufhebung*, *pasa por alto* el momento de "cancelación", subsumiéndolo en el de "conservación y superación". Y, así, *corre a tapar* el *Unter-gang* ("hundimiento") de la *Sittlichkeit* griega con el *Über-gang* ("paso" o "salto") al Derecho romano. No se da cuenta Hegel aquí (o, mejor, *no quiere percibir*) que su propia lógica del "desmorone" de un edificio o de una montaña es distinta, *más definitiva* y se opone, en realidad, al sutil "salto" de un *Aufhebung* en el *ballet*. Como hemos visto antes, todas las expresiones como "desaparecer" (*verschwinden*) o "perder" (*verlieren*) son, en el fondo, metáforas de la *muerte* (*Tod*). En este sentido puede sentenciar Kojève, en su famoso curso sobre la *Fenomenología*, que: "la philosophie 'dialectique' ou anthropologique de Hegel est en dernière analyse une *philosophie de la mort*"[1438]. Efectivamente, *algo murió* en Grecia, que es *irrevocable*, y que ninguna cantidad de *Aufhebung*, "saltos" o "pasos", serán capaces de *re-cuperar*. El problema aquí es que Hegel no es lo suficientemente consecuente con su propia crítica al Romanticismo hasta un punto que, tanto Nietzsche, como Deleuze, en *Diferencia y repetición*, sí lo son: *no se puede re-petir exactamente el pasado*, básicamente por una razón fundamental, y es que, de poder hacerse, ya sería en un *momento temporal diferente*. Si hoy en día, por ejemplo, volviésemos a fabricar togas, sandalias, laureles y columnas dóricas, lo que obtendríamos no sería el ansiado regreso a la *Sittlichkeit* griega, sino un *parque temático*. Inspirado por las poderosas alegorías de Hölderlin, Heidegger define el problema con una bella metáfora fluvial: "Los griegos: el pueblo que, hasta ahora, establece la medida y el rango, fuera del cual no se concibe la Historia occidental, hacia el cual sin embargo el actual *Dasein* histórico no puede retornar, como tampoco el río puede volver atrás, hacia su origen"[1439]. A su vez, el propio Hölderlin se pregunta, de manera un tanto más poética, evocando claramente a su querido Heráclito: "y aunque la armonía de un mundo volviera (*und wann der Wohllaut einer Welt in uns*) / a resonar en nosotros, ¿sonaría como si el dedo / de un niño, jugando travieso, hubiera tocado / la lira del maestro?"[1440].

Como decía antes, lo que está en juego aquí todo el rato, obviamente, es qué concepción tiene Hegel de la "muerte", esto es, de la "finitud" –lo cual se puede ver particularmente en su discusión con Schelling sobre este punto. Una discusión, por cierto, que no tenía nada de abstracta, y que era existencial y fácticamente vivida, como se puede ver, por ejemplo, en el hecho de que Schelling se sumiera en una profunda depresión, y no volviera a publicar ningún libro en los 45 años que siguieron a la muerte de su amada Caroline en 1809; pues algo debía saber Schelling de lo *definitivo* e *irrevocable* de la muerte, que Hegel desconocía… *Hegel, por tanto, siente angustia hacia la muerte,* y por eso corre a hacer pasar la "finitud" como un mero "momento evanescente" dentro de la *autorreproducción infinita*, primero, de la Vida, y después, de la Idea. De esta manera, se "subla"

[1438] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 537.
[1439] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 183.
[1440] Hölderlin, "Como cuando el labrador", *Cánticos*, p. 47.

la muerte del Padre con el nacimiento del Hijo. Hegel de alguna manera registra que esto no puede ser así, y que es una respuesta demasiado sencilla a un problema demasiado complicado, y por eso en la parte tocante a Antígona dentro de la *Fenomenología* se hace la siguiente pregunta: ¿qué es lo que caracteriza, más que ninguna otra cosa, a la institución de la "familia"? ¿Cuál es su verdadera *raison d'être*? Uno podría decir que se trata de la educación, de la manutención material, etc. Pero, en realidad, de todas estas cosas podría encargarse el Estado, como luego reconocerá Marx. No: Hegel añade que la única tarea que está exclusivamente reservada a la familia es la de *enterrar a los muertos*. Al hacerlo, la familia vuelve lo que de otra manera sería simplemente algo *en-sí* (la muerte) en *para-sí* (un funeral), convierte la *pasividad* en *actividad*, y un hecho *natural* en uno *espiritual*, devolviendo así el fantasma a esa "comunidad de vivos y muertos" que es el *Espíritu*. Como tal, la familia es la única institución de las tres –junto a la sociedad civil y el Estado– encargada de *velar por la "singularidad vacía"* (leere Einzelheit) *de esta muerte en particular*[1441]. Muy bien, pero nuestro desacuerdo con Hegel, en este caso, yace, justamente, en que vemos el momento de *enterrar a los muertos* de forma diametralmente opuesta: para Hegel, lo que prima en el funeral es la "conservación y superación" de lo perdido (es decir, su "sentido"); mientras que para nosotros, esto es secundario. Lo que caracteriza verdaderamente al funeral es la *sublimación de la angustia por la pérdida radical y absoluta* –primando, por tanto, el otro momento, de "cancelación", en el *Aufhebung*. ¿Qué es lo que sucede exactamente cuando perdemos a un ser querido? No solo perdemos aquello que la persona *era*: las bromas, si era una persona graciosa; las buenas obras, si era una buena persona, etc. –esto es, su *repetición de lo mismo*. No: si los seres humanos fuéramos tan solo en el *modo-de-ser* de un "estar-presente", cuando pierdo un martillo, por ejemplo, esto no representa para mí mayor problema, pues sé exactamente qué he perdido en el objeto perdido, esto es, su "utilidad" (a la hora de colgar un cuadro, construir una casa, etc.), y es por lo tanto *fungible*. Sin embargo, como los seres humanos no somos en el *modo-de-ser* de un martillo o de una piedra, sino de un "ser-ahí" (*Da-sein*) *abierto a posibilidades*, cuando se muere un ser querido no solo pierdo lo que este *era* (es decir, su *repetición de lo mismo*), sino también lo que este *no era, y pudo ser* (*la repetición de su diferencia*). Lo que se puede atascar en el *duelo* hasta el punto de producir *melancolía* no es el hecho de que he perdido las bromas de la persona graciosa, esto sería mucho más asumible, porque sería *previsible* y, como tal, seguiría tratando a la persona querida como a un *objeto*, como a una *cosa*. No: lo que pierdo es algo mucho más *irrevocable* y *radical*: pierdo todos los días que quizás esa persona, por lo general divertida, se hubiera despertado triste, sin ganas de hacer ninguna broma, etc… ¿Qué hubiera hecho entonces? No lo sé. Puedo perder incluso la posibilidad de que una buena persona se hubiera hecho mala

[1441] Hegel, "El mundo ético, la ley divina, la ley humana, el hombre y la mujer", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.a, pp. 533-5.

hacia el final de sus días... Es decir, *pierdo todas sus posibilidade*s –ya sea la muerte la "imposibilidad la posibilidad", como para Heidegger, o la "posibilidad de la imposibilidad", como para Levinas, que, por el momento, *peu importe*. Es, por tanto, el *no-querer-pensar-en-la-muerte* o, aun mejor, el "ser-para-la-muerte-en-el-modo-de-la-huida" lo que le otorga el carácter ritualístico y fetichista al funeral, donde como mucho se despide a un "padre" o a un "hermana" (un lugar *simbólico*), pero nunca a una "singularidad vacía" (*leere Einzelheit*). Como veremos aun más claramente después con la imposibilidad por parte de Hölderlin de invocar a nuevos dioses después de la muerte de los antiguos, lo que está radicalmente en juego es el "estado de ánimo" (*Stimmung*) del *duelo* por Grecia: "este dolor de invocar, esta queja, surge y resuena en el temple fundamental del duelo"[1442]. En este sentido, famosamente señala Freud en "Duelo y melancolía" que la diferencia entre el uno y el otro reside en que, mientras que en el primero sabemos exactamente *qué hemos perdido*, en el segundo "no conseguimos distinguir claramente lo que el sujeto ha perdido. (…) Sabemos a *quién* se ha perdido, pero no *lo* que con él se ha perdido"[1443]. Zizek es capaz de desarrollar maravillosamente esta reflexión de Freud, aplicándola al *dictum* de Novalis de que "filosofía es nostalgia de volver a casa", el cual quizás nos va acercando más al tema de Grecia que queremos tratar:

> In this precise sense, melancholy (disappointment with all positive, empirical objects, none of which can satisfy our desire) is the beginning of philosophy. A person who, all his life, has been used to living in a certain city and is finally compeled to move elsewhere is of course saddened by the prospect of being thwron into a new environment –but what is it that makes him sad? It is not the prospect of leaving the place that was for years his home, but the much more subtle fear of losing his attachment to this place. What makes me sad is my creeping awareness that, sooner or later –sooner than I am ready to admit– I will integrate myself into a new community, forgetting and forgotten by the place that now means so much to me. In short, what makes me sad is the awareness that *I will lose my desire for (what is not) my home*[1444].

Esta reflexión recuerda a cuando Emerson cayó en una profunda depresión después de la muerte de su hijo de 5 años Waldo por la escarlatina, depresión de la que solo consiguió salir cuando se dio cuenta de que su miedo inconsciente no tenía tanto que ver con que *no iba a superar nunca la muerte de su hijo*, sino justamente con lo opuesto: con que *inevitablemente iba a hacerlo (pero no quería)*. La depresión, entonces era *la última forma que le quedaba (la más desesperada), de retener a su hijo en la presencia*. Como se puede ver en el trágico poema que escribió para pasar el duelo por la muerte de su hijo, "Threnody", las dos primeras estrofas expresan el enfado porque la Naturaleza siga su curso indiferentemente a la pérdida de Waldo: "but over the dead he has no power / The lost, the

[1442] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 82.
[1443] Freud, "La aflicción y la melancolía", *El malestar en la cultura*, p. 307.
[1444] Zizek, *How to Read Lacan*, p. 68.

lost, he cannot restore; (…) / Nature, who lost, cannot remake him; / Fate let him fall, Fate can't retake him; / Nature, Fate, men, him seek in vain"[1445]. Emerson *sabe* que él también es un ser *natural*, y que por lo tanto en algún punto también va a *olvidar* y *superar* la muerte de su hijo, de la misma forma que el sol sale nuevo cada día, y los árboles y las plantas siguen floreciendo: pero no quiere que esto sea así, no quiere olvidarlo. Como se puede ver en uno de los libros más maravillosos jamás escritos, y el mejor análisis sin lugar a dudas de la cuestión del duelo, *L'écorce el le noyau*, de Abraham y Torok, el problema de la melancolía es fundamentalmente el problema del paso de la "introyección" a la "incorporación" –que es la manera psicoanalítica de traducir el momento de "conservación" de la *Aufhebung* de Hegel. Para Abraham y Torok, el momento en que la muerte de un ser querido puede convertirse en una *maladie du deuil* es si el lento proceso de "introyección" se trunca, dejando como una única opción posible la súbita "incorporación". Estos dos términos solo fueron distinguidos correctamente por Ferenczi (no así por Freud o Klein, que los usan indistintamente) y ambos tienen que ver, obviamente, con la fase oral (comer, ingerir, succionar, devorar, etc.). De forma fascinante, por tanto, Abraham y Torok hablan de nuestro tema justamente en lo que toca a lo que ellos denominan la "comunión de bocas *vacías*":

> Les tout débuts de l'introjection ont lieu grâce à des expériences du vide de la bouche, doublées d'une présence maternelle. Ce vide est tout d'abord expérimenté comme cris et pleurs, remplissement différé, puis comme occasion d'appel, moyen de faire apparaître, langage. Puis encore, comme auto-remplissement phonatoire, par l'exploration linguo-palato-glossale du vide, en écho à des sonorités perçues depuis l'extérieur et enfin, comme substitution progressive partielle des satisfactions de la bouche, pleine de l'objet maternel, par celles de la bouche vide du même objet remplie de mots à l'adresse du sujet. Le passage de (la bouche pleine de sein à la bouche pleine de mots s'effectue au travers d'expériences de bouche vide). Apprendre à remplir de mots le vide de la bouche, voilà un premier paradigme de l'introjection. D'abord la bouche vide, puis l'absence des objets deviennent paroles, enfin les expériences des mots elles-mêmes se convertissent en d'autres mots. Ainsi le vide oral originel aura-t-il trouvé remède à tous ses manques par leur conversion en rapport de langage avec la communauté parlante. Introjecter un désir, une douleur, une situation, c'est les faire passer par le langage dans une communion de bouches vides. C'est ainsi que l'absorption alimentaire, au propre, devient l'introjection au figuré. Opérer ce passage, c'est réussir que la présence de l'objeîl cède la place à une auto-appréhension de son absence. Le langage qui supplée à cette absence, en figurant la présence ne peut être compris qu'au sein d'une 'communauté de bouches vides'[1446].

"Introyectar", por tanto, es *aprender a llenar la boca vacía de palabras*. Un duelo está definitivamente superado cuando uno es capaz de hablar y darle un "sentido" a la pérdida que ha sufrido. Y esto es justamente lo que está intentando hacer Hegel con la *Sittlichkeit* griega –para

[1445] Emerson, "Threnody", *Essays and Poems*, p. 1167.
[1446] Abraham y Torok, "Deuil ou mélancolie. Introjecter –incorporer", *L'écorce et le noyau*, p. 262.

volver a nuestro tema– dotándose de lo que hemos denominado como un verdadero "mosaico de la pérdida", ya sea inadvertidamente o no. No obstante, ese gran Enterrador de los Muertos de la historia de filosofía que es Hegel, quien quiere poner a cada forma de la conciencia en su lugar, y otorgarle un "sentido", en este caso no podemos decir que consiga oficiar con éxito el funeral por la muerte de la *Sittlichkeit*. Pues le puede la impaciencia, y está maniatado por la necesidad de encontrar una "síntesis" positiva o *Aufhebung*, y con esto *corre a tapar y pasar por alto* el "hundimiento" (*Unter-gang*) de la *Sittlichkeit* con el "paso" (*Über-gang*) al Derecho romano. El simultáneo "cancelar y superar" de la *Aufhebung* aparece, desde este punto de vista, como un *tapar y pasar por alto*. No es solo que "el sistema es el vientre hecho espíritu"[1447], como dijera Adorno, sino además que el Devenir en Hegel es un huracán que todo lo arrasa, engullendo la negatividad como un mero momento evanescente de la positividad. Por desgracia, esta prisa no le permite reconocer un hecho más profundo y definitivo que está teniendo lugar, el cual enseguida veremos.

c) La crítica de Bataille y Derrida a Hegel: el "vacío" como una pérdida absoluta o una muerte sin reserva

Pero antes de adentrarnos en esta crítica definitiva a Hegel, una nota preliminar, para quién quiera entender qué estoy haciendo, cómo y por qué. La metodología que estamos siguiendo aquí no intenta otra cosa que continuar y radicalizar la crítica de Bataille y Derrida a Hegel –que es más bien una crítica a la particular lectura de Kojève de la *Fenomenología del espíritu*, cuya interpretación heideggeriana recibió toda una nueva generación de filósofos franceses en los famosos cursos en la École des Hautes Études entre 1933 y 1939. Dicha crítica, que como es bien sabido, tiene que ver justamente con el estatus de "la muerte y el sacrificio" en la *Fenomenología*, se detiene sin embargo demasiado pronto, en los momentos anteriores a la "dialéctica del amo y el esclavo", cuando uno podría percibir una muerte *animal, natural*, que aun no ha sido "sublada" y a la que aun no se le ha otorgado un "sentido" por la *lógica sacrificial* del Espíritu.

Para repasar, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la libertad solo puede entrar en escena en el mismo momento en que el señor está dispuesto a *morir por "algo"*. La libertad, por tanto, está, ya desde el principio, indisociablemente ligada al hecho de otorgarle a "algo" un *valor* más importante que a la propia vida. En la "dialéctica del amo y el esclavo", el señor elige la libertad por encima de la vida misma, mientras que el esclavo prefiere seguir viviendo a ser libre. El señor, visto de esta manera, *prefiere morir de pie, a vivir de rodillas*. Como señala Derrida, entonces: "la liberté

[1447] Adorno, *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, p. 32.

passe donc par la mise en jeu de la vie (*Daransetzen des Lebens*)"[1448]. En cuanto a tal, se puede entrar ahora en el "reino del Espíritu". A partir de ahora, todas las muertes tendrán un "sentido", y será la labor del Espíritu dárselo y guardarlo al *enterrar a los muertos*. No obstante, tiene razón Bataille que lo que empieza, comanda y guía toda esta historia es una *lógica sacrificial*, tanto de nuestra *naturaleza* como de nuestra *animalidad*: "en tant qu'il est Nature, l'Homme s'expose lui-même à sa propre Négativité. Nier la Nature, c'est nier l'animal qui sert de support à la Négativité de l'Homme"[1449]. Desde este prisma, entonces, la *Fenomenología* aparece como el sueño, la fantasía, de que incluso lo más *negativo* de todo (la propia muerte) pueda tener un resultado *positivo* (un "sentido"). "*Éclat de rire de Bataille*. Par une ruse de la vie, c'est-à-dire de la raison, la vie est donc restée en vie"[1450]. A parte de que esta "economía restringida" excluye de suyo *la risa, el placer y el juego*, hacerla estallar desde dentro, hacia una "economía general", como pretende Bataille con su concepto de "soberanía" –un desplazamiento tan mínimo como radical de la *moral del señor*–, significaría aceptar una *pérdida absoluta* (de sentido), *una muerte sin reserva*. En una palabra, *a esto es justamente a lo que nosotros nos denominamos como un "vacío"*.

Nosotros no podemos más que comprar toda esta crítica de Bataille (y Derrida) a Hegel, pero solo queremos añadir que no creemos que debería terminar aquí, deteniéndose tan solo en la antesala de la "dialéctica del amo y el esclavo", sino que debería seguir y continuar aplicándose al resto de "figuras de la conciencia" siguientes. Como en esta tesis estamos intentando releer la "historia del Espíritu" como el *negativo de una fotografía* respecto de la *Fenomenología* de Hegel, nos sale que no deberíamos fijarnos tanto en el momento de "conservación", "superación" o "síntesis" positivas en el *Aufhebung* de cada una de las "figuras de la conciencia", sino en lo opuesto: en

---

[1448] Derrida, "De l'économie restreinte à l'economie générale. Un hegelianisme sans reserve", *L'écriture et la différence*, p. 374.

[1449] Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", *Oeuvres complètes (Vol. XII). Articles 2: 1950-1961*, p. 332. Véase también, específicamente sobre el sacrificio: "Du sacrifice, je puis dire essentiellement, sur le plan de la philosophie de Hegel, qu'en un sens, l'Homme a révélé et fondé la vérité humaine en sacrifiant : dans le sacrifice, il détruisit l'animal en lui-même, ne laissant subsister, de luimême et de l'animal, que la vérité non corporelle que décrit Hegel, qui, de l'homme, fait –selon l'expression de Heidegger– un être pour la mort (*Sein zum Tode*), ou –selon l'expression de Kojève lui-même– 'la mort qui vit une vie humaine'. En vérité, le problème de Hegel est donné dans l'action du sacrifice. Dans le sacrifice, la mort, d'une part, frappe essentiellement l'être corporel; et c'est, d'autre part, dans le sacrifice, qu'exactement, 'la mort vit une vie humaine'. Même il faudrait dire que le sacrifice est précisément la réponse à l'exigence de Hegel, dont je reprendrai la formule : 'L'Esprit n'obtient sa vérité qu'en se trouvant soi-même dans le déchirement absolu. Il n'est pas cette puissance (prodigieuse) en étant le Positif qui se détourne du Négatif... non, l'Esprit n'est cette puissance que dans la mesure où il contemple le Négatif bien en face (et) séjourne près de lui...' (ibid. p. 335).

[1450] "Aller au-devant de la mort pure et simple, c'est donc risquer la perte absolue du sens, dans la mesure où celui-ci passe nécessairement par la vérité du maître et la conscience de soi. On risque de perdre l'effet, le benefice de sens que l'on voulait ainsi gagner au jeu. Cette mort pure et simple, cette mort muette et sans rendement, Hegel l'appelait négativité abstraite, par opposition à la 'négation de la conscience qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé (*Die Negation des Bewusstseins, welches so aufhebt, dass es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält*)' et qui, 'par là même survit au fait de devenir-supprimée (*und hiemit sein Aufgehoben-werden überlebt*). Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la Vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi'" (Derrida, "De l'économie restreinte à l'economie générale. Un hegelianisme sans reserve", *L'écriture et la différence*, pp. 375-6)

señalar el momento de "cancelación", *pérdida absoluta*, o *muerte sin reserva* –en una palabra, el "vacío"– que deja a su paso cada una de las "figuras de la conciencia", cuyas desapariciones son *radicales, definitivas e irrevocables*. Deberíamos, entonces, respecto a Hegel, "marquer dans son discours le point de non-retour de la destruction, l'instance d'une dépense sans réserve qui ne nous laisse donc plus la ressource de la penser comme une négativité" –como señala Derrida[1451]. El único problema es que ni Bataille ni Derrida hicieron este trabajo con cada una de las "figuras de la conciencia" de forma que no fuera fragmentaria y centelleante, y esto es justamente lo que estamos intentando acometer nosotros aquí en esta tesis, de forma más lineal, lenta, ardua y laboriosa. Primero, ahora, con el "hundimiento" (*Unter-gang*) de la "eticidad" griega –antes de que Hegel *corra a taparlo y pasarlo por alto* con el "paso" (*Über-gang*) al Derecho romano– pero después, también, con el resto de las "figuras de la conciencia" (mística cristiana, ciencia moderna, idealismo alemán, etc.).

Para resumir y simplificar, ¿cuál es nuestra crítica a Hegel sobre este punto, si tuviéramos que elegir una? *Que no vaya tan rápido, que no corra a tapar y pasar por alto* el momento de "ausencia" o "negatividad" –que son *radicales*, en realidad– en una *Aufhebung* cada vez más elevada. Si, por el contrario, como estamos intentando acometer en esta tesis, *de-cidimos de-tenernos, de-morar y aceptar* por un momento esta "ausencia", la historia aparece bien distinta. Nos damos cuenta entonces de

---

1451 "La tache aveugle de l'hegelianisme, autour de laquelle peut s'organiser la représentation du sens, c'est ce point où la destruction, la suppression, la mort, le sacrifice constituent une dépense si irréversible, une négativité si radicale –il faut dire ici sans reserve– qu'on ne peut même plus les déterminer en négativité dans un procès ou dans un système: le point où il n'y a plus ni procès ni système. Dans le discours (unité du procès et du système), la négativité est toujours l'envers et la complice de la positivité. On ne peut parler, on n'a jamais parlé de négativité que dans ce tissu du sens. Or l'opération souveraine, le point de non-réserve n'est ni positif ni négatif. On ne peut l'inscrire dans le discours qu'en biffant les prédicats ou en pratiquant une surimpression contradictoire qui excède alors la logique de la philosophie. Tout en tenant compte de leur valeur de rupture, on pourrait montrer que les immenses révolutions de Kant et de Hegel n'ont fait à cet égard que réveiller ou révéler la détermination philosophique la plus permanente de la négativité (avec tous les concepts qui se nouent systématiquement autour d'elle chez Hegel : l'idéalité, la vérité, le sens, le temps, l'histoire, etc.). L'immense revolution a consisté –on serait presque tenté de dire tout simplement– à prendre au sérieux le négatif. A donner sens à son labeur. Or Bataille ne prend pas le négatif au sérieux. Mais il doit marquer dans son discours qu'il ne revient pas pour autant aux métaphysiques positives et pré-kantiennes de la présence pleine. Il doit marquer dans son discours le point de non-retour de la destruction, l'instance d'une dépense sans réserve qui ne nous laisse donc plus la ressource de la penser comme une négativité. Car la négativité est une ressource. A nommer 'négativité abstraite' le sans-réserve de la dépense absolue, Hegel s'est aveuglé par précipitation sur cela même qu'il avait dénudé sous l'espèce de la négativité. Par précipitation vers le sérieux du sens et la sécurité du savoir. C'est pourquoi 'il ne sut pas dans quelle mesure il avait raison'. Et tort d'avoir raison. D'avoir raison du négatif. Aller 'jusqu'au bout' du 'déchirement absolu' et du négatif, sans 'mesure', sans réserve, ce n'est pas en poursuivre la logique avec consequence jusqu'au point où, dans le discours, l' Aufhebung (le discours luimême) la fait collaborer à la constitution et à la mémoire intériorisante du sens, à l'Erinnerung. C'est au contraire déchirer convulsivement la face du négatif, ce qui-fait de lui l'autre surface rassurante du positif, et exhiber en lui, en un instant, ce qui ne peut plus être dit négatif. Précisément parce qu'il n'a pas d'envers réservé, parce qu'il ne peut plus se laisser convertir en positivité, parce qu'il ne peut plus collaborer à l'enchaînement du sens; du concept, du temps et du vrai dans le discours, parce qu'à la lettre, il ne peut plus laborer et se laisser arraisonner comme 'travail du négatif'. Hegel l'a vu sans le voir, l'a montré en le dérobant. On doit donc le suivre jusqu'au bout, sans réserve, jusqu'au point de lui donner raison contre lui-même et d'arracher sa découverte à l'interprétation trop consciencieuse qu'il en a donnée" (Derrida, "De l'économie restreinte à l'economie générale. Un hegelianisme sans reserve", *L'écriture et la différence*, pp. 380-1).

que, frente al "hundimiento" (*Untergang*) irrevocable de la *Sittlichkeit* griega, se abre un "vacío", *agujero*, un *quiasmo*, un *abismo*, que ningún "paso" o "salto" (*Über-gang*) al Derecho romano –ni a ninguna otra "forma de conciencia" posterior, en realidad– *no va a poder colmar*. De-moremos y pensemos en el "desplome" de un edificio, antes de correr a construir otro nuevo en su lugar, de prisa y corriendo. Como siempre, nuestro gesto deconstructivo no procede de la arrogancia de querer pensar algo *no-pensado* por un autor, de pretender descubrir algo que *no se le haya ocurrido*. Además, *la sombra de Hegel es alargada* en este sentido. Como ya sentenció Foucault en una cita que ha sido repetida hasta la saciedad: es posible que, cuando más creamos haber *escapado* de la alargada sombra de Hegel, él nos siga *esperando a la vuelta de la esquina*[1452]. En este sentido, nuestro proyecto de *demorar (aun más) en la muerte de lo negativo* no es una invención ingeniosa nuestra, sino que es el *proyecto mismo* de Hegel –al menos, tal y como se delinea en el "Prefacio" a la *Fenomenología del espíritu*. Al cual, por todo lo que hemos dicho, nuestra única crítica solo puede ser: *no es suficiente, falta aun ir un paso más allá. –"Citoyens! Encore un effort si vous voulez être Républicains!"*

d) Inversión de la *Fenomenología del espíritu* como una "dialéctica" de lo lleno y lo vacío

> La muerte (*Tod*), si queremos llamar así a aquella inefectividad (*Unwirklichkeit*), es lo más pavoroso (*Furchtbarste*), y mantener aferrado lo muerto es lo que requiere una fuerza suprema (*und das Tote festzuhalten das, was die größte erfordert*). La belleza que no tiene fuerza (*kraftlose Schönheit*) odia al entendimiento (*Verstand*), porque éste le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu (*Leben des Geistes*) no es la vida que se asusta de la muerte *(Leben, das sich vor dem Tode scheut*) y se preserva pura de la devastación (*von der Verwüstung rein bewahrt*), sino la que la soporta y se mantiene en ella (*sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält*). El espíritu sólo gana su verdad (*gewinnt seine Wahrheit*) en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet*). Él no es ese poder (*Macht*) como lo positivo (*Positive*) que aparta los ojos de lo negativo (*dem Negativen wegsieht*), como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso (*nichts oder falsch*), y liquidado eso (*damit fertig*), nos alejamos de ello y pasamos a cualquier otra cosa (*davon weg zu irgend etwas anderem übergehen*); sino que sólo es este poder (*Macht*) en tanto que le mira a la cara a lo negativo (*indem er dem Negativen ins Angesicht schaut*), se demora en

[1452] "Mais échapper réellement à Hegel suppose d'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où Hegel, insidieusement peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien ; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs" (Foucault, *L'ordre du discurs*). Por cierto, lo que le gusta a Derrida de Bataille es que, aunque *no se toma en serio el trabajo de lo negativo* (sino que, por el contrario, *le da risa*), sí que, en cambio, *se toma en serio a Hegel*. Bataille no se limita a simplemente descartar con aires de superioridad la filosofía hegeliana –como sí hacen, por ejemplo, los marxistas cuando lo despachan diciendo que era "idealista", o nietzscheanos como Deleuze cuando con suficiencia dicen que se trata de una "falsa borrachera", etc.– sino que en *Le coupable* confiesa: "souvent Hegel me semble l'évidence, mais l'évidence est lourde à supporter". Más aun, hacia el final del texto que ahora nos ocupa, Bataille reconoce que: "Hegel ne savait pas dans quelle mesure il avait raison" (Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", *Oeuvres complètes (Vol. XII). Articles 2: 1950-1961*, p. 339). A Derrida le atrapa justamente este gesto, razón por la cual lo recluta para su proyecto deconstructivo: "Bataille a donc pris Hegel au sérieux, et le savoir absolu (…) tous les concepts de Bataille sont hegeliens" (Derrida, "De l'économie restreinte à l'economie générale. Un hegelianisme sans reserve", *L'écriture et la différence*, pp. 371-3). Nuestra intención es justamente *la misma*, y vamos a intentar ser fieles a este espíritu.

> ello (*bei ihm verweilt*). Este demorarse (*Verweilen*) es la fuerza mágica (*Zauberkraft*) que torna lo negativo en el ser (*die es in das Sein umkehrt*)[1453].

Intentemos, por tanto, ahora, "mirar a la cara" de lo que se perdió en Grecia, "demorando en ello", "soportándolo", "manteniéndolo aferrado", sin "asustarnos frente a la muerte", con "fuerza suprema"–a ver si así ganamos alguna "verdad" en la medida en que "nos encontremos a nosotros mismos en el absoluto desgarramiento". Es curioso que, después de decir esto, sea el propio Hegel quien hable en contra de "apartar los ojos", "alejándonos para pasar a cualquier otra cosa" cuando es justamente su *Aufhebung* el que pretende solo *demorar en la muerte* en la medida en que es la "fuerza mágica que torna lo negativo en el ser". En este sentido, nuestro proyecto no solo sigue los pasos de la deconstrucción francesa, con Bataille y Derrida a la cabeza, sino también de la Escuela de Frankfurt alemana, con la *Dialéctica negativa* de Adorno, que él mismo definió como una "contradicción sin reconciliación"[1454]. Pues bien, demorémonos entonces en el "hundimiento" (*Unter-gang*) de la "eticidad" griega, sin correr a *tapar y pasarlo por alto* con el "paso" (*Über-gang*) al Derecho romano. ¿Qué es lo que ocurre, exactamente, cuando vemos derrumbarse, desplomarse o desmoronarse un edificio o una montaña? ¿Qué sucede en un *alud*, o en una *bancarrota*? Pues bien, por lo menos en nuestra experiencia fenomenológica, fácticamente vivida, se manifiesta que, *allí donde había "algo"* (una montaña o un edificio, etc.), *ahora no hay nada*. Es decir, *se ha abierto un "vacío"*. Quedan, como mucho, *escombros* –pero en este caso vemos cuán ingenuo sería pensar que estos *restos*, por sí solos, pudieran "elevarse" del suelo, y construir un nuevo edificio en su lugar, que "superara" además el anterior, como por una suerte de "salto" de *ballet* (*Aufhebung*), tal y como tendría que representar el Derecho romano. Antes bien, si permanecemos en el "hundimiento" de la "eticidad" griega vemos que se ha abierto un "agujero" y que, las personas que allí se asomen no podrán, al menos en primera instancia, más que *rodear el abismo que se ha abierto entre sus pies*. Desde esta perspectiva, ya lo dijimos antes a propósito del sentido que adquiría en Hegel, la *Sittlichkeit* (griega) se nos presentaba como el *todo de un "contenido" lleno e inmediato*, mientras que ahora también estamos dispuestos a añadir que, el Derecho romano se mostrará, por contraposición, como el *rodeo y organización de un vacío (formal)*. Este es el primer desplazamiento, tan mínimo como radical, de la historia contada por Hegel, al que por fin hemos llegado en este apartado: *el "hundimiento"* (Unter-gang) *de la* Sittlichkeit *griega no es un hecho, anodino y pasajero, que pueda correr a taparse y pasarse por alto con el simultáneo y rápido "paso" o "salto"* (Über-gang) *al Derecho romano; antes bien, se trata de una pérdida absoluta, de una muerte sin reserva, de un "vacío" definitivo e irrevocable*. Desde esta perspectiva, como ya anunciamos en la Introducción §17 a partir de la *inversión* de un texto

[1453] Hegel, "Prólogo", *Fenomenología del espíritu*, p. 91.
[1454] Adorno, *Dialéctica negativa*, p. 142.

hegeliano del joven Althusser[1455], ¿es posible que la Historia no se nos parezca entonces como la búsqueda, partiendo de un "vacío", de un "contenido" *pleno* (a saber, el "Saber absoluto")[1456] –siempre siguiendo el "esquema-narración cristiano/romántico" de hundimiento-división-reconciliación–, sino como lo diametralmente opuesto: como la *progresiva radicalización y profundización de ese mismo "vacío"*[1457]?

e) El cínico y el epicúreo

Llegados a este punto, no podemos no hacernos una inevitable pregunta: ¿por qué se ha abierto un "vacío" en este momento particular de la historia? ¿Se trata de algo fortuito y contingente, que podría haber sido de otra manera, el hecho de que Alejandro Magno decidiera acabar con el reino de las *polis* (ciudades-estado griegas) y crear el primer Imperio universal que el mundo occidental haya conocido? ¿O tenía algo de necesario? ¿Ha sido *voluntario* o *involuntario* todo este proceso? Es en este preciso instante que tenemos que recordar la crítica de Hegel a los románticos, en general, así como su interpretación de la *Antígona* de Sófocles, en particular. Si hacemos un poco de memoria, Hegel es el primero en reconocer que, bajo la apariencia de "belleza" y "harmonía", la *Sittlichkeit* griega puede ser muchas veces un *lodazal* –lleno de guerras, esclavismo, patriarcado, y fanatismo religioso. Estas sociedades *compactas* y *saturadas* de una "eticidad" conjunta, donde la "virtud" (ἀρετή) es cumplir, siempre y en cada caso, "el rol social que tiene cada uno", sin posibilidad de decir "¡No!" o de *rebelarse*, tiene que necesariamente aparecer como un *verdadero*

1455 Althusser, "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel", *Écrits Philosophiques et Politiques (Vol. I)*, pp. 61-242.

1456 Como veremos en el siguiente capítulo a propósito de San Pablo, en IV.3.i., como en filosofía a veces es difícil encontrar una idea realmente "original" que no haya tenido nadie antes, vale la pena reconocer que quien más se ha acercado a nuestra posición ha sido Vattimo: "¿cómo la *Aufhebung* podría ser nunca lo que se verifica como prosecución de una tendencia 'kenótica' que pertenece desde el comienzo al mismo contenido de la revelación? No parece, en suma, que pueda pensarse en la superación hegeliana si no es desde una perspectiva de crecimiento, enaltecimiento (precisamente uno de los sentidos de *aufheben*), apropiación: que son todo lo contrario de la *kenosis* divina de la que habla el Evangelio" (Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 97).

1457 Podríamos habernos ahorrado toda esta sección sobre Hegel si simplemente hubiéramos citado determinados pasajes del maravilloso libro de Comay, *Mourning Sickness*. El argumento que nosotros estamos intentando hacer aquí *contra* Hegel, ella consigue hacerlo *con* Hegel. Y mientras que Comay se centra solo en la Revolución Francesa, nosotros estamos haciendo el trabajo necesario sobre su fundamento último, la *Sittlichkeit* griega, pero el argumento es el mismo, como se puede ver aquí: "what Claude Lefort calls the 'persistence of the theological-political' might be understood as a kind of *fetishism*: the empty place left by the evacuation of transcendence is filled by the self-production of the nation as power incarnate. *Lack is here simultaneously acknowledged and disavowed*: the sacramental substitution of people for king serves to immediately close the gap the regicide opens up; this perverse substitution underpins every modern politics of fusion. Genuine democracy, in Lefort's terms, can establish itself only as an unending activity of *defetishization*— a ceaseless negotiation to maintain the empty place of power as an active vacancy rather than as the usual vacuum into which anything and everything might flow. (…) *History must thus be understood here neither as the progressive accumulation of meaning nor as a deterioration from a substantial plenitude. It presents itself rather as the unconscious or blanked-out transmission of a void.* Hegel is circling around the black hole that Benjamin will identify as the "sickness of tradition" (*die Erkrankung der Tradition*): tradition in the absence of every determinate content to be transmitted, transmission of the impossibility of transmission, transmission of transmissibility itself –that is, the transmission of trauma" (Comay, *Mourning Sickness*, pp. 79-80).

infierno para la "singularidad vacía" (*leere Einzelheit*) de un Sócrates, Antígona o Diógenes de Sínope. Por esta razón –y en este momento abandonamos toda certeza y nos adentramos en el terreno de la *conjetura*, pues ¿por qué no iba a ser la Historia un terreno abierto a las *conjeturas*, por lo menos tanto como a las "leyes necesarias e inmutables"?–, pregunto ahora: ¿no es posible que la *Sittlichkeit* griega *se suicidara a sí misma*? Es decir, que fruto de esta atmósfera asfixiante y angustiosa de esta "consistencia maciza y simple" (*einfache Gediegenheit*) –en la que el "todo" funciona "harmoniosamente", pero a coste de la *libertad subjetiva* de cada cuál–, ¿no es posible que los griegos decidieran *ponerle fin ellos mismos*, dejándose atravesar por Alejandro Magno, primero, y dejándose conquistar por el Imperio romano, después? Si lo que va a caracterizar al *Imperium* es justamente que cada "persona" jurídica será *libre* de "hacer lo que le plazca", siempre que se mantenga dentro de los límites de la *Lex romana* y pague rigurosamente sus impuestos, es difícil no conjeturar que un griego no pensase, ni que fuera tan solo por un momento: –"Qué solaz! ¡Qué alivio!". Si la "eticidad" griega representa el primer *dios inmanente* de esta "Historia del espíritu" (occidental), uno podría exclamar, parafraseando a Nietzsche: –"¡La *Sittlichkeit* ha muerto! ¡Vivan los griegos que la han matado!" Si la filosofía es como una "historia de detectives" –Deleuze *dixit*– ahora vemos como este drama trágico de muerte y duelo (*pasivos*) podría tratarse en realidad de una novela policíaca de asesinato y suicidio (*activos*). De ser así, los que mejor representarían estos *asesinos* o *suicidas* de la *Sittlichkeit* griega, serían los *cínicos*, pues ya sea viviendo en una tinaja o masturbándose en el *ágora* (como un *perro*)[1458], su natural "sinvergozonería" (αναιδεια) asesta el golpe definitivo a la "eticidad" griega, y es uno de los (cuatro) caminos que la conducen a la "tranquilidad" (ἀταραξία) de la *muerte*.

¿Por qué esto no se ha podido ver hasta ahora? Porque el prejuicio plenista (*horror vacui*), desde Aristóteles a Hegel, y desde Parménides a Heidegger, de que el "vacío" no representa más que una "falta" *negativa que añorar*, no ha permitido ver que el "vacío" también puede ser –si no es *sobre todo*– "algo" *positivo que desear*. Como iremos viendo a lo largo de esta tesis, el Espíritu no busca tanto un "contenido" como, por el contrario, *anhela el "vacío"*, un vacío cada vez mayor, más extenso, más profundo, más radical. *Nihil est sine ratione*, mas el Espíritu *ansía la libertad* –y el "vacío" *es* la libertad. Y en el tránsito de Grecia a Roma es la primera vez que nos damos cuenta de este hecho. Siguiendo ahora con nuestra historia, si lo que caracterizaba antes a la *Sittlichkeit* era la "eticidad", ahora pasaremos al Derecho; si antes había un *plenum*, ahora tendremos un "vacío"; si antes primaba el "contenido", ahora lo hará la *forma*; y si antes el "todo inmediato" funcionaba a sacrificio

[1458] "Al masturbarse en medio de la plaza, Diógenes no siente ningún escrúpulo a un remedio natural para una urgencia" (García Gual, *La secta del perro*, pp. 60-1). Véase también: "una vez que se masturbaba en medio del ágora, comentó: 'Ojalá fuera posible frotarse también el vientre para no tener hambre!" (Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*, IV, 40.

de la "singularidad vacía" (*leere Einzelheit*), ahora veremos esta misma *singularidad* irrumpiendo con fuerza en escena bajo su primera forma: la "persona" jurídica:

> La unidad universal a la que regresa la unidad inmediata viviente de individualidad y sustancia es la cosa pública carente de espíritu (*geistlose Gemeinwesen*), la cual ha cesado de ser la sustancia sin autoconciencia de los individuos, y en la cual éstos, conforme a su ser-para-sí singular, valen ahora como esencias autónomas y sustancias. Disgregado lo universal en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos, este espíritu muerto es una igualdad en la que todos valen en cuanto cada uno, en cuanto personas (*Das Allgemeine, in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine Gleichheit, worin Alle als Jede, als Persone gelten*)[1459]

De los muchos desplazamientos, tan mínimos como radicales, que vamos a acometer a la "Historia del Espíritu" tal y como es contada por Hegel, este es otro: desde este prisma, la *Fenomenología del espíritu* puede ser releída y reformulada como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) entre *lo lleno y lo vacío*[1460]. El propio Hegel registra esto de alguna forma, y está presente en todo su texto, aunque no de forma explícitamente tematizada. Si antes definíamos a la "eticidad" (griega) en Hegel un tanto metafísicamente como una "sustancia" (*sittliche Substanz*), ahora vemos que en Roma se opone a lo "carente de espíritu" (*geistlose*). Esta particular dialéctica entre la

---

[1459] Hegel, "El estado jurídico", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.c, p. 567.

[1460] Aunque pudiera no parecerlo *prima facie* según todo lo que venimos diciendo, esta reinterpretación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel que estamos intentando desarrollar según *lo lleno y lo vacío* no se circunscribe al tránsito de Grecia a Roma, sino que podría ser radicalizada en todos sus momentos, empezando por el principio, a la manera batailleana, trayéndola a la antesala de la "dialéctica del amo y el esclavo". En las últimas décadas, Pippin ha conseguido poner punto y final de una vez por todas al espurio debate sobre si el sistema de Hegel tiene "presuposiciones" o no, avanzando la tesis de que Hegel en realidad "completa" a Kant. En este sentido, el sistema hegeliano sí que tiene por lo menos una "presuposición": Kant, en general, y Fichte, en particular (Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*). En este sentido, la "dialéctica del amo y el esclavo", que representa la primera vez que la autoconciencia "pone pie en el reino natal de la verdad (*einheimische Reich der Wahrheit*)" (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 245), no es un argumento que parta *de la nada*, o que surja *del vacío*, sino que presupone la autoconciencia fichteana de Yo = Yo. El argumento de Hegel, de forma muy simplificada y resumida, parece estar diciendo: –"De acuerdo, asumamos por un momento que, por *reductio ad absurdum*, Fichte tenga razón con que el principio de la autoconciencia es Yo = Yo; vamos a introducir simplemente una añadidura tan mínima como radical: en vez de *una* sola autoconciencia, como es el caso de Descartes hasta Kant, ahora habrá *dos*". ¿Cuál es el resultado? Como es bien sabido, ambas autoconciencias *tienen que* entrar en una lucha a vida o muerte. Sin embargo, esto no se trata de una contingencia o un desdichado infortunio de la historia, sino que es una consecuencia lógica y necesaria del "presupuesto" fichteano de Yo = Yo: "*tienen que* entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de ser para sí, *tienen que* elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas" (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 261). Es decir, si para mí el sentido de la existencia es la poesía, y me encuentro en frente de una autoconciencia igual para quien el sentido de la existencia es, en cambio, las matemáticas –y el único principio rector de cada uno individualmente es que Yo = Yo–, *tendremos que necesariamente* entrar en una lucha a vida y muerte; pues la mera existencia del Otro representa un constante recordatorio de que Yo puedo no tener verdad. Es en este sentido preciso que el propio tema de la *Fenomenología del espíritu* mismo puede ser reformulado como una dialéctica entre *lo lleno y lo vacío*. Pues efectivamente el resultado de dos átomos (*llenos*) lanzados con la misma fuerza en direcciones opuestas solo puede ser *rebotar*. Lo que les *falta* a estas dos autoconciencias *llenas de sí*, *llenas de Yo*, es el reconocimiento de una *falta* propia, un "vacío", que solo puede ser *colmado* mediante el *reconocimiento* del Otro. Y será el despliegue del movimiento del espíritu hacer un *hueco* para acomodar esta *falta*, este "vacío". Al principio, como la lucha a vida o muerte entre las dos autoconciencias estará demasiado *llena* de Yo = Yo, una, necesariamente se subyugará, dando lugar a la figura del "siervo" (una pura *nihilidad*), y la otra, al "señor", que representará la libertad y, por tanto también, la *plenitud* absoluta. El resto, como se dice, *es historia*, y en particular la historia que estamos intentando desentrañar, empezando por el tránsito de Grecia a Roma.

"sustancia" y su "carencia", o entre *lo lleno y lo vacío*, hace que en este preciso momento nos volvamos a encontrar con nuestros queridos amigos… *los atomistas*. Como señala Hegel en la última línea del pasaje anterior, el "espíritu muerto" *(gestorbene Gesit)* en Grecia, ahora se "disgrega en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos" (*in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert*), donde la "igualdad" (*Gleichheit*) de los átomos *se corresponde o es equivalente o es una metáfora para* la igualdad entre las "personas" jurídicas (*worin Alle als Jede, als Persone gelten*). Y más tarde, Hegel aun añadirá, en la misma línea: "la libre potencia del contenido se determina de tal manera [en] la dispersión [de] la absoluta pluralidad de los átomos personales (*Die freie Macht des Inhalts bestimmt sich so, daß die Zerstreuung in die absolute Vielheit der persönlichen Atome)*"[1461]. Entiéndase el salto conceptual sin precedentes que acabamos de dar aquí: ahora ya no (*solo*) estamos hablando del "atomismo" como una de las distintas filosofías disponibles que permiten explicar la φύσις en general, a nivel *teórico*, sino (*además*) como *la que mejor refleja* el espíritu *socio-histórico* en Roma en particular, a nivel *práctico y material*. En este sentido, irrumpe ahora el atomismo no solo como *ontología* sino como *política*, esto es: como *ontología política*. Los dos principios (me)ontológicos de la "naturaleza" antes descubiertos por Leucipo y Demócrito –los "átomos" y el "vacío"– ahora se convierten también en los dos principios (me)ontológicos que rigen la sociedad –las "personas" y el "Derecho", respectivamente. De rebote, esto nos permite resolver por fin la pregunta que nos habíamos planteado al principio de esta sección, y que representa la razón más prosaica y cronológica por la que habíamos introducido este *ex cursus* sobre ontología política aquí y ahora, a parte de las reflexiones de más largo alcance que estamos haciendo entremedias. Si recordamos, nos preguntábamos entonces: ¿por qué el atomismo ha resucitado y resurgido de sus cenizas, con Epicuro y Lucrecio, después de las críticas demoledoras al "vacío" por parte de dos grandes como Platón y Aristóteles? Y ahora estamos en disposición de responder: *porque hay necesidad de ello*. Una necesidad más *social* que *filosófica* –aunque la filosofía no se oponga a la sociedad, sino que está indisociablemente entrelazada con ella. Porque el atomismo ahora es la filosofía disponible que mejor *se adapta y refleja* la nueva situación. Epicuro vive bajo el manto del Imperio de Alejandro Magno, y Lucrecio, bajo el del Imperio Romano. Ambos asisten al "vacío" (*social*) que ha dejado a su paso la *muerte*, el "hundimiento" o el "derrumbe" de la *Sittlichkeit* y la *polis* griegas, y en frente suyo ven revolotear a "personas" jurídicas libres que, como "átomos", se mueven estocásticamente, chocan, rebotan o se entrelazan entre sí. Sin embargo, esta aparente "libertad" que pueden sentir los átomos para moverse en un *receptáculo vacío*, tan solo limitado por el Derecho, no necesariamente augura un futuro muy halagüeño, para Hegel:

[1461] Hegel, "El estado jurídico", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.c, p. 571.

> Pero este contenido (*Inhalt*), liberado de su potencia negativa (*negativen Macht befreit*), es el caos de las potencias espirituales, las cuales, desatadas como esencias elementales, se agitan con lujuria salvaje unas contra otras, furiosa y destructivamente; su autoconciencia sin fuerza es el cerco sin poder y el suelo de su tumulto. Sabiéndose así compendio de todas las potencias efectivas, este señor del mundo es la autoconciencia monstruosa que se sabe como el dios realmente efectivo; mas, no siendo más que un sí-mismo formal incapaz de domeñar esas potencias, su movimiento y su disfrute de sí es una lujuria igualmente monstruosa[1462].

Si antes, en el caso de la *Sittlichkeit* griega, el todo dominaba sobre la parte, y el universal sobre el individual, ahora las tornas han cambiado: y en el Derecho romano prima la "singularidad vacía" (*leere Einzelheit*) de la "persona" jurídica, la cual ha sido desatada, absolutizada y entronizada como "señor del mundo". Esto, según Hegel, desata el "caos", la "lujuria salvaje", la "autoconciencia monstruosa", "furiosa y destructivamente" de los átomos que chocan entre sí. Y podría parecer que esto es culpa del "vacío" que ahora se ha entreabierto, que da una (falsa) apariencia de "libertad absoluta", pero que la realidad se convierte en una precursora de la *bellum omnium contra omnes* hobbesiana: "es persona; pero la persona solitaria frente a la cual se oponen Todos"[1463]. Sin embargo, no tienen que pagar justos por pecadores, y no hay que culpar al "vacío", *in totto*, de lo que es solo responsabilidad de *una de sus figuras, el "vacío" formal y abstracto del Derecho*. De la misma manera que cuando juzgamos una acción concreta no se nos ocurre censurar al "Contenido", así en general, sino tan solo el "contenido" ético o moral de dicha acción en particular, también sería un error culpar al "vacío" en su conjunto de lo que es solo responsable *una de las formas que adopta en un momento en determinado*. De hecho, una de las cosas más importantes que queremos acometer en esta tesis, es dejar de hablar de "El Vacío", así en general, para entrar en la discriminación de *qué tipos de "vacío" existen en particular*, cómo "son", etc. Obviamente esta disección no podrá tener que ver con su "contenido" (pues el vacío *no tiene ninguno*), sino tan solo con su "forma", pero esto no quiere decir que no esté igualmente *determinado*. En sí mismo, el "vacío" no es *ni bueno ni malo*, sino que *depende de la forma que adopte en cada caso*. La Modernidad se nos aparecería, entonces, en vez de como una lucha entre contenidos normativos (como se suele ver), como *una danza de formas vacías* –la de Dios, la del pueblo, la del dinero, etc. Pero no corramos tan rápido ni avancemos acontecimientos, y sigamos con nuestra historia. De momento ahora tenemos que una de las primeras formas en las que se presenta el receptáculo "vacío" es la romana, en tanto que el espacio formal y abstracto del Derecho, donde revolotean los átomos de la "persona" jurídica. Hegel sigue ahondando en las contradicciones de la "salvaje lujuria" de esta "figura de la conciencia":

[1462] Ibid. "El estado jurídico", VI.A.c, p. 571.
[1463] Ibid.

> La autonomía personal del Derecho es, antes bien, esta confusión universal e igual y esta disolución recíproca. Pues lo que vale como esencia absoluta es la autoconciencia en cuanto lo Uno vacío y puro de la persona (*reine leere Eins der Person*). Frente a esta universalidad vacía (*leere Allgemeinheit*), la sustancia tiene la forma del cumplimiento (*Erfüllung*) y del contenido (*Inhalts*), y a este contenido se le deja ahora plenamente libre y desordenado; pues no está ya presente el espíritu que le subyugaba y le mantenía cohesionado en su unidad. –Por eso, este Uno vacío de la persona (*leere Eins der Person*) es, en su realidad, un estar contingentemente ahí y un moverse y actuar sin esencia (*wesenloses*) que no llega a tener consistencia alguna. Al igual que el escepticismo, el formalismo del Derecho carece por su concepto, entonces, de un contenido suyo propio, se encuentra con un subsistir múltiple, la posesión, y le imprime la misma universalidad abstracta que aquél, por la que se llama propiedad[1464].

Vuélvanse a notar aquí, las metáforas *plenistas* y *vacuistas* que Hegel emplea para denominar ambos polos de esta contradicción: del lado del *átomo*, tenemos que la "sustancia" (*Substanz*) tiene la forma del "cumplimiento" (*Erfüllung*) y del "contenido" (*Inhalts*). Por el otro lado, tenemos lo "sin esencia" (*wesenloses*), la "universalidad vacía (*leere Allgemeinheit*) y lo "Uno vacío y puro de la persona" (*reine leere Eins der Person*). Es la primera vez que vamos a emplear esta palabra en esta tesis, pero con este pasaje de Hegel que tenemos delante, es la primera vez que estamos en frente de una reflexión estrictamente *posmetafísica* acerca del "vacío". Es decir que, a diferencia del dualismo de los atomistas, para quienes el "vacío" estaba fijo a un lado, y los "átomos", congelados en el otro, aquí se da un simultáneo *juego de espejos y reflejos entre lo vacío y lo lleno*. En tanto en cuanto los "átomos" de las "personas" jurídicas revolotean en el *espacio vacío indefinido* del Derecho, esas propias personas-atómicas *se vuelven en sí mismas vacía*s. Como la "persona" jurídica está hecha *a imagen y semejanza* del "vacío" formal y abstracto del Derecho, ellas también deben devenir *vacías*. Esta reflexión posmetafísica de Hegel nos permitirá entrever a su vez la segunda razón, más *filosófica* en este caso, por la que el "vacío" del atomismo resucitará con Epicuro y Lucrecio, después de la crítica demoledora por parte de Platón y Aristóteles –y a parte de la otra razón, más *socio-histórica* (o, en una palabra, más *espiritual*) que ya hemos dado más arriba. Y es que no es solo que el *derrumbe* o "hundimiento" de la *Sittlichkeit* griega, así como el simultáneo *levantamiento* de Imperios como el de Alejandro Magno o el romano en su lugar, hayan hecho "el temor y la servidumbre en universales"[1465], tal y como retrata Hegel. A nivel más microscópico, también ha sucedido una mutación fundamental: con la disolución de la *polis* (ciudad-estado), que es donde el griego encontraba reconciliado su *logos* (teoría filosófica general) con su *praxis* (actividad política particular), se da también el tránsito de lo público (*ágora*) a lo privado (*oikos*). En la democracia ateniense, por ejemplo, el (hombre) griego salía a la plaza y discutía con sus iguales, lo cual le daba

[1464] Ibid. "El estado jurídico", VI.A.c, p. 569.
[1465] Hegel, "Libertad de la autoconciencia: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, B.IV.B, p. 275.

una idea (más o menos acertada) de que su *voz* y *acción* importaban. Sin embargo, con el levantamiento de Imperios avasalladores fuera de mí control crece la idea de que la actividad política *no importa*. Esto lo decimos porque permite también entender mejor por qué el atomista Epicuro se retiró a su "jardín" con sus amigos para buscar la "imperturbabilidad" (ἀταραξία). Es sin duda sintomático sobre una época tan contradictoria que Diógenes Laercio arguyera, en su biografía de Epicuro, que "por exceso de honestidad, se abstuvo de la política"[1466]. ¡Curioso *exceso* (de ético) que produce una *falta* (de política)! No puede ser una casualidad que el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* griega coincidiera, tanto en el espacio como en el tiempo, con el simultáneo *derrumbe* de las dos grandes escuelas filosóficas, la Academia y el Liceo, así como con la consiguiente *diseminación* en cuatro corrientes distintas: el cinismo, el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo. Como es bien sabido, famosamente Hegel encumbra en su *Fenomenología del espíritu* a las dos últimas como las estructuras fundamentales, básicas y salientes de la *moral del esclavo*. Pero esto siempre me ha suscitado una pregunta: ¿qué pasa con las dos primeras, el cinismo y el epicureísmo? Obviamente el argumento de Hegel no pretende ser exhaustivo ni enciclopédicamente histórico, sino que tan solo quiere hacer una reconstrucción racional de la historia (que no es poco) y, como tal, recoge tan solo las "figuras de la conciencia" que más le convienen para este propósito. Sin embargo, esto no quita que siga siendo válida la pregunta sobre qué le pasó al cinismo y al epicureísmo, de la misma forma que tenemos un argumento racional para reconstruir la aparición del estoicismo y el escepticismo[1467]. En la inversión de la *Fenomenología del espíritu* que aquí estamos intentando acometer, *lo que allí es descartado, aquí tiene que salir a la luz*. Por cierto, el primero que se da cuenta de que falta este agujero en la historia contada por Hegel es su discípulo Marx, quien por esta razón dedicará su tesis doctoral a la *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*[1468]. De hecho, nosotros aquí no estamos haciendo otra cosa que repetir ese gesto originario,

---

[1466] Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, X.10, p. 515.

[1467] De forma parecida se expresa Marx, justamente, sobre la *falta* del epicureísmo en su maestro: "Hegel, por descontado, ha caracterizado acertadamente los aspectos generales de los sistemas mencionados en su conjunto; solo que, en el admirablemente vasto y atrevido plan de su historia de la filosofía, a partir de la cual es possible por primera vez hablar de historia de la filosofía sin más, en parte era imposible entrar en detalles, y en parte también su visión de lo que él llamaba especulativo por excelencia le impedía al titánico pensador reconocer en esos sistemas la gran significación que tienen para la historia de la filosofía griega y para el espíritu griego en general. Esos sistemas son la clave para la verdadera historia de la filosofía griega" (Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 50).

[1468] Por cierto, esta es también la razón de la reapropiación *política* de Epicuro por parte del joven Marx, aun burgués e ilustrado. Lo único que le queda a la teoría social de Epicuro (por lo demás *a-política*), vista como una pluralidad de individuos *atómicos* desviándose *libremente* en el vacío es el *contrato*, aunque no entendido aun a la manera liberal: "el contrato-convención (συνθήκη, termino que Epicuro emplea para caracteritzar a la justícia sin hacerla depender de ninguna idea universal: raíz del positivismo): contrato, empero cuya necesidad real, existencial, se ve transcendendida constantemente, suprimidos los *fati fodera*, los 'pactos del destino' (Lucrecio) por la espontánea desviación de la subjetividad en el vacío infinito de la posibilidad abstracta (inmenso océano sobre el que fundar y refundar nuevas Atenas)" (Candel, "Presentación". En: Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*, p. 32). Y luego Marx: "Epicuro ha sido el primero que, aunque en forma sensorial, ha captado la esencia de la repulsión, mientras que Demócrito solo ha conocido su existencia material. Por ello encontramos también formas más concretas

desarrollándolo mucho más. Y ahora nos damos cuenta de que la razón por la que no podían entrar en escena en esas dos "formas de la conciencia" es porque se encontraban maniatadas, como por una camisa de fuerza, que ponía el "contenido" (*Inhalt*) por encima del "vacío" (*leere*). Sin embargo, ahora estamos en disposición de vislumbrar que lo que caracterizó tanto al epicureísmo como al cinismo, no fue tanto (como se suele decir) la búsqueda del "placer", en el primero, y de la "sinvergüenza", en el segundo, como dos maneras distintas de buscar la misma *ataraxia*. Antes bien, lo que los unió indisociablemente fue una misma sensación de "vacío". De la misma manera que Hegel intenta argumentar que en el pensamiento aparentemente moderno de Descartes o Kant hibernan, en realidad, las posiciones del estoico y el escéptico, nosotros intentaremos demostrar más adelante que, detrás de la aparente novedad del liberalismo moderno dormita, en el fondo, el espacio "vacío" atomista. Ya hemos explicado más arriba que el cinismo se podría caracterizar como *el asesinato o suicidio más prácticos posibles de la* Sittlichkeit *griega a partir de la "singularidad vacía"* (leere Einzelheit). Ahora, además, estamos en disposición de caracterizar también que *el repliegue privado al jardín de Epicuro hubiera sido ininteligible si el mundo no se hubiera convertido en un "Gran Vacío" imperial*. Como reconoce Vara, en su "Introducción" a las *Obras completas* de Epicuro: "al entretenimiento de antaño sucede el *vacío* de ahora, y al sentimiento de estar al abrigo de los dioses y de tener asegurada su benevolencia merced a la realización de los actos rituales que les eran propios sigue ahora la soledad y el sentirse desangelados, al perderse aquellos ritos"[1469]. Y prosigue, con que la gran contribución de Epicuro al atomismo es "proporcionar una base teórica a la realidad de la libertad individual, que se produce cuando es contrarrestada la tendencia al movimiento regular de los átomos"[1470]. Como veremos en la siguiente sección, la *ontologización* de esta "libertad" *política*, fácticamente vivida, se dará, tanto en Epicuro como en Lucrecio, a partir de la invención original de la ligera "inclinación" (*clinamen*) de los átomos. En cualquier caso, es este "destino vacío" (*leeren Shicksals*) –como a veces se le escapa denominarlo al propio Hegel– que representa el suelo (*Grund*) –o, más bien su, "falta" y *abismo* (*Ab-Grund*)– donde pueden florecer y desperdigarse las cuatro escuelas "vacías" que seguirán a la Academia y el Liceo: el cinismo, el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo. Aunque el tratamiento de este último ya sea excelente por parte de Hegel, y no haga falta añadir ni retocar nada en este caso, valga la pena recordar que tan solo en el estoicismo el "vacío" de la "persona" llega a su cénit. Pues ya sea uno rico o pobre, sabio o ignorante, fuerte o débil, todas las diferencias son arrasadas por la universalidad abstracta de la "persona" del Derecho:

---

de repulsión utilizadas por Epicuro; en lo político el pacto, en lo social la amistad, que es apreciada como lo más excelso" (ibid. p. 82).

[1469] Vara, "Introducción", en: Epicuro, *Obras completas*, p. 13.

[1470] Ibid., p. 33.

> Ambos son el mismo universal abstracto; el contenido efectivo o la determinidad de lo Mío, ya lo sea de una posesión externa, o de una riqueza interior o pobreza del espíritu y del carácter, no se halla contenido en esta forma vacía (*leeren Form*), y no le afecta a ella. Pertenece, entonces, a un poder propio que es algo distinto de lo universal formal, y que es la contingencia y lo arbitrario. – Por eso, la conciencia del Derecho, en su valer efectivo mismo, hace más bien la experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa condición de inesencial (*Unwesentlichkeit*), y designar a un individuo como persona es expresión de desprecio (*Verachtung*)[1471].

Resumiendo: la "forma vacía" (*leeren Form*) del *receptáculo* del Derecho que ahora agrupa y contiene a los distintos átomos, una vez derruido el suelo conjunto de la *Sittlichkeit* griega, hace que estos vaguen "insencialmente" (*unwesentlich*), y llamar a un individuo como "persona" es una muestra de "desprecio" (*Ver-achtung*). Las fórmulas para expresar esta "pérdida de esencia" se repiten a lo largo del texto: "el ser-para-sí [queda] vacío de contenido" (*inhaltsleere Fürsichen*), "es la pérdida de su esencia" (*Verlust seines Wesens*) y "el hozar destructivo en este suelo sin esencia" (*Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden*), deja a su paso una "relación solo negativa" (*nur negativen Verhältnisse*) [1472]. Este *vaciamiento* del suelo compartido de la "eticidad" griega sin duda propicia que aparezca el estoicismo como la forma idónea y predilecta de la conciencia "lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas, cualquiera que sea la dependencia de su existencia singular, es libre, y conserva para sí la apatía que se retira continuamente del movimiento de la existencia, tanto del obrar como del padecer, y se recoge en la esencialidad simple del pensamiento"[1473]. El *trono* y las *cadenas* es claramente una referencia, como no podría ser de otro modo, a Marco Aurelio y Epicteto, pues el estoicismo representa la forma de la conciencia predilecta para ambos, en la medida en que tanto el Emperador como el esclavo se reconocen viviendo en un "Gran Vacío" donde "el temor y la servidumbre [se han hecho] universales". No en vano se dice que Epicteto creía que el dolor no existía, y que su amo, para demostrarle que se equivocaba, le torturó la pierna hasta que se la rompió. Aguantando el dolor con la "indiferencia" (ἀπάθεια) característica de los estoicos, le replicó: "¿ves? Ya te dije que me la romperías, y ahora tienes a un esclavo cojo". De la misma manera, cuando Marco Aurelio tenía que decidir si entraba en guerra con Partia o Germania, no se preguntaba si él, *individualmente*, estaba de acuerdo con el belicismo para conseguir fines políticos (tema sobre el cuál quizás tiene sus reservas en el plano de la conciencia), sino *cuál era su deber* teniendo en cuenta la *posición estructural* que ocupaba en tanto que Emperador de un Imperio que le rebasaba, y en mucho. El problema del estoicismo no es su "vacío", como cree Hegel, sino que este está *mal dirigido* (hacia la naturaleza, el mundo y los otros). Y al *vaciar la vida de contenido*, la

[1471] Hegel, "El estado jurídico", *Fenomenología del espíritu*, VI.A.c, p. 571.
[1472] Ibid. p. 573.
[1473] Ibid. "Libertad de la autoconciencia: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", B.IV.B, p. 274.

"libertad" esclerótica que puede quedar tan solo puede ser *falsa*: la "autonomía" *pura, abstracta y formal* de mi cabeza, "carente de espíritu" e *indiferente* frente al transcurrir del universo. Como sentencia Kojève siempre de forma lapidaria: "l'homme réduit à la 'personne juridique' est un contenu vide (et ennuyeux); l'homme réduit à n'être qu'un propriétaire privé –le rentier, est loin d'être autonome"[1474]. Kojève ya nos adelanta que este "vacío" del estoicismo produce, para finalizar, un cierto *ennui*, y será la razón por la que, para Hegel, esta "figura de la conciencia" estará abocada al *fracaso*:

> Sólo que el concepto, igual que, en cuanto abstracción, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, tampoco tiene ningún contenido (*keinen Inhalt*) en él mismo, sino un contenido dado. No cabe duda de que, al pensarlo, la conciencia aniquila el contenido (*vertilgt den Inhalt*) en cuanto ser extraño; pero el concepto es concepto determinado, y esta determinidad del concepto es lo extraño que éste tiene en él. Por eso, el estoicismo se quedaba perplejo cuando se le preguntaba, como dice la expresión, por el criterio de verdad en general, es decir, por un contenido de pensamiento mismo propiamente dicho. A la pregunta que se le hacía de lo que es bueno y verdadero, volvía a dar por respuesta el pensar carente de contenido (*inhaltlose*); lo verdadero y lo bueno debían consistir en la racionalidad, en la adecuación a la razón. Pero esta seipseigualdad del pensar vuelve a ser tan sólo la forma pura, en la cual no se determina nada (*die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt*); de ahí que las palabras universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en las que él quería detenerse, produjeran, en términos generales, cierta elevación; pero como, de hecho, no podían de ningún modo expandir el contenido, muy pronto empezaron a resultar aburridas (*Langeweile*)[1475]

Volvemos a encontrarnos aquí, no por casualidad, con una danza entre *lo lleno y lo vacío*. Pues el estoicismo, que representa a su vez la forma predilecta de la conciencia en el tránsito de Grecia a Roma, se plantea, *prima facie*, como una dialéctica entre el "contenido" (*Inhalt*) y su "falta" (*inhaltlos*). Como prosigue Kojève: "la pensée opposée au monde est vide, n'a pas de contenu. Si elle a un contenu, elle l'a emprunté au monde extérieur"[1476]. El estoico está atrapado en esta contradicción. Lo opuesto del contenido es, por supuesto, la "forma", pero no una cualquiera, sino "la forma pura, en la cual no se determina nada" (*die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt*), que aquí representa el "vacío" *absoluto*. Por esto, y no por casualidad tampoco, el argumento de Hegel es que esta forma de la "conciencia desdichada" fracasará porque detrás de los significantes *vacíos* como "Verdad" y "Bien" yace el "aburrimiento" (*Langenweile*). Que la cuestión del "vacío" está íntimamente ligada con la del *aburrimiento* es algo que ya analizó sobradamente Heidegger en su curso sobre este "temple del ánimo fundamental" (*Stimmung*), en *Los conceptos fundamentales de la*

[1474] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 106.
[1475] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 277.
[1476] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 62.

metafísica: mundo, finitud, soledad. El aburrimiento, señala allí Heidegger, es un "ser dejado vacío"[1477]. Sin duda el aburrimiento representa *una de las posibilidades contenidas* en el "vacío" en cuanto a estados de ánimo; no obstante, en esta tesis también tendremos la oportunidad de explorar *si esta es la única posibilidad*, o si, por el contrario, puede haber algo profundamente *perturbador y excitante* también en el "vacío". En cualquier caso, esto requeriría de otro *desplazamiento* más para el que aun no estamos aun preparados, pues la *verdad* del "aburrimiento", así como su *potencia* y las *posibilidades que abre*, solo se podrán ver más claramente en la Modernidad. Por lo pronto, en este apartado, hemos sido capaces de acometer *dos* de estos *desplazamientos*, tan mínimos como radicales, a la "historia del espíritu" contada por Hegel. Primero, la *Fenomenología del espíritu* puede ser releída y reformulada como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) de *lo lleno y lo vacío*. A partir de la *inversión* de un texto hegeliano del joven Althusser, es posible que la Historia no sea entonces la búsqueda, partiendo de un "vacío", de un "contenido" *pleno* (a saber, el "Saber absoluto") –siempre siguiendo el "esquema-narración cristiano/romántico" de caída-división-reconciliación–, sino justamente lo opuesto: una *progresiva radicalización y profundización de ese mismo "vacío"*. Y segundo desplazamiento: *el "hundimiento"* (Unter-gang) *de la* Sittlichkeit *griega no es un hecho, anodino y pasajero, que se pueda correr a tapar y pasar por alto con el simultáneo y rápido "paso" o "salto"* (Über-gang) *al Derecho romano; antes bien, se trata de una pérdida absoluta, de una muerte sin reserva, de un "vacío" radical, definitivo e irrevocable*. Pero esto no es suficiente: debemos demorar aun más en la *muerte de lo negativo*, para ver qué hemos perdido exactamente en el objeto perdido. Tenemos que acometer aun un *tercer desplazamiento*. Pero, para esto, tenemos que empezar a hablar ahora de *dioses*.

f) "Los dioses de Grecia", de Schiller

¿Dónde, mundo bello, te encuentras? ¡Retorna (*Kehre wieder*),
tú de la Natura dulce edad florida!
Ay, solo en el reino hadado de los cantos
tu pasmosa estela vive todavía.
Se anega en tristeza la campiña yerma,
ningún ser divino a mi vista parece.
¡ay! del cuadro aquel palpitante de vida
solo la sombra quedó

Schiller, "Los dioses de Grecia"[1478]

[1477] Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, §25, pp. 151-8.
[1478] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 61.

A parte de mi constante obsesión con el "vacío", día y noche, tan solo *una frase* –y una frase *solo*– ha sido capaz de quitarme el sueño por igual y mantenerse siempre en mis pensamientos durante estos últimos años, y esta es la sentencia –fundamental tanto para el Romanticismo como para el Idealismo Alemán– de que "*los dioses han huido*". ¿Qué quiere decir esta frase? La primera formulación de esta idea se encuentra en un verso de un poema de Schiller, "Los dioses de Grecia", donde ya se afirma que en un determinado momento "debió disiparse un mundo de dioses" (*Mußte diese Götterwelt vergehn*)[1479]. (De alguna manera, el apartado que ahora sigue puede ser entendido como la explicación de por qué estos versos de Schiller *tienen que ser el único epígrafe posible* a esta tesis, y no lo podría ser ningún otro. En este sentido, este apartado puede ser leído como un simple comentario a este poema de Schiller, que no vamos a citar *in extenso* aquí debido a su extensión, pero que el lector haría bien en tener presente y fresco en su memoria). Mas la misma formulación de que "los dioses han huido" se puede ver replicada por doquier, con distintas variaciones, a lo largo y ancho del Romanticismo e Idealismo Alemán. Así, por ejemplo, incluso el único filósofo que no acabó de dar nunca el paso definitivo a la lírica romántica, Hegel, escribe en un poema de juventud, titulado "Eleusis": "¡Ha vuelto al Olimpo el corro de *los Dioses, huyendo* los altares profanados"[1480]. Como es bien sabido también, la actual "falta de dioses" –así como la simultánea y correspondiente "espera al dios venidero"– representa el tema fundamental de toda la poesía de Hölderlin. Tal y como lo resume Heidegger, quien no podría ser más claro al respecto: "el contenido [de la poesía de Hölderlin] es relativamente simple y fácil de referir: los antiguos dioses han muerto, nuevos dioses presionan por surgir"[1481]. Así, por ejemplo, exclama Hölderlin en "Germania": "¡Dioses fugados! (*Entflohene Götter*) ¡También vosotros, los aun presentes, entonces / más reales, tuvisteis vuestra época!"[1482]. Pero es que incluso la misma idea se puede rastrear en un pensador tan tardío y supuestamente "materialista" como Marx, lo que confirma mi convicción de que el marxismo es, de hecho, la *culminación* del Romanticismo y el Idealismo Alemán, y no una *ruptura* con estos (como se suele pensar). No se trata tan solo de que les *dieux s'en vont*, como señaló una vez Heine a propósito de la muerte de Goethe, sino que la situación es aun peor, como añade Marx: "de hecho, no solamente *les rois s'en vont*, sino también *les capacités de la bourgeoisie s'en vont*"[1483].

[1479] Ibid. El interminable eco de esta sentencia se puede ver hasta el último de los románticos, Heine, quien la cita al final de su poema *Atta Troll*.

[1480] "¡La profonada *tumba* de aquella humanidad, / del genio candoroso que los *atrajo antaño*! / *Mudo* el saber de tus ministros *ningún eco* / ha llegado a nosotros de tus solemnidades, *y en vano* / lo busca la indagación curiosa (...) ¡por dominarla cavan en busca / de las palabras que *acuñó tu alto sentido*! / *¡En vano! Polvo y ceniza* fue lo que atraparon, / A los que *nunca volverá tu vida*". Se trata de un poema de amistad dedicado, no por casualidad, a Hölderlin en el agosto de 1796 (Hegel, "Eleusis", *El joven Hegel*, p. 286, las cursivas son mías). Nótese, de nuevo, el baile entre metáforas *plenistas* (del pasado) y *vacuistas* (del presente).

[1481] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 31.

[1482] Hölderlin, "Germania", *Cánticos*, p. 109.

[1483] Citado en: Ramas, "Introducción". Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, p. 7.

Por último, la misma idea se puede encontrar incluso en la formulación de Nietzsche de que "Dios ha muerto", expresión que haríamos bien en recordar que no fue inventada originalmente por Nietzsche, sino que ya se podía encontrar en un escrito de juventud de Hegel, *Fe y saber*[1484].

Debido a lo *poético* y *religioso* de la frase "los dioses han huido", la obsesión que me ha suscitado durante estos últimos años, fue entendida, en primera instancia, como un interés *distinto* y *separado* de la del concepto de "vacío", de inspiración claramente mucho más *racionalista*. Así que durante mucho tiempo he seguido pensando e investigando *esta otra intuición en paralelo* a la de la tesis, convencido de que una no guardaba ningún tipo de relación con la otra. *No obstante*, hoy sabemos que cuando tenemos una "inspiración" no se trata de una "intuición transcendental" divina, como para Kant, o por parte de un "genio", como para Schelling o Schopenhauer, sino que es pura y simplemente que *el inconsciente se halla trabajando*. Sin duda, la razón por la que mi "consciente" (mucho más racionalista, desgraciadamente) estaba *reprimiendo* la relación entre una y otra idea se debe, como ya he dicho, a su aparente *poesía* y *religiosidad*. La *represión* –es importante recordarlo y tenerlo presente–, es siempre en primera y suprema instancia *la represión de la diferencia*, es decir, de la *mutua conexión y copertenencia de las cosas*, que luego el "pensamiento consciente" (esto es, *la metafísica*), *fija y separa de manera congelada*. En este sentido, como enseguida veremos, el "hundimiento" (*Untergang*) de la *Sittlichkeit* griega y la "huida de los dioses" *son dos caras de la misma moneda*, que pretenden expresar una *misma* sensación de "vacío" *desde dos puntos de vista diferentes*. Uno más *histórico-filosófico*, y el otro más *poético-religioso*, sí, es cierto, pero no llegaríamos muy lejos en nuestra dilucidación del "vacío" si solo nos guiáramos por la *fría razón* del primero (como hemos hecho hasta ahora) mientras que, *si queremos llegar hasta el final*, necesitamos ahora ni que sea por un momento *abrazar el calor* del segundo.

Sin duda, la enigmática frase "los dioses han huido" genera *estupor* y *maravilla* por partes iguales, los cuales representan a su vez los dos prerrequisitos imprescindibles para cualquier *experiencia filosófica*. Ya nazca la filosofía de una sensación de lo *extraordinario* o de la *decepción* (como se formula un debate reciente), la cuestión con esta extraña sentencia es que contiene *las dos*, indisociablemente entrelazadas. Después de mucha reflexión, he llegado a la conclusión de que hay por lo menos *tres razones* por las que esta enigmática frase concita un *pavor maravilloso*, o una *decepción extraordinaria*. Y, si queremos dilucidar el significado oculto en esta extraña sentencia, tenemos que estar preparados para hacer frente por lo menos a *tres preguntas*. Primera, ¿cómo es posible que románticos e idealistas alemanes, por lo demás en su mayoría ilustrados, seculares, e incluso *ateos*

[1484] "Por el puro concepto o la infinitud como *abismo de la nada* en que todo se hunde, tiene que describir como momento, y solo como momento la suprema idea, el dolor infinito que hasta ahora había alcanzado una existencia històrica solo en la cultura, y solo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*" (Hegel, *Fe y saber*, p. 164).

–recuérdese, por ejemplo, la "polémica sobre el ateísmo" de Fichte– se pongan aquí ahora a hablar de "dioses", *como si* existieran? Segunda pregunta: ¿por qué se refieren a "dioses", *en plural*, y no al *único* "Dios" cristiano? Suponiendo que estos románticos e idealistas alemanes aun mantuvieran algo de su fe, tendría sentido que la guardaran por herencia del protestantismo, aun presente en sus vidas. Sin embargo, hablan de "dioses" en clara referencia a los grecoromanos, supuestamente aun más "primitivos" que el monoteísta. Tercera y última pregunta: ¿por qué *huyen*? Sin duda, lo que tendría sentido a partir de la teoría de la *des-alienación* de Hegel y Feuerbach es que *fuéramos nosotros los que dejáramos de creer* en ellos –y, por lo tanto, fuésemos parte *activa*. Sin embargo, aquí *son ellos los que "s'en vont"*, marchan, fugan, largan, escapan, evaden, ahuyentan, ausentan o desaparecen. Dejándonos *a nosotros abandonados y desamparados (pasivamente)*. Como decía, si queremos desentrañar el sentido oculto de esta extraña sentencia, "los dioses han huido", tenemos que hacer frente a estas tres preguntas fundamentales, pues quizás solo así podamos descubrir por qué después los "vacíos resuenan" (*sie widerhallen leer*), tal y como se puede leer más tarde en el mismo poema de Schiller, "Los dioses de Grecia".

Empezando por la primera pregunta, como ya he dicho, la secularización e incluso el ateísmo del Romanticismo e Idealismo Alemán nos hacen *sospechar* que en esta sentencia los "dioses" no se refieran realmente a los *dioses* en el sentido fuerte al que estamos acostumbrados –es decir, en su mayoría, a hombres con barba, inmortales y con poderes sobrenaturales, que habitan en los cielos. Para citar a los *doce olímpicos* rápidamente, a modo de ejemplo: Zeus, Hera, Poseidón, Apolo, Ares, Afrodita, Atenea, Artemisa, Hefesto, Hermes, Hestia y Deméter. Antes bien, nuestra intuición es que la sentencia de que "los dioses han huido" representa la *contracara necesaria (y moderna)* de un testimonio de Tales de Mileto, que asegura justamente que "todo está lleno de dioses" (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι)[1485]. Esta noticia no es cualquier cosa, ya que se trata de uno de los dos testimonios filosóficos más antiguo que poseemos de todo el pensamiento occidental. Como es bien sabido, de Tales de Mileto, el iniciador de todos los filósofos presocráticos, poseemos dos únicos testimonios interesantes, ambos procedentes de Aristóteles: uno, que dice que "el principio es el agua" (ἀρχῆς… ὕδωρ εἶναι)[1486], el cual no nos va a llevar muy lejos, a parte de desencadenar toda la "gigantomaquia sobre el ser", como ya vimos en III.2-7; y el otro, el tesimonio que justamente asegura que "todo está lleno de dioses". Tal y como interpreta este último Marzoa (a quien vamos a seguir muy detenidamente en todo este apartado), quiere decir que "por todas partes brilla esa presencia que se oculta; en todo hay 'ser', φύσις; lo que para el filósofo resulta asombroso, *que es*,

[1485] Kirk, Raven y Schofield, "Tales de Mileto", *Los filósofos presocráticos*, II, 91 [Aristóteles, *De an.* A 5, 411a7], p. 134.
[1486] Ibid. 85 [Aristóteles, *Met.* A 3, 983b6], p. 127.

está en todo"[1487]. Por "dioses" (θεῶν), por tanto, aquí no hay que entender –repito– los *reductos* del animismo, o un politeísmo en sentido fuerte; antes bien, si somos generosos hermenéuticamente con Tales, hay que entender que para un griego *cada cosa está siempre en su lugar*, tiene su "esencia", y esta produce a la vez simultáneamente *pavor* y *admiración* –es decir, los dos condicionantes necesarios de lo "sagrado". En esto seguimos a Heidegger, quien define lo "sagrado" mediante el bello oxímoron de la "dulzura del ligero abrazo", así como "lo espantoso mismo"[1488]. La frase literal de Tales, por tanto, "todo está lleno de dioses" se podría traducir como: *cada cosa es sagrada y está en su lugar, pues tiene una esencia en sí y de por sí*. En este preciso sentido, como señala acertadamente Marzoa: "no se debe, por ejemplo, decir que los griegos 'creían en' sus dioses, pues faltan allí por completo los presupuestos para que pueda haber una 'creencia' o 'fe'"[1489]. A diferencia del *único* Dios cristiano, que postula la *conciencia desdichada* en un "más allá" *trascendente*, hay un cierto *inmanentismo* en este remanente de animismo y politeísmo de "los dioses de Grecia". *Creer en* Dionisio no prohíbe beber vino (como si lo hace el *único* Dios cristiano, Yahvé); al contrario, *anima y encanta* cada sorbo. En este sentido, "los dioses de Grecia" no sustituyen un "mundo" por otro, sino que simplemente prometen una *modificación* en *este, el único* que hay: otra forma de ver las cosas, más *intensa y viva*. Como apunta Hölderlin en "Como cuando un día de fiesta": "las que sonriendo labraban el campo / con aspecto de esclavas, ahora las reconocemos y son / las fuerzas de los dioses, que en todo siguen vivas (*die Allebendingen, die Kräfte der Götter*)"[1490]. Nosotros –*modernos*– hemos perdido esta experiencia de las cosas, y la frase de que "los dioses han huido" no es más que la contrapartida necesaria de la de Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*, donde se afirma que "todo lo sagrado es profanado"[1491]. Por esta razón hoy puedo pisar la planta, comer el animal y beber el agua (embotellada) del río sin experimentar en ningún momento *la más mínima admiración ni respeto*, porque *nada* es ya "sagrado". Hay una cierta *verticalidad* en lo "sagrado" de los dioses, que inspira *reverencia y veneración*, como señala Hölderlin: "pero ante lo divino / hasta el fuerte resulta abatido"[1492]. Y, de nuevo: "Oh Inmortal, pero enseguida / reconozco la altura (*Hohe*) / que me hace doblar las rodillas"[1493].

[1487] Marzoa, "Los milesios", *Historia de la filosofía (Vol. I)*, 2.1, p. 29.
[1488] Heidegger, "Como cuando en día de fiesta", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 71.
[1489] "Es el rasgo 'religioso' (en el sentido que hemos dado a esta palabra) que el pensamiento y el mundo helenísticos en sí mismos tienen lo que motiva la masiva incorporación de elementos de 'cultos' y 'creencias' muy diversas al acervo de la 'cultura' helenística. Incluso el cosmopolitismo del hombre helenístico, que facilita el contacto con esos elementos, es también resultante de la *general inconsistencia de las cosas, esto es, de la general falta de arraigo en ellas*" (Marzoa, "La noción de religión", *Historia de la filosofía (Vol. I)*, 6.6.1, p. 234 (las cursivas son mías)).
[1490] Hölderlin, "Como cuando en día festivo…", *Cánticos*, p. 55.
[1491] Marx y Engels, "Burgueses y proletarios", *Manifiesto comunista*, I, p. 45.
[1492] Hölderlin, "En las fuentes del Danubio", *Cánticos*, p. 75.
[1493] Hölderlin, "Fiesta de la paz (Segundo esbozo en verso)", *Cánticos*, p. 129.

La inmensa mayoría de análisis e interpretaciones de la sentencia de Tales se suelen concentrar en los dos polos opuestos de la oración: "todos" (πάντα) y "dioses" (θεῶν). Por un lado, a pesar de lo rudimentario de la frase, en la primera palabra ya se puede vislumbrar que aquí Tales está inaugurando una forma de pensar la "totalidad" (πάντα), el "ser" (de lo ente) o incluso lo "Uno" (ἕν). Por el otro lado, la última palabra, "dioses" (θεῶν), se presta a toda una serie de reflexiones, sobre si hubo (o cuán tajante fue), el paso del *mythos* al *logos*, y todas las *ruinas* ambivalentes del animismo y el politeísmo que sobrevivieron en este tránsito. Sin embargo, a nosotros ahora nos gustaría concentrarnos en la tercera palabra, intermedia, de la oración: "lleno" (πλήρη), pues guarda una relación fascinante con nuestro tema. Si elegimos *acentuar, subrayar y enfatizar* el sentido de esta tercera palabra por encima de las otras dos (más manidas), el mundo griego se nos aparece entonces, antes que nada y por encima de todo, como un *plenum*: de "lugares", de "esencias", y sí, también, de "dioses". Pero esto último ahora es secundario, en comparación con el sentimiento de *plétora* que ya encontrábamos en la *Sittlichkeit* griega cuando la definíamos como un *todo lleno e inmediato* (de "eticidad"). Este tercer énfasis en lo "pleno" no es una invención ingeniosa nuestra, sino que se hace evidente también en el poema de Schiller. Solo en el mundo *lleno* de dioses de Grecia –asegura él–, de la "plenitud vital (*Lebensfülle*) la creación manaba"[1494]. Lo mismo parece decir Hölderlin en "El Rin", aunque de distinta manera: "los dioses eternos están / llenos (*voll*) de vida en todo momento"[1495]. Por último, la asociación de Greca con la "plenitud" se hace completamente patente en el juego de copas vacías y llenas en Pan y vino: "¿pero, dónde los tronos, dónde los templos, y dónde las copas / de néctar colmadas?"[1496]. La poesía romántica, por tanto, viene a señalar que ese mundo de Tales en el que "todo estaba *lleno* de dioses", o, lo que es lo mismo, ese mundo de "totalidad", "*plenitud*" y "divinidad", se ha *desvanecido*, se ha *esfumado*. Pero nos equivocaríamos si viésemos simplemente a este "vacío" que queda y *resuena* en su lugar como un *ateísmo absoluto*; antes bien, deberíamos verlo en primera instancia como una "divinidad *ya no plena*", como señala Heidegger:

> Que los dioses hayan huido no significa que también la divinidad se ha desvanecido del *Dasein* del hombre, sino que aquí precisamente ella impera, *pero ya no como algo pleno*, sino como algo crepuscular y oscuro, empero poderoso. Quien quiera sustraerse al ámbito de la divinidad, suponiendo que eso sea posible, para aquel no podría haber ni siquiera *dioses muertos*. Quien dice seriamente: "Dios ha muerto" y se juega la vida con Nietzsche, no es un a-teo. Opinan así solamente aquellos que hacen pactos con su Dios y lo tratan *como si fuera un cuchillo. Cuando este se pierde, es que esencialmente se ha ido*. Así pues, se da una situación especial con el ateísmo, pero muchos que están presos en la jaula de una confesión tradicional que nunca los ha trastornado, ya sea porque son muy cómodos o

[1494] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 55.
[1495] Hölderlin, "El Rin", *Cánticos*, p. 105.
[1496] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 21.

> demasiado astutos, son más ateos que los grandes dubitantes. *El deber-renunciar a los antiguos dioses, el soportar esta renuncia es la salvaguarda de su divinidad.* (…) Esta palabra es la suprema y firme resolución, a saber, la *aceptación del abandono* por parte de los antiguos dioses. Por consiguiente, aquí el temple fundamental del duelo sagrado potencia su más íntima superioridad. Por ello, el *duelo* deviene un saber de que el verdadero tomar en serio a los dioses huidos *en tanto huidos* es, en sí, precisamente un persistir junto a los dioses en su divinidad, *como una ya no plena*. El ya-no-querer y el no-implorar no son una caída en una grosera *ausencia* de Dios ni una *vacía desesperación*, tampoco un insolente y astuto conformarse con su *muerte*, sino (…) una inserción y un tenerse puramente en el espacio de un *posible nuevo encuentro con los dioses*[1497]

Heidegger también puede ser coloquial cuando quiere: la sentencia "los dioses han huido", o incluso "Dios ha muerto" (que para el caso, vienen a decir lo mismo) *no es como perder un cuchillo o las llaves de casa*, en el sentido de que cuando estos *"faltan", significa que esencialmente se han ido*. Pero antes de fijarnos definitivamente en qué significa "perder" en este caso, tenemos que saber, como siempre, *qué objeto hemos perdido exactamente*. Habiendo respondido, por tanto, a la primera pregunta en la medida de que por "dioses" no hay que entender tanto un sentido religioso fuerte, como más bien el *lugar*, la *esencia* y lo *sagrado* de todas las cosas, pasemos ahora a la segunda pregunta: ¿por qué se refieren a "los dioses", *en plural*, y no al *único* "Dios" cristiano? ¿No son los dioses politeístas grecolatinos aun más "primitivos" que el monoteísta judeocristiano (como se suele pensar)? No en vano el primero de los "Diez Mandamientos" es lo suficientemente claro al respecto: "No tendrás dioses ajenos delante de mí" (*Éxodo* 20:3). Además, para Schiller en su poema, un hecho está inextricablemente unido con el otro: "para enriquecer a uno entre todos (*Einen zu bereichen unte rallen*) / tuvo que perecer ese mundo de dioses"[1498]. Sin embargo, es mi convicción que esta cuestión se encuentra tratada, mejor que en ningún otro lugar, en el poema de Hölderlin "El Único" (*Der Einzige*). "El Único", claro está, se refiere al Dios monoteísta judeocristiano (*Yahveh*), y a su también *único* Hijo, "Jesús Mesías" (*Yeshu Christos*). La primera estrofa tiene la forma de una pregunta que ya anticipa y revla que *todo el poema va a ser, de hecho, una solo pregunta*[1499], una pregunta que sin duda debió de atormentar a Hölderlin el resto de su vida:

> ¿Qué es
> lo que a las benditas cosas antiguas
> me encadena, y me hace amarlas
> más que a mi patria (*Vaterland*)?[1500]

[1497] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 92, 93-4 (las cursivas son mías).
[1498] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 61.
[1499] Biemel, "Hölderlin: el único", *Convivium*, 13, p. 7.
[1500] Hölderlin, "El Único" (Tercera redacción), *Cánticos*, p. 165.

Lejos de las típicas críticas hegelianas por su "alma bella", aquí podemos ver cuán arriesgada, valiente y radical debió de ser, en el fondo, la decisión de Hölderlin de expresar de buen principio su predilección por Grecia antes que por su "tierra natal" (*Heimat*), Alemania; así como por los dioses griegos, antes que por el *Único* Dios cristiano. Cuando se recuerda que Schelling, Hegel y Hölderlin estudiaron juntos en el *Stift* de Tubinga muchas veces no se repara en el hecho de que se trataba de un *seminario*, y que los tres amigos recibieron una educación *teológica* encaminada a ejercer de *sacerdotes*. Ninguno de los tres acabaría siguiendo este camino marcado, y uno retirándose a las profundidades del Abismo, el otro, al automovimiento de la Idea, y el último, a los dioses de Grecia, rompieron con lo que se esperaba de ellos por distintos puntos. Sin embargo, como sí le gusta subrayar a Nietzsche de vez en cuando, algo de estos "anhelos piadosos" debió de sobrevivir en ellos[1501], y uno solo cabe imaginar que en el caso de Hölderlin debió de producir el más atormentado de los conflictos. En "El Único", Hölderlin se atreve incluso a comparar a Cristo con Heracles y Dionisos –lo cual en la época no podía sino ser considerada la mayor de las *herejías*–, todo para acto seguido sentirse *culpable*: "pero lo sé, que solo es culpa (*Schuld*) mía (…) Nunca doy, como quisiera, con la medida (*Maas*)"[1502]. Y prosigue:

> Oh viejos dioses y todos
> vosotros, valientes hijos de los dioses
> sigo buscando uno (*einen*), aquél
> al que amo, entre vosotros (*Ich liebe unter euch*),
> al último de vuestra estirpe (*letzen eures Geschlechts*),
> al joyel de la casa, que a mí,
> el huésped extranjero (*fremden Gaste*), me ocultáis (*bewahret*).
> ¡Mi Maestro y Señor!
> ¡Preceptor mío!
> ¿Por qué te has mantenido
> Lejos (*ferne*)? Y cuando
> veía en medio, entre los espíritus de los antiguos
> a los héroes y
> a los dioses, ¿por qué quedaste
> ausente (*aus*)? Y ahora colmada (*voll*) está
> de pena el alma mía
> como si vuestros celos hicieran ¡oh celestes!
> Que si yo sirvo a uno
> deba faltarme (*fehlet*) el otro[1503]

[1501] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, p. 40.
[1502] Hölderlin, "El Único" (Primera redacción), *Cánticos*, pp. 155-9.
[1503] Hölderlin, "El Único" (Tercera redacción), *Cánticos*, p. 167.

El hecho de que Hölderlin considere a Cristo, *heréticamente*, como "hermano" de Dionisos y Heracles, no quita que siga teniendo al *Único* en un pedestal privilegiado en tanto que "el último de su estirpe" (*letzen eures Geschlechts*), y "al que (más) ama entre ellos" (*Ich liebe unter euch*)[1504]. Algo parecido intenta hacer en la elegía *Pan y vino*, donde, como su propio nombre indica, intenta conjuntar los misterios del *pan* (Cristo) con los del *vino* (Dionisio): "el pan es el fruto de la tierra, y sin embargo la luz lo bendice, / y del dios del trueno viene la alegría del vino"[1505]. Hölderlin también se refiere al *Único* como un "huésped extranjero" (*fremden Gaste*) pues, en un giro marcionista, Cristo representa al Dios que *no viene de este mundo*, el Dios desconocido, el Dios radicalmente nuevo, un *forastero* de la Creación del Padre[1506]. Sin embargo, lo más importante que tenemos que extraer, y con lo que nos tenemos que quedar de este poema, es con el *juego de suma cero* que se da en el último verso citado: "que si yo sirvo a uno / deba faltarme (*fehlet*) el otro". Este juego de suma cero entre "los dioses de Grecia" y *el Único*, que en este poema de Hölderlin es experimentado de manera *vivencial, personal y torturada*, nos ofrece la puerta de entrada para iluminar mejor a su vez esos enigmáticos versos del poema de Schiller: "todas aquellas flores han caído / ante el terrible azote del norte, / para enriquecer (*bereichern*) a uno entre todos / tuvo que perecer ese mundo de dioses"[1507]. Es decir, que entronizar al Único significa *a la vez y simultáneamente* desvalorizar a "los dioses de Grecia", ese "todo *lleno* de dioses", del que hablaba Tales (y viceversa). De esto es culpable el "Norte", no como una región literal y geográfica, sino como símbolo de aquello a lo que Hölderlin le gusta referirse como la "claridad de la exposición", y que para él se opone al "fuego del cielo", que representa, en cambio, a Grecia[1508]. "Sopla el Nordeste / el preferido entre los vientos"[1509]. Pero sin duda la palabra más importante de los versos de Schiller es "enriquecer" (*bereichern*), la cual se opone, obviamente, a "empobrecer", es decir, a *vaciar*. Entonces la frase podría leer: para *enriquecer* al Único, hubo que *vaciar* ese mundo *lleno* de dioses. Como tendremos la oportunidad de comprobar en sobradas ocasiones a lo largo de esta tesis, la palabra "alienación" tiene un fascinante *doble sentido*, uno de los cuales es *vaciar*, y el otro, "externalizar".

> Un término como *Entäusserung*, por ejemplo, contiene, aparte del significado físico más inmediato de salir al exterior, también todo un sedimento teológico (paulino y luterano) que en Hegel es

[1504] De forma parecida también parece expresarse en otro lugar: "¡Pues mira! Es el atardecer del tiempo, la hora / en que los caminantes se dirigen hacia el lugar de descanso. Pronto se aposenta / Un Dios tras otro. Pero para que / tampoco su preferido (*geliebestes*), del que todos dependen, falte (*fehle*), / Y Uno (*Eines*) todo ser en ti ellos todos, y estén todos los mortales a los que hasta ahora conocemos" (Hölderlin, "Fiesta de la paz (Esbozo en prosa)", *Cánticos*, p. 119).
[1505] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 27.
[1506] En las comunidades marcionistas, a Cristo se lo llamaba "el Extranjero" o "el dios extranjero" (Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, p. 80).
[1507] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 61.
[1508] Heidegger, "Memoria", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 96-7.
[1509] Hölderlin, "Recuerdo", *Cánticos*, p. 225.

> importantísimo, y a la vez, el sentido jurídico y económico que percibían principalmente Marx y Lukács. El primer sentido obliga a traducirlo como 'exteriorización', el segundo sugiere algo así como 'despojamiento', o incluso un 'desprendimiento', cuando no un 'vaciamiento'; el tercero corresponde a 'alienación'. Cada vez se juegan los tres, y hay siempre uno dominante[1510].

"Alienación" (*Entäusserung*), definida de este modo, significa simultáneamente "vaciar" y "externalizar" (en el sentido de *Entfremdung*). Si imaginamos por un momento el trabajo que tiene lugar en una mina, nos daremos rápidamente cuenta de que el momento de *perforar, horadar, excavar y extraer* la piedra está inextricablemente unido al de *apilarla* en una carretilla para llevarla a otro lugar (para construir, por ejemplo, una *iglesia*). Por tanto, cuando Feuerbach decide reapropiarse del concepto hegeliano de "alienación" y aplicarlo materialistamente a la "historia de la religión", algo que no se suele comprender de *La esencia del cristianismo* es que este *proceso* no ocurre de golpe y porrazo. No es tan sencillo como que, un buen día, nos levantamos y: "cuanto más *vacía* es la vida, tanto más *lleno* y más *completo* es Dios. El *vaciamiento* del mundo real y el *enriquecimiento* de la divinidad es un solo y mismo acto. Sólo el hombre *pobre* tiene un Dios *rico*"[1511]. Antes bien, este "vaciamiento" *alienado* se trata de un proceso *largo, lento, progresivo y gradual*, y que consta de *fases*. Principalmente, tres: el animismo, el politeísmo y el monoteísmo. Así, lo que primero se "enajena" (*vacía*) es la "esencia" de *esta* cosa *en particular* (p. ej. el Sol), que pasa a ser *externalizada* en un dios *in concreto* (Apolo). Y solo después, como último eslabón, se puede encumbrar a un *Único* dios, como resultado del "vaciamiento" (*Entäusserung*) y "externalización" (*Entfremdung*) de las propiedades de todas las cosas/dioses. Recordemos estos versos de Schiller:

> Donde ahora sólo –dicen nuestros sabios–,
> de fuego una bola de fuego inanimada gira,
> entonces su carro de oro guiaba,
> Helio con serena majestad.
> Poblaban (*füllten*) oréades estas alturas,
> Moraba en el árbol aquél una dríade
> de urnas de náyades siempre hechiceras
> brotaba del río la plateada espuma[1512].

Ahora se puede ver porqué los románticos preferían "los *dioses* (*en plural*) de Grecia" al *Único* Dios judeocristiano, y querían "regresar" o "volver" allí. Porque en la personalidad y forma

---

[1510] Gómez Ramos, "Presentación". En: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 36.
[1511] "Dios surge del sentimiento de una *carencia*; lo que el hombre *echa de menos* –bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente– esto es Dios. Por eso necesita el inconsolable sentimiento de *vaciedad* y *soledad*, un Dios en el qué halla una comunidad, una unión de seres que se amen íntimamente" (Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 123).
[1512] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 55.

de ser de Dioniso uno aun puede degustar el sabor del vino, en el carácter de Atenea aun brilla la inteligencia, Afrodita es tan bella como el azul del mar, el rayo de Zeus remite indiscutiblemente al "orden", la dorada cuadriga de Apolo se parece al Sol… El tridente de Poseidón, el arco de Artemisa, el martillo de Hefesto, los pies alados de Hermes… Todos los dioses griegos aun tienen la *huella* de la "esencia" de la cosa (*particular*) a la que remiten. Como señala el propio Shiller: "todo a la mirada iniciada mostraba, / todo, la huella de un dios (*Gottes Spur*)"[1513]. El mundo de los griegos estaba, por tanto, *animado y encantado* por una *plétora* de dioses. Sin embargo, al "despojar" (*Entäusserung*) todo este *plenum* "para enriquecer (*bereichern*) a uno entre todos" –un Único donde se *externalizarán* todas las propiedades antaño atribuidas a las cosas mismas: infinitamente omnipotente, infinitamente benévolo, etc.; y que es, por esta razón, *irrepresentable*– este mundo *se vaciará de contenido*. Ahora estamos en disposición de entender por qué Schiller sentencia al final, en la frase que más nos interesa explicar: "Y, ¡ay!, vacíos resuenan" (*Ach, sie wiederhallen leer!*)[1514]. Pues, como señala acertadamente Marzoa, *el Único* Dios judeocristiano (en nuestros términos, *vacío*) ya significa que *los dioses han huido*:

> *El que la inconsistencia no sea ya la pérdida de una verdadera consistencia como el substraerse propio de esta, sino que sea una especie de principio general y situación dada, eso, situación helenística, es significado por la (tendencia a la) remisión a un Dios único. 'Dios' significa que los dioses han huido*. Y el carácter de correlato transcendente a la inconsistencia general de todo lo finito y determinado, de las cosas en general, hace que ese Dios único tienda a ser pensado como infinito. Se está produciendo el viraje que estriba en que ahora lo 'infinito' sea lo afirmado, lo que se supone consistente, y lo finito en cambio lo inconsistente, mientras *que en Grecia 'infinito' quería decir algo así como 'no ente'* y 'finito' algo así como 'ente', porque el ser era el límite. Si la mencionada 'salvación' ha de residir, pues, en la remisión a algo 'otro' frente a la *inconsistencia de 'esto'*, entonces habrá de residir en algo distinto y especial, diferenciado de lo profano. *Los dioses ya no están; 'Dios' significa, como hemos dicho, la ausencia de lo divino en general. Que lo divino está ausente* quiere decir que solo se puede hacer alusión a ello mediante operaciones específicas, distintas de la vida laica: acciones *ad hoc* (esto es, culto), de las que forman parte creencias, una comunidad también *ad hoc*, etc.[1515]

Habiendo respondido a la segunda pregunta que nos habíamos planteado de buen principio, pasemos ahora a la tercera y última: ¿por qué este *eco vacío*, este "vacío" *que retumba*, es experimentado como un *abandono* (*pasivo*)? ¿Por qué no *somos nosotros lo que dejamos de creer en los dioses, activamente* (como uno podría pensar, intuitivamente, a partir de la teoría de la "des-alienación" que hemos expuesto a partir de Hegel y Feuerbach), sino que *son ellos*, por el contrario, los que *huyen de nosotros*? Estamos, sin lugar a duda, frente a la más peliaguda, compleja, enigmática y extraña de

[1513] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 55.
[1514] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 61.
[1515] Marzoa, "La noción de religión", *Historia de la filosofía (Vol. I)*, 6.6.1, p. 234 (las cursivas son mías). Le debo este certero pasaje a Christian Ferreiro.

todas las preguntas, y por esto ahora debemos extremar la precaución hermenéutica. Demos un "paso atrás" (*schritt zurück*), y retirémonos a una experiencia fenomenológica y originaria, fácticamente vivida, de la "huida". ¿Por qué "huyen" los dioses? ¿Y por qué "huir" es la palabra predilecta elegida para designar nuestra relación actual con los dioses? ¿Qué sucede en una "huida"? Claramente –empezando por lo más fácil y sencillo de analizar–, si los dioses deciden *huir*, es porque *no les gusta lo que ven*. Pero es solo cuando han "huido" que podemos darnos cuenta realmente de cuán *afortunados* fuimos de que se pasearan entre nosotros, aunque tan solo fuera por un breve instante. Lo señala el propio Hölderlin en uno de los esbozos a "Fiesta de la paz": "pero es mucho lo que de lo divino / hemos recibido (…) / De los celestes ha dado nombre a muchos / desde que somos una conversación / y escucharnos podemos unos a otros"[1516]. El mundo *animado y encantado* de los griegos fue un "don" o un "regalo" que solo cuando lo hemos *perdido* podemos llegar a apreciarlo realmente: "las moradas de los hombres roza / un dios, un instante tan sólo, / y ellos no lo saben, pero mucho tiempo después / siguen recordándolo y pregunta quién fue. / Pero hasta que no acaba una época, no lo conocen"[1517]. Y aun pone Hölderlin la misma idea mucho mejor, de manera más sucinta y acabada, en la versión final: "pero la gratitud (*Dank*) / nunca sigue de inmediato el don divino (*gottgegeben Geschenke*); / captarlo exige profundo examen"[1518]. Ahora bien, cuando los seres humanos "huimos", lo hacemos por *miedo* a una *amenaza*. Sin embargo, los dioses son *inmortales* y, como tal, no experimentan ni *daño* ni *temor*. Por tanto, ¿cómo hay que entender su "huida", si no es posible que lo hagan *despavoridos*? Estirando el hilo de que "somos una *conversación*", citado un poco más arriba, Hölderlin prosigue la reflexión en "Rousseau", añadiendo que: "es por *signos* (*Winke*) / que desde siempre los dioses nos han hablado" [1519]. Y Heidegger corre a *ontologizarlo*: "Los dioses hacen señas simplemente en tanto que ellos *son*"[1520]. Por cierto, estos "signos" señalan hacia atrás para saltar hacia delante: "de allí viene y señala hacia atrás el dios venidero"[1521]. Esto quiere decir que, aunque pueda parecer paradójico, *todo y cualquier acto* de los dioses tiene que ser *interpretado* como un *signo*, incluso su *in-actividad, silencio y ausencia.* De esta manera, incluso la "huida de los dioses" solo cabe ser interpretada como un *signo (de desaprobación,* en este caso).

Así pues, La "huida de los dioses" no tiene tanto que ver *con ellos* –con que ya no se hagan necesarios para explicar el mundo, como suele creer la ciencia, etc.–, sino *con nosotros* y, sobre todo, con nuestra *relación* con ellos, el mundo y la "esencia" de las cosas. Si esos dioses fueran cristianos

[1516] Hölderlin, "Fiesta de la paz (Segundo esbozo en verso)", *Cánticos*, pp. 131-5.
[1517] Hölderlin, "Fiesta de la paz (Primer esbozo en verso)", *Cánticos*, p. 125.
[1518] Hölderlin, "Fiesta de la paz", *Cánticos*, pp. 141.
[1519] Hölderlin, "Rousseau", *Poesía completa*, p. 242.
[1520] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 43.
[1521] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 21.

ese *signo de desaprobación* sería entendido como una *culpa*: *nos culparían* por el curso que ha seguido el mundo. Sin embargo, los griegos son anteriores y no entienden este sentimiento de "culpa" cristiano, así que solo cabe que su desaprobación sea simplemente: *porque no estamos preparados*. Más que "huir", *se retiran*, *se apartan*, hasta que estemos *preparados* para que podamos "volver" a apreciarlos. Si se quedaran, se desataría la mayor guerra que la humanidad haya visto entre, por un lado, "los dioses de Grecia", y, por el otro, *el Único* (ya fuera este el Dios cristiano, o sus formas más secularizadas: la ciencia, la mercancía, etc.). Pero los dioses no nos quieren ningún mal, al contrario, solo nos desean que nos vaya bien[1522]. Así que simplemente *se alejan esperando activamente que así se abra un espacio para que podamos volver a apreciarlos y acogerlos*. Heidegger no podría ser más claro al respecto: "¿qué dice la poesía de Hölderlin? Su palabra es lo sagrado. Dicha palabra dice acerca de la huida de los dioses. Dice que los dioses huidos tratan de preservarnos. Hasta que estemos dispuestos y seamos capaces de habitar en la proximidad a ellos"[1523]. Se trata de una *distancia productiva*, no tiene lugar para romper el vínculo que nos ata a los dioses; sino todo lo contrario, para *protegerlo*, cuando simplemente no se dan las *condiciones* para poder gozarlo. En este preciso instante, hay un "vuelco interno del abandono hacia un expectar"[1524], como señala Heidegger. En realidad, todo el proyecto de Hölderlin es una reflexión sobre el *tiempo*: no solo sobre la "huida de los dioses" (antiguos), sino sobre la *espera, anticipación y pre-paración para la llegada del venidero*. Como tal, Hölderlin dibuja una temporalidad distinta de la *corriente*: "largo es el tiempo (*Lang ist die Zeit*), / sin embargo acontece (*ereignet*) / lo verdadero (*das Wahre*)"[1525]. ¿Parece que todo encaja, no? No se puede negar la enorme potencia y brillantez de este relato. Sin embargo, tal y como preguntamos irónicamente antes sobre el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* griega, este "esquema-narración romántico-cristiano" de la "plenitud-huida-venida" *hace aguas por todos los costados*[1526]. Cojamos ahora nuestro *punzón, y agujereémoslo, llenándolo de "faltas"*. Parafraseando a Marx,

---

[1522] El hecho que "los dioses de Grecia" no fueran ni airados ni vengativos no quita que no tuvieran mucha más facilidad (en comparación con el judeocristiano) a la hora de aceptar la verdad, esto es: que la única razón por la que existimos, los seres humanos, la sola *raison d'être* por la que fuimos creados, fue para ser un *divertimento* para los dioses. Esta compleja reflexión ya se encuentra desarrollada, de manera poética, por parte de Hölderlin en "El Rin": "Pero tienen bastante con su propia / inmortalidad los dioses, y si de algo / precisaran los celestes / sería de héroes y hombres / otros seres mortales. Pues ya que / los bienaventurados nada sienten por sí mismos, / es preciso, si decir tal cosa está permitido, que, participando en nombre / de los dioses, sea otro quien sienta, / y a éste necesitan; pero es sentencia suya / que él mismo su propia casa / destruya y que a lo que más ame / como a enemigo injurie y que a pdre e hijo / entierre bajo los escombros / si alguien quiere ser como ellos y no / tolerar la desigualdad, el muy iluso" (*Cánticos*, p. 99).

[1523] Heidegger, "Palabras preliminares a la lectura de poemas de Hölderlin", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 219.

[1524] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 98.

[1525] Hölderlin, "Mnemosine" (Esbozo), *Cánticos*, pp. 243.

[1526] "La consabida estructura ternaria: el inicio saturniano (la edad feliz de la inocencia); la caída en la era de Zeus-Júpiter y, en fin, el retorno de los dioses. Algo fácilmente equiparable con el origen y destino de la creación judeocristiana: paraíso y estado prenatural, caída en las tinieblas de este mundo, y retorno apocalíptico a un nuevo cielo y una nueva tierra, gracias a la Segunda Venida del Salvador" (Duque, "Una propuesta de interpretación". En: Hölderlin, *Pan y vino*, p. 51).

uno podría decir que los filósofos han interpretado de diversos modos el verso de que "los dioses han huido"; pero de lo que se trata es de *lacanizarlo*.

g) "Los dioses (*ya siempre*) han huido": lacanizando a Hölderlin

> Sin lo que tiene de permanente el permanecer cerca del origen solo le queda la nada del vacío. Este vacío ya solo se ocupa de instaurar el olvido de la última verdad: la de que incluso la nada no puede presentarse sin el ser.
>
> Heidegger, "Memoria"[1527]

El "esquema-narración" romántico, por parte de Schiller y Hölderlin, de "dioses-Único-huida-venidero" nos permite entender bajo una nueva luz *qué hemos perdido exactamente en el objeto perdido* (a saber, en la *Sittlichkeit* griega). Esto quiere decir, por fin: poder pasar el *duelo* y *enterrar la muerte* de Grecia de una vez por todas, sin quedarnos *melancólicamente* estancados ahí, y *retenerla analmente* –como interpretaría el psicoanálisis. Si la Antigüedad ahora se nos muestra como una época donde "todo estaba lleno de dioses" (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι), con Tales de Mileto –donde cada cosa estaba en su lugar, tenía su "esencia" y era "sagrada"–, la Modernidad ahora se nos aparece como una "edad *vacía* de dioses"[1528], tal y como lo sintetiza Heidegger. Esto nos permite a su vez delimitar mucho mejor nuestro tema, y ver en qué sentido nuestra época *está vacía*, representa un "vacío", o *es*, literalmente, *un vacío* –tanto desde el punto de vista de la forma como del contenido. Por un lado, ¿dónde se puede encontrar el "vacío" en la *forma* de la poesía de Hölderlin? De Azúa lista como una de las propiedades características de este pionero de la "lírica experimental moderna" lo siguiente: "frecuente uso de hiatos, *vacíos*, silencios, interrupciones y rupturas, como figuras de exilio, pérdida y negación"[1529]. Por esto, por ejemplo, Adorno puede relacionar en "Parataxis", y aunque no lo parezca a primera vista, al genio suabo con "aquel proceso que desemboca en las frases protocolarias de Beckett *vacías* de sentido"[1530] –con las cuales nos volveremos a encontrar en el *ex cursus* sobre arte moderno hacia el final de esta tesis. De forma aun más absolutamente fascinante, Agamben, como veremos en el próximo capítulo sobre la mística medieval cristiana en IV.3.e, ligará el nacimiento de la rima moderna con el legado mesiánico de San Pablo. Lo cual implica, por otra parte, que: "cuando Holderlin, en los umbrales del nuevo siglo, elabore su doctrina del ocaso de los dioses –y en particular del último dios, el Cristo–, entonces, en el punto

[1527] Heidegger, "Memoria", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 165.
[1528] Heidegger, "El poema", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 204.
[1529] Azúa, "A propósito de banderas. El intérprete de Hólderlin como traductor", *Lecturas compulsivas. Una invitación*, p. 160.
[1530] Adorno, "Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin", *Notas sobre literatura*, p. 460.

en el que asume esta nueva *ateología* la forma métrica de su lírica se descompone hasta perder en los últimos himnos toda identidad reconocible. El ocaso de los dioses forma un todo compacto con la desaparición de la forma métrica cerrada; la *ateología* se hace inmediatamente *aprosodia*"[1531].

Por el otro lado, desde el punto de vista del contenido, este "vacío" ahora hay que entenderlo más detenidamente como una *falta*, no solo de una "eticidad" conjunta y compartida (la *Sittlichkeit* griega), sino más fundamentalmente de "los dioses de Grecia". Como señala Hölderlin "En las fuentes del Danubio", esto es lo que da a nuestra época un profundo sentimiento de *orfandad* y *errancia*: "es cierto que andamos casi como los huérfanos (*Waisen*); / Todo es como entonces; sólo aquellos cuidados nos faltan (*nicht wieder*)"[1532]. Hölderlin delinea aun más esta falta o carencia *ontológica* de destino del *Dasein* humano en "El Rin: "pero incomprensible es / ante el destino el deseo. / Y los más ciegos son / de los dioses los hijos. Pues el hombre conoce / su morada, y la bestia / dónde ha de construirla, pero a ellos / se les dio la carencia (*Fehl*), en su alma inexperta, / de no saber a dónde ir"[1533]. Uno podría añadir, con Rubén Darío, que "no sabemos de dónde venimos, ni hacia dónde vamos"[1534]. ¿Cómo entender esta "falta" o "carencia" (*Fehl*) de nuestra época, delineada por Hölderlin? Como siempre en esta tesis, el primer gesto que hay que acometer es dejar de ver a este "vacío" como algo meramente *negativo*, sino como algo *positivo y productivo*. Heidegger nos ofrece una primera pista a este respecto:

> Pero la falta aquí no es un mero defecto, una mácula, ni una imperfección. (…) En cualquier caso, la 'falta' aquí es lo que ayuda del dios, e incluso, ha de auxiliar. Desde esta doble determinación es ya evidente que la falta no significa una carencia ni una mera imperfección. (…) El no-faltar, el quedarse-cerca del dios es constancia [del dios]; ahora, es la 'falta de dios' lo que ha de ayudar. (…) En Hölderlin la 'falta' no significa tanto un faltar en el sentido de estar ausente, sino que significa, como lo dice inequívocamente en 'El Rin': el no-poder-encontrar. (…) La falta es, para los semidioses, algo divino, no un error en el que ellos incurren, sino la dote de su origen, es decir, la falta de dios. (…) 'Falta' no significa aquí 'defecto' en el sentido de la ausencia, tampoco significa un 'error' en el sentido de una simple carencia y mácula. Falta mienta un faltar (*Ver-fehlen*). En este hay un querer-acertar, y con ello, la vinculación anticipadora con la meta dada. Pero este faltar no es un no-alcanzar en el sentido de no-arribar, de quedar rezagado de la meta, sino que es el faltar en el sentido de lo excedente (*Über-schießen*), sobre-presión (*Über-Drang*), y ciertamente no una sola

---

[1531] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 89.

[1532] Hölderlin, "En las fuentes del Danubio", *Cánticos*, p. 77. Nos vamos a concentrar, por cierto, en los *Cánticos*, pues allí Hölderlin es consciente de estar haciendo ya "otra cosa… ya que el contenido concierne a la patria o a la época". Por un lado, en términos de contenido, está muy marcado por el "espíritu conciliador" que ha traído consigo la Paz de Lunéville de 1801. Por el otro lado de la forma, , un cántico "era una composición para ser cantada coralmente en honor de un dios en solemnidades religiosas, a menudo con fines propiciatorios". En los *Cánticos*, Hölderlin se separa definitivamente de su "inevitable dependencia" hacia Schiller en pos del lírico de Boecia, Píndaro. De él coge la estructura paratáctica, de la cual tanto hablará Adorno, que "tiene por misión crear una atmósfera de solemnidad, enfática seriedad y entusiasmo visionario". También encontraremos aquí "señales" oraculares de cariz heraclíeto" Véase: Ferrer (ed.), "Un coro somos". En: Hölderlin, *Cánticos*, pp. 10-1, 16-20.

[1533] Hölderlin, "El Rin", *Cánticos*, p. 93.

[1534] Darío, "Lo fatal", *Cantos de vida y esperanza*, XLI, p. 77.

> vez, sino como conducta. La falta –el faltar– sobreviene a los semidioses desde la exuberancia (*Über-fülle*) y la sobre-medida (*Über-Maß*) que proviene de los dioses. Por tanto, la falta puede ser nombrada: falta del dios, el faltar excedente debido a la sobremedida de la determinación transferida desde los dioses[1535]

En resumen: no hay que entender la "falta" (*Fehl*) de dioses como algo meramente *negativo*, sino como un "no-poder-encontrar" *positivo y productivo* que, en este preciso sentido, *espera y se prepara* para lo "excesivo" (*Über-fülle*) de los dioses. De esta manera se pelea Heidegger con la interpretación básica de von Hellingrath –el primer descubridor y editor de los poemas de la supuesta "locura" de Hölderlin, entre 1913 y 1916–, quien entiende la "falta" (de dioses), *metafísicamente*, como una simple "ausencia", "carencia", "defecto" o "falla". La simpleza y el reduccionismo de esta interpretación se puede ver en las otras ocasiones en que la "falta" (*Fehl*) –de dioses– aparece en la poesía de Hölderlin. Así, por ejemplo, en el primer esbozo de "El Único": "pero quiero enmendar / mi falta (*Fehl*) en breve / si aun otros canto"[1536]. Por el contrario, el carácter *auxiliar* de la "falta" se puede ver claramente en "Vocación del poeta": "hasta el momento en que la falta (*Fehl*) de Dios lo ayude"[1537]. Más aun, en "El adiós": "pero el mundo inventa otra falta (*Fehl*)"[1538]. También en *Pan y vino*: "porque él permanece y hasta la huella de los dioses huidos / trae aquí abajo para los faltos de dioses (*Götterlosen*), entre tinieblas"[1539]. Y es que la dificultad de *invocar* no yace simplemente en que los dioses mismos falten, sino que incluso, como se dice en "Retorno al país": "a veces solo podemos callar, los nombres sagrados faltan (*fehlen heilige Namen*)"[1540]. Como señala Heidegger a propósito de la serie de saludos que se dan en este último poema, aunque estemos hablando todo el rato de una "huida", de lo que se trata no es de entenderla como una *lejanía*, sino al contrario, como una *cercanía*[1541]. Aunque pueda parecer contraintuitivo y angustioso, de lo que se trata es de *permanecer cerca de esta "falta" (de dioses)* –y no sucumbir a la tentación de descartarla violentamente–, para ver si *en esta permanencia puede suceder otra cosa que nos lleve a otro lugar* (esto es, a la llegada del dios venidero). Es aquí donde ya nos puede

---

[1535] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, pp. 186-8, 204-6.
[1536] Hölderlin, "El Único (Primera redacción)", *Cánticos*, p. 159.
[1537] Hölderlin, "Vocación del poeta", *Poesía completa*, p. 257.
[1538] Hölderlin, "El adiós", *Poesía completa*, p. 183.
[1539] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 29.
[1540] Hölderlin, "Retorno al país, a los míos", *Poesía completa*, p. 301.
[1541] "La 'falta' del dios es el motivo para la falta de 'nombres sagrados'. Como, sin embargo, y precisamente por estar preservado, el hallazgo se encuentra al mismo tiempo cercano, el dios que falta saluda en el acercarse a los celestiales. Y por eso la 'falta de dios' no es ninguna carencia. Y por eso los paisanos de Hölderlin no deben tratar de recurrir a la astucia para hacerse ellos mismos un dios, deshaciéndose violentamente de la supuesta carencia. Pero tampoco deben acomodarse a invocar ya solamente a un dios acostumbrado. Por este camino ciertamente que se dejaría de notar la presencia de la falta. Pero sin la cercanía determinada por la falta, y por eso mismo preservadora, el hallazgo no podría no podría estar cerca del modo que lo está. Por eso, para el cuidado del poeta solo vale esto: permanecer cerca de la falta del dios sin temor a la apariencia de ausencia de dios y persistir en esta dispuesta cercanía a la falta durante tanto tiempo como sea necesario, hasta que desde la cercanía al dios que falta se nos confíe la palabra inicial que nombra al Alto" (Heidegger, "Regreso al hogar", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 32).

servir de ayuda traer a colación uno de los conceptos que descubriremos en el siguiente capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana", y que es el oxímoron "Lejoscerca", acuñado por primera vez por Porete, parece que basándose en el "muy lejos y a la mano" (*Verre-Bi*) de Hadewijch, y que no por casualidad es descrito como un "relámpago" –tal y como le hubiera gustado al propio Hölderlin– "cuando el alma es llevada a la *nada*"[1542]. En sus *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Heidegger también es consciente de que ni la *abrasante cercanía*, ni la *gélida distancia* funcionarán aquí[1543]. Como siempre, en este caso también la compleja relación entre *cercanía* y *lejanía* depende de qué concepción se tenga de la "ausencia" (*Abwesenheit*) –de los dioses–:

> Los antiguos dioses, en tanto huidos, están precisamente en el no-permitido-ya-invocar, no como ahí presentes, sino en el *Dasein* renunciante como los que han sido, es decir, que *aun esencian*. *Ausentes, ellos esencian precisamente en la ausencia de lo sido*. Lo sido y su carácter de sido (*Gewesenheit*) es algo fundamentalmente distinto a lo pasado y su carácter de pasado (*Vergangenheit*). (…) Lo pasado está irremediablemente concluido, irrecuperable, yace fijo en el carácter de pasado, el cual, como dice certeramente el lenguaje, es un espacio de tiempo que, al igual que un trastero, acumula en sí todo lo transcurrido, lo que se fue. *Aun cuando un pasado pudiera presentarse otra vez con todos sus detalles y circunstancias, nunca sería el mismo, pues aquella posición del tiempo, aquel ahora previo desde el cual lo que está pasando ha zozobrado en el carácter de pasado llevándoselo consigo, está irrecuperablemente ido*. Lo pasado yace ante el portal del presente, y jamás puede volver a entrar por él. *Pero lo sido es lo que aun esencia*, lo que nosotros mismos somos en cierto modo cuando, trayéndolo ante nosotros, custodiándolo y portando hacia adelante o incluso queriendo rechazarlo u olvidarlo, lo dejamos estar dentro, en nuestro *Dasein*. Las *sombras* de aquellos que han sido nos visitan nuevamente, vienen hacia nosotros, son *por-venir*. Inversamente, sin embargo, en el soportar de la opresión, en la presión de los que se apremian, no experimentamos algo totalmente distinto, sino la divinidad y aquello para lo cual, en otras épocas, en preludio de un tiempo más rudo se preparó la tierra. En este imperar-hacia-delante de lo sido hacia el futuro, que inaugura retrospectivamente lo que temprano ya se prepara como tal, impera aun lo por-venir y lo que-aun-esencia (futuro y carácter de sido): el tiempo originario[1544].

Es aquí que, mediante esta redefinición y resignificación de la "ausencia" (*Abwesenheit*), ahora alcanzamos una mayor claridad sobre en qué sentido la "falta" (*Fehl*) –de los dioses– es *positiva y productiva*. Y es que *los dioses "esencian" en tanto que ausentes*. Aquí se puede ver cómo aparece, y Heidegger ya está pensando "esenciar", el concepto que será central en su obra más importante después de *Ser y tiempo*, los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* –1936/8, mientras que el curso sobre la poesía de Hölderlin data del semestre de invierno de 1934-5. Más allá de la "metafísica de la presencia", allí se dice que: "el no ser se esencia en la inesencia, el ser (*Seyn*) se esencia como noedor. (…) Esenciándose como noedor posibilita y a la vez fuerza otredad"[1545]. Es decir que, lejos de representar una "pura nada", la *falta, ausencia o huida* de los dioses también *da, crea, produce* –o como

[1542] Critchley, *The Faith of the Faithless,* p. 124..
[1543] Heidegger, "El poema", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 206-12.
[1544] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, pp. 102-3 (las cursivas son mías).
[1545] Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, pp. 219-20.

queramos llamar a "esenciar"– algo, y no cualquier cosa, sino "el más oculto obsequio, lo anonadador en el ser (*Seyn*) mismo"[1546]. Como lo reformula Duque en su "Introducción" a *Pan y vino*: "los dioses están fuera del tiempo: del tiempo de la vida cotidiana; pero hace tiempo que ellos hacen tiempo, que espacian para nosotros añoranza y esperanza"[1547]. Como criticábamos antes al huracán del Devenir que todo lo engulle en la *Aufhebung* de Hegel, aquí también con lo "sido" (*Gewesenheit*) Heidegger quiere *tapar y pasar por alto* el carácter "irrevocablemente ido" del "pasado" (*Vergangenheit*) –que por lo menos aquí sí se reconoce en esta distinción. ¿Cuál es, entonces, en este caso, el "oculto obsequio" que depara el *esenciar* de la "ausencia" de los dioses? Se trata de las "sombras del por-venir", dice Heidegger, y que es imposible no coaligar con los *Espectros de Marx*, de Derrida. En este sentido, puede rematar Heidegger la visión sencilla y corriente de Hölderlin como un melancólico que simplemente *retiene analmente* la "falta" de dioses, sin acabar nunca de *dejarlos marchar*. Algo distinto está en juego, también *positivo*:

> ¿Persistiremos en seguir opinando que Hölderlin se quedó atrapado en una *vacía* y exagerada autocontemplación explicable por la falta de *plenitud* del mundo? (…) La esencia de la poesía pertenece a un tiempo determinado. (…) Es el tiempo de los dioses huidos y del dios venidero. Es el tiempo de *penuria, porque se encuentra en una doble carencia y negación; en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del dios venidero*. (…) El tiempo es de penuria y por eso especialmente rico su poeta, tan rico, que muchas veces cuando rememora a los que ya han sido aguarda tenazmente al que ha de venir ya solo querría quedarse paralizado y dormir en ese aparente vacío. Pero se mantiene firmemente en la nada de esa noche[1548]

No parece darse cuenta aquí Heidegger –o quizás lo hace inadvertidamente– cómo su interpretación de Hölderlin replica la "analítica existencial" del *Dasein* en *Ser y tiempo*. Como ha mostrado Critchley en un artículo con especial claridad, el *Dasein* de *Ser y tiempo* es un tipo particular de "ente" atrapado *entre* dos "nadas": la nada del *ya-no del nacimiento*, y la nada del *aun-no del ser-para-la-muerte*[1549]. *Nosotros somos ese "entre"* el "arrojo" (*Geworfenheit*) y el "proyecto" (*Entwurf*), esa "doble carencia y negación", ese *vacío en medio*, esa *penuria*, que replica a su vez la ambivalencia de la temporalidad histórica de Hölderlin *entre los dioses huidos y el que vendrá*. En un breve escrito, justamente, sobre *La pobreza*, Heidegger desarrolla aun más esta condición existencial de penuria que caracteriza la época actual, a partir, precisamente, de un *dictum* de Hölderlin: "entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para ser ricos"[1550]. Y Heidegger

---

[1546] Ibid. p. 219.
[1547] Duque, "Prólogo". En: Hölderlin, *Pan y vino*, p. 13.
[1548] Heidegger, "Hölderlin y la esencia de la poesía", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 52.
[1549] Critchley, "The null basis-being of a nullity, or between two nothings: Heidegger's uncanniness". En: Dahlstrom, (ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, pp. 69-78.
[1550] Citado en: Heidegger, *La pobreza*, p. 93.

desarrolla una definición de "pobreza" que explique esta sentencia: "ser pobre quiere decir: no carecer de nada, salvo de lo necesario; no carecer de nada más que de lo libre-Liberante"[1551]. Y, aunque podría parecer que, con esta definición, Heidegger nunca ha experimentado la verdadera pobreza en sus propias carnes, ni ha visto un pobre en toda su vida, lo único que intenta es dotar de una lógica interna que haga posible esa trasmutación del agua en vino que Hölderlin promete: "y para qué poetas en tiempo indigente?"[1552]. Y así lo consigue, pues, al igual que cuando el cínico o el estoico renuncian a su *dependencia* del lujo y la opulencia, se hacen absolutamente *in-dependientes* (*libres*), así también la "máxima pobreza" (*altissima paupertas*) se convierte en una "máxima riqueza". Como señalan Ferrer en su "Introducción" a los *Cánticos*, la "alternancia cíclica de períodos de indigencia con otros de plenitud, pasa a ser lineal y teleológica"[1553].

De esta manera, ya podemos empezar a entrever que una de las principales razones por las que Heidegger debió de elegir a Hölderlin como interlocutor privilegiado es porque este no piensa *metafísicamente* en: *por un lado*, los "dioses" y, *por el otro*, su "falta"; *por un lado*, los celestiales inmortales y, *por el otro*, los mortales terrenales; *por un lado*, la "presencia" y, *por el otro*, la "ausencia". Por el contrario, como ya hemos ido viendo, Hölderlin *piensa justamente este "entre"*, su poesía *es* este "entre": *un espacio-tiempo ambivalente "entre" la huida y la llegada*. Esto se puede ver palmariamente en cuatro ejemplos, que vamos a pasar a reseñar ahora aunque tan solo sea sumariamente: el paso del día a la noche, el tránsito de la tristeza a la alegría, la "fiesta nupcial" entre los dioses y los hombres, los ríos Rin y Danubio (semidioses), y el estatuto ambiguo de Dionisio. Sobre el primero, solemos pensar en el "día" como lo *pleno y positivo*, y en la "noche", por el contrario, como su *falta y ausencia*. Sin embargo, fascinantemente Hölderlin, según Heidegger, alterna el orden de los factores, y es la noche la que *tiene primacía y antecede* al día[1554]. En tanto en cuanto la noche representa la "época *vacía* de dioses", esta contiene en sí misma la *indecisión que guarda los antiguos y prepara la llegada del venidero*. El día, por tanto, es *el exceso, la plenitud exuberante, que duerme durante la noche*.

De forma análoga opera el tránsito de la tristeza a la alegría, otro ejemplo más de los casos de transmutación del agua en vino dentro de la poesía de Hölderlin. Parecido a la crítica que recordábamos de Bataille y Derrida a Hegel, Hölderlin no quiere *correr a tapar y pasar por el alto* el

---

[1551] Ibid. p. 111.
[1552] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 27.
[1553] Ferrer (ed.), "Un coro somos". En: Hölderlin, *Cánticos*, p. 24.
[1554] "En otras ocasiones solemos emplear la secuencia día y noche. Evocamos primero el día como si fuera lo 'positivo'. Y dejamos que le siga la noche por ser su desaparición. De modo que la noche es una ausencia de día. Pero para Hölderlin es la noche, que precede al día, la que alberga un rebosamiento de día que aun está sin decidir. La noche es la madre del día. En la medida en que lo sagrado viene a nosotros cuando amanece, cuando se nos regala la garantía de la próxima llegada de los dioses, la noche es el tiempo de la falta de dioses. Aquí, esta palabra no significa en absoluto la mera falta o tan siquiera la desnuda y pura ausencia de dioses. El tiempo de la falta de dioses contiene la indecisión de lo que se está tratando de decidir ahora. La noche es el tiempo que alberga a los dioses pasados y esconde a los dioses venideros" (Heidegger, "Memoria", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 122).

momento de la *huida, muerte, ausencia, falta y vacío* de dioses que caracteriza nuestra "época moderna". Si algo auténtico tiene que aparecer a partir de aquí (p. ej. el dios venidero) este *duelo* no puede ser violentamente descartado, sino que tiene que ser *atravesado*. Por esta razón, el grado cero donde empezamos es donde siempre: *deteniéndonos* y *demorando* en *qué se ha perdido exactamente del objeto perdido*. O, como apunta Heidegger: "tan baratamente no se procuran dioses a un pueblo. Primero debe ser experimentada la huida de los dioses; primero, esta experiencia debe empujar al *Dasein* hacia un temple fundamental, en el que un pueblo histórico como un todo resiste el desgarramiento y la penuria de su falta de dioses" [1555]. Y, de nuevo: "el temple fundamental de la sagrada, doliente, pero dispuesta opresión, y sólo él, nos representa, a la vez, a la huida, la ausencia y advenir de los dioses"[1556]. Sin embargo, como ya avisamos antes, al *permanecer* en el *temple del duelo* y la *condición de penuria*, se da un *vuelco*: "aquí el duelo sagrado linda con una total desesperanza y desesperación. Pero en este límite se cumple el más profundo vuelco, resurge el valor de persistir en las tormentas de los dioses y de esperar el golpe del rayo, es decir, de implantar este poetizante y pre-dictor poder-esperar en el *Dasein* del pueblo"[1557]. Este *vuelco* interno del *abandono* al *expectar* sí que es análogo al *tapar y pasar por alto* del *Aufhebung* de Hegel y de lo "sido" en Heidegger –aunque Hölderlin se haya *demorado* mucho más allí en su poesía que los otros. Si la poesía, en general, y la de Hölderlin, en particular, es una especie de *éxtasis transportante*, este "vuelco" interno del *abandono* hacia el *expectar* tiene que conducirnos, no solo a la llegada de un tiempo nuevo y de nuevos dioses, sino a un *temple fundamental* distinto. Si antes estábamos en la tristeza y el duelo, ahora pasamos a la alegría y la dicha, en otro ejemplo más de la transmutación del agua en vino, junto al cambio de la pobreza en riqueza, y de la noche en día. Si no, se haría completamente ininteligible la aparentemente enigmática y paradójica sentencia de Hölderlin en "Sófocles" (IV, 3): "en vano muchos intentaron decir alegremente lo más alegre; / Aquí finalmente me habla, aquí, en el duelo, se expresa". Heidegger desentraña la compleja lógica interna de esta transmutación en una de las frases más bellas y certeras que haya leído nunca: "la tristeza, separada por un abismo de la mera turbación, es la dicha, que se serena para lo más dichoso en la medida en que todavía se guarda y vacila"[1558]. La "alegría", aquí, no es cualquier cosa, ni debe ser entendida como una ingenua inocencia, de la misma manera que en el lenguaje corriente la comedia se considera mucho menos profunda que la tragedia: "alegre significa aquí: que anuncia alegría, pero no en el sentido de diversión en oposición al disgusto, sino alegría en el gran sentido de la palabra griega χάρις, gracia, encanto mágico y, en ella, una intangible y remota dignidad"[1559]. De esta manera, el duelo y la

[1555] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 81.
[1556] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 126.
[1557] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 126.
[1558] Heidegger, "Regreso al hogar", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 30.
[1559] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 38

tristeza por la huida de los dioses antiguos *es ya* la dicha, que *se prepara para* lo más dichoso (la llegada del dios venidero) en la medida en que *se serena, aguarda y vacila*.

La "alegría" está relacionada con la tercera manera en la que Hölderlin piensa el "entre". Como ya he dicho antes, Hölderlin no piensa, *metafísicamente*, en: los dioses, *por un lado*, y los hombres, *por el otro*. Es cierto que hay una *distancia* del *Lejocerca* y, sobre todo, hay "Altura", pero no un *abismo insalvable*. No: Hölderlin –y por eso es un *pensador*, además del *Poeta de los poetas*– piensa el *"entre"* los mortales y los inmortales. Este *puente*, que Hölderlin quiere establecer, es llamado en sobradas ocasiones una "fiesta nupcial", que debería unir a los mortales y los inmortales en sagrado matrimonio: "entonces celebran la fiesta nupcial hombres y dioses (*dann feiern das Braufest Menschen und Götter*), / festejan todos los vivos / y equilibrado / es el destino (*Shiksaal*) durante un rato"[1560]. Y Heidegger apunta, dionisíacamente: "la danza del cortejo es el ebrio entremezclamiento de los dioses mismos en el fuego de la dicha"[1561]. Otras veces, como en la "Fiesta de la paz", este "día de fiesta" es más sobriamente denominado como un "pacto"[1562].

En cuarto lugar, la otra estrategia –*inteligentísima*– que tiene a su disposición Hölderlin para pensar el "entre" en cuanto a tal, es no correr a *arrogarse* pensar en los celestiales *directamente*, sino empezar antes por los *semi*-dioses. Heidegger llama a esta ausencia de "arrogancia" por parte del poeta de un modo un tanto barroco: "el renunciar a invocar a los antiguos dioses es la resolutividad (*Etnschiedenheit*) de querer-privarse"[1563]. Sin embargo, nosotros nos referiremos a este *querer-renunciar-a-invocar* llanamente como un simple ejercicio de *humildad*, prefigurando uno de los valores más importantes que van a salir en esta tesis: "no, a los Bienaventurados que aparecieron / en la tierra antigua, imágenes de los dioses, / a aquellos no me está permitido ya invocarlos; pero si / ahora con vosotras, ¡oh aguas de la patria!"[1564]. Estas *aguas semidivinas* son, para Hölderlin los *ríos* –principalmente el Rin y el Íster (el Danubio)– que tienen además la ventaja añadida (nacionalista) de ayudarle a pensar Germania (Alemania) como un *puente entre* Grecia y el Norte, los celestiales y los terrestres. Por esto el primer verso de "El Rin" reza así: "en semidioses (*Halbgötter*) pienso yo ahora"[1565]. Y Hölderlin claramente está pensando en semidioses porque representan "esencias intermedias" (*Zwischenwesen*) y "diferenciaciones"[1566]. Por último, y en quinto lugar, esta manera *no-o pos-metafísica* de "pensar" queda además perfectamente encapsulada en un único y solo dios griego,

---

[1560] Hölderlin, "El Rin", *Cánticos*, p. 103.
[1561] Heidegger, "La tierra y el cielo en Hölderlin", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 192. Como ya he dicho alguna vez, Hölderlin es el único capaz de ablandar y suavizar el lenguaje metafísico de Heidegger. Véase el análisis que acomete de las "mujeres morenas", la danza, el cortejo, la fiesta y el matrimonio a propósito de: "Memoria", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 113-9.
[1562] Hölderlin, "Fiesta de la paz", *Cánticos*, pp. 145.
[1563] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 82.
[1564] Hölderlin, "Germania", *Cánticos*, p. 109.
[1565] Hölderlin, "El Rin", *Cánticos*, p. 101.
[1566] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, pp. 151, 154.

Dionisio, cuya insigne máscara siempre *es* y a la vez *no es*, *se presenta al ausentarse,* y simultáneamente *se ausenta al presentarse*[1567]. Habiendo visto, por tanto, los seis ejemplos de transmutación del agua en vino mediante los cuales Hölderlin piensa el "entre" –pobreza/riqueza, noche/día, tristeza/alegría, la "fiesta nupcial" entre los dioses y los hombres, los ríos Rin y Danubio (semidioses) y el nombre propio de Dionisio–, ahora estamos en disposición de coaligarlo todo, vinculando nuestro análisis sobre la "huida de los dioses" en este apartado, con la "pérdida" de la *Sittlichkeit* griega, en los anteriores. Tal y como se le escapa a Heidegger en el próximo pasaje –de forma inconsciente o no, pero lo que es seguro es que de manera suficientemente explícita–, ahora nos damos cuenta de que siempre que hemos estado hablando de los "dioses" habíamos estado hablando también, en realidad, de la "eticidad" (y viceversa). Aunque no lo parezca a primera vista, todo lo que hemos hecho hasta ahora ha sido para llegar aquí. Hasta ahora hemos estado tan solo rompiendo –muchos– huevos; y en este preciso instante vamos a darle la vuelta a la tortilla:

> No se creará una relación decisiva del pueblo con el fundamento y el abismo (*Grund und Abgrund*) de su *Dasein* histórico, en tanto solo se cultiven las *costumbres*, las que, en sí, pueden ser edificantes, pero se convierten en un malentendido cuando se cree que, mediante el incremento de profesores de etnología y prehistoria, surge lo *popular*. Todo ello es solo una actividad cultural modificada y nunca será lo que debe ser, en tanto *los dioses hayan huido*. *Imagen y templo* nunca llegan a ser por certamen, *si el dios está muerto*. No hay sacerdotes si los rayos de los dioses no golpean, y no golpean cuando la *tierra patria* y todo su pueblo como tal no llegan a estar en el espacio de la tormenta. Mas él nunca se insertará en este espacio de la tormenta en tanto, en su *Dasein* histórico como tal, no llega a experimentar esencialmente como un todo *la más íntima penuria de la muerte de los dioses, y a persistir largamente en ella*[1568].

En este (in)fame pasaje se puede ver claramente que Heidegger *es un nazi*, pero un nazi *muy listo* –con quien sin duda vale la pena *confrontar*, porque en esta confrontación uno afila las armas propias, y pule las herramientas llevando el pensamiento emancipador hasta su máxima potencia. En un gesto que no nos vamos a cansar de repetir en esta tesis, vamos a seguir un pensamiento fascista hasta el fondo y, al llegar a su límite, vamos a darle la vuelta como a una tortilla. Como ya dejamos claro en la Introducción §15, una de las principales intuiciones que guía esta tesis es un pensamiento bastante simple y de andar por casa –pues la "verdad" *es* simple–, y que puede ser explicado mediante un sencillo silogismo: los representantes *más inteligentes* del pensamiento *totalitario* (como Heidegger o Schmitt) odian el "vacío"; por tanto, *tiene que haber algo ahí* que lo haga

[1567] "Él es lo uno en tanto es lo otro, *él es* en tanto –a la vez– *no es*; en tanto *él no es, es*. Pero ser, para los griegos, significa 'presencialidad' (*Anwesenheit*), παρουσία. *Presenciante, este semidiós se ausencia y, ausente, despliega presencia.* El símbolo de la ausencia presen-ciante y la presencia ausente es la máscara; es un símbolo insigne de Dionisos, metafísico-griegamente comprendido: la referencia mutua y originaria de ser y no-ser (presencialidad y ausencialidad)" (Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 172).
[1568] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 96 (las cursivas son mías).

emancipador. Como siempre ocurre en filosofía, la intuición inicial puede (y debe) ser descartada como una escalera después de haber subido por ella, pues lo importante en cada caso es el *lento trabajo del concepto* posterior que intenta explicar *por qué esto es así*. En este pasaje de Heidegger, *in concreto*, queda claro que *las costumbres y el templo están inextricablemente entrelazadas*, hasta el punto en que siempre que hemos estado hablando de "dioses", ahora nos damos cuenta de que habíamos estado hablando en realidad de la *Sittlichkeit* griega (y viceversa). Heidegger incluso lo remata un poco más arriba: "uso (*Sitte*) y costumbre son solamente allí donde templo e imagen, en tanto *Dasein* histórico de los dioses, está por encima y vinculan las actividades domésticas cotidianas"[1569]. ¿Qué es lo que distingue a un pensador nazi *inteligente* –como Heidegger, por ejemplo– de uno *estúpido* –como la teoría de clasificación racial de Rosenberg–, si es que se nos permite por un momento hablar en estos términos? No es solo el hecho de que la relación con el espacio –la "tierra" (*Erde*), el "suelo natal" (*Heimat*) y el "espacio vital" (*Lebensraum*)– en un caso está *des-esencializado por un decisionismo existencial* –uno *tiene que querer* (libremente) "arraigarse" a *su* "tierra"–, mientras que en el otro está *(re-)esencializado por un biologismo racial*. No: también tiene que ver –sino, *sobre todo*–con el *tiempo*: mientras que el pensador nazi estúpido tiene *prisa*, y domina en él una sensación de *urgencia*, el inteligente sabe que eso no es tan fácil, y que es necesario *esperar*. Ambos tienen un punto en común, y es su deseo de "volver" a una "eticidad" maciza, compacta, saturada, en una palabra, *plena, como la* de los griegos –y esto es el corazón del pensamiento fascista y totalitario que une tanto a un Rosenberg como a un Heidegger. Sin embargo, Heidegger *sabe* que la *premura* aquí no funcionará, y que después de la "huida de los dioses" en la Modernidad *no es tan fácil* como simplemente querer "re-gresar" a las antiguas "costumbres" (*Sitte*). Por esto pide, en el pasaje anterior, "persistir largamente" en la "época *vacía* de dioses", o en la "*falta* del dios". Aquí se puede también ver claramente cuán *insuficiente* es el supuesto proceso de "autocrítica" que lleva a cabo Heidegger después del "error" de su paso por el Rectorado, en cuyo momento entiende que tiene un reducto de esencialismo biologicista en sus monumentales lecciones sobre Nietzsche, y vira su mirada hacia Hölderlin. (Hölderlin, por cierto, no se puede llamar bajo ninguna clase de concepto un (precusor) *nazi*; su anhelo por la llegada de un "dios venidero" tiene que ser entendido, en el peor de los casos, como un deseo *ingenuo y cándido* (es decir, *griego*), propio de un *alma bella*, de *reencantar* el mundo, aunque esto no lo vuelva menos *problemático*. No solo la "tierra natal" (*Heimat*) de Hölderlin no es Alemania sino Suabia, sino que cualquier intento por parte de Heidegger de forzar que eso sea así es ridículo, patético y, al menos a mí, me levanta una carcajada)[1570]. Heidegger

[1569] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 95.

[1570] O una mueca. Adorno sobre el sentido de *Heimat* y *Vaterland* en 1963: "en los ciento cincuenta años transcurridos desde la redacción de estos poemas, ha cambiado para mal, ha perdido la inocencia que aun comportaba en los versos de Keller: 'conozco mi patria / todavía alguna montañas, oh amor mío'. El amor a lo próximo, la nostalgia del calor de la infancia han degenerado en lo excluyente, en odio hacia lo diferente, y eso ya no se puede borrar de la palabra.

ve en la *temporalidad* de Hölderlin la posibilidad generar un nazismo "más inteligente", o, por lo menos, "menos estúpido" –esto es, más *lento*, que sepa *esperar y prepararse* para "otro comienzo" y la llegada de nuevos dioses y costumbres, que sean *igual de plenos* y compactos que los griegos, pero que al menos se hagan cargo de la *huida, falta y vacío de dioses* en la Modernidad. Solo bajo esta luz se puede entender, y se hace complemente inteligible, la frase más infame que Heidegger pronunció en su vida, y que se puede encontrar, como no, en la *Introducción a la metafísica*, el libro donde se pueden notar todas las costuras: "lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacionalsocialismo, *pero* que no tiene nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los 'valores' y las 'totalidades'"[1571]. La palabra más importante de esta infame frase –por cierto, pronunciada ya muy tarde, allá por 1935, y mantenida después hasta la quinta edición, para colmo de Habermas– es el "pero", que muestra que lo más importante que quiere aportar Heidegger a la ideología nacionalsocialista no es tanto un nuevo "contenido" (por ejemplo, en contraposición a los *inauténticos* "valores"), como una *dislocación temporal*. La "verdad interior" (la relación con la *técnica*) del nacionalsocialismo *aun no se ha revelado*, para Heidegger y, por tanto, hay que *esperar y preparar* las condiciones para llegar a hacerlo finalmente. Para este vil propósito Heidegger instrumentaliza la temporalidad del *pobre* Hölderlin. ¿Qué pasará cuando esta "verdad interior" sea revelada definitivamente? Pues que, por fin, *el templo y la costumbre coincidirán, y los dioses y la* Sittlichkeit *volverán*. ¿En qué consisten, por cierto, estas "idílicas" costumbres (*Sitte*)? Olvidando por completo la crítica de Hegel a los románticos que ya vimos anteriormente, a Heidegger se le vuelve a escapar, en *Introducción a la metafísica*, el libro donde se notan todas las costuras: "ya que hoy a veces se invoca a la *polis* de los griegos incluso con afán excesivo, no habría que pasar por alto estos aspectos, porque de otro modo el concepto de la *polis* corre el peligro de volverse anodino y sentimental. Lo jerárquico es más fuerte"[1572]. Aquí queda meridianamente claro que la instrumentalización del *sentimentalismo* de Hölderlin es total: el bello templo y la idílica costumbre no son más que un pretexto para rehabilitar una "verdad interior": las *fuertes jerarquías*.

Los huevos ya se están friendo: pongamos ahora un plato encima de la sartén y preparémonos, con mano presta, para darle la vuelta a la tortilla. *Si* los "dioses" son otra forma de nombrar a la *Sittlichkeit* griega, y lo que *horroriza* a un pensador fascista como Heidegger –y la

Está penetrada de un nacionalismo del que en Hölderlin no hay ninguna huella. El culto a Hölderlin de la derecha alemana ha desfigurado de tal modo el concepto hölderliniano de lo patrio que es como si este se refiriera a sus ídolos y no al feliz equilibrio entre lo total y lo particular" (Adorno, "Parataxis. Sobre la poesía tardía de Hölderlin", *Notas sobre literatura*, p. 458.

[1571] Heidegger, *Introducción a la metafísica,* p. 179.

[1572] Heidegger, *Introducción a la metafísica,* p. 179.

principal razón por la que instrumentaliza el "esquema-narración romántico" de "plenitud-huida-vuelta"– es que, aunque nos *demoremos* en esta "época *vacía* de dioses" (y costumbres), esta se vuelva *permanente*, esto quiere decir, del otro lado, para un pensamiento emancipador, que este "vacío" tiene que ser *radical* –es decir, sin "plenitud" *anterior*, ni "vuelta" *posterior*. Por un lado, esto significa de una vez por todas asumir *la verdad* (que todos ya sabemos, pero que nos resistimos a aceptar hasta sus últimas consecuencias por idealización, melancolía, romanticismo o retención anal): que los griegos estaban tanto o más *desgarrados* que nosotros –"*modernos*"–, que *no hubo nunca ninguna* "plenitud", que esta no es más que una *fantasía retrospectiva del pasado*[1573]. Por fin hemos llegado al tercero, último y más importante de los desplazamientos, tan mínimos como radicales que queríamos acometer a la "historia del espíritu" contada por Hegel: *no es que hubiera el "contenido pleno" de una "eticidad"* (Sittlichkeit)*, conjunta y compartida, maciza y saturada, en un primer momento en Grecia, y luego se "derrumbara" o "hundiera" como un edificio, abriendo un abismo en el suelo y dejando un enorme "vacío" en su lugar; antes bien, ese "vacío"* ya siempre *estuvo ahí*[1574]. Y este "vacío" ya se podía entrever, en realidad, por lo menos en cinco elementos que ya estaban presentes en los griegos: *la escritura, el intercambio, el viaje, la pregunta (la filosofía) y la democracia* –los cuatro primeros ya los hemos tratado sumariamente a propósito de Sócrates y los sofistas en III.8-9, y en el próximo apartado nos vamos a dedicar al que es más importante para nosotros: el "vacío de la democracia". Desde esta perspectiva, los dioses nunca huyeron; *siempre ya han huido*. Es más, de forma aun más radical, originaria y ontológica: *los dioses siempre "son" en cuanto huyen, los dioses "están presentes", de hecho, en la forma del ahuyentarse*. Hagámonos una sencilla pregunta: ¿por qué "los dioses de Grecia" residían en el *Olimpo*? Muy fácil: porque el Olimpo está *lejos*, es uno de los montes más *altos* que hay en Grecia. Pues ya hemos visto, a través de Porete, Hadewijch y Hölderlin que *la "esencia" de los dioses es el Lejocerca: los dioses "esencian" en la medida del Lejoscerca.* Hagamos otra simple pregunta: ¿por qué Tales

---

[1573] Recientemente, quien más se ha aproximado a esta posición en el Estado español es Ramas en su brillante ensayo *El tiempo perdido*: "más que pensar el pasado directamente, se trata de pensar el concepto de lo perdido. Pensaremos el pasado desde lo perdido, y no viceversa. No es que hayamos perdido un pasado que una vez tuvimos y que por ello nos sintamos vacíos, sino que es más bien al contrario: nuestra existencia como seres humanos consiste constitutivamente en estar siempre perdidos, estar siempre en camino, siempre en una cierta falta, un cierto vacío; y por ello tenemos la tendencia permanente a mirar atrás y adelante en busca de certezas, que sin embargo nunca podrán devolvernos del todo a un ansiado estado de plenitud originaria, porque nunca lo tuvimos. (…) Lo que el melancólico no comprende es que nunca poseyó el objeto, porque no se puede: porque el objeto mismo es un vacío" (pp. 19, 85).

[1574] Como ya señalamos antes, este argumento aun lo pone mejor Comay, en su caso *con* Hegel y no *contra*: "*one might understand this tenacity, a fidelity to absence as such, as a kind of mourning. Hegel goes further: he establishes that the place was actually always empty*. This is not simply about the reinstatement of absolutism through revolutionary dictatorship. Absolute monarchy was already an 'empty name', a heap of ornaments clustering around an empty throne –legitimacy shrinking even as the emblems and props of power multiplied. It is this originary vacancy that modernity both covers up and transmits. Revolutionary purity brings into view precisely what it most denies: the emptiness at the heart of the symbolic order. *This loss does not begin with the self-evacuation of absolute monarchy. The voiding of the king's name is just the delayed registration of the ruination into which beautiful* Sittlichkeit *was thrown* –'swallowed up in the simple necessity of a blank destiny' (§477) –and with it every fantasy of communitarian substance. No beautiful semblance masks this emptiness: not the tranquil beauty of the polis, not the Roman imperial mask of power, not the pageantry of Versailles, not the dazzle of Rameau's nephew, not the theater of the guillotine (Comay, *Mourning Sickness*, p. 79).

dijo que "todo está lleno de dioses"? Sin duda, a pesar de que la afirmación pueda parecer rotunda, si *tuvo que decirlo* –y más aun, derridianamente, *¡escribirlo!*– es porque *ya no quedaba claro*. Aunque la afirmación pueda parecer a veces mucho más taxativa que la pregunta, ambos parten igualmente de un "vacío" previo: solo se puede afirmar *lo que no está claro de antemano*. A esto nos referimos con *lacanizar* la sentencia de Schiller, "los dioses han huido", pues es Lacan quien primero descubre –en términos psicoanalíticos análogos a los que estamos tratando de la *Sittlichkeit* hegeliana y los dioses hölderninianos– que no es que hubiera una "plenitud" (imaginaria) con la Madre *anterior* a la pérdida por la castración simbólica que introduce el lenguaje con el Nombre-del-Padre. Antes bien, nuestra "falta" *siempre ya ha estado perdida de antemano*, el "vacío" es *constitutivo*, y la "plenitud" originaria con la Madre es una *fantasía* creada *retroactivamente* que ocurre *después*[1575]. Nuestro argumento sobre la "huida" o la "pérdida" es análogo también a la deconstrucción por parte de Derrida de la "unidad originaria" romántica, convirtiendo "la différance [en] tout court plus 'originaire', mais on ne pourrait plus l'appeller 'origine' ni 'fondement'"[1576]. Por tanto, si el problema de Heidegger no es tanto su deconstrucción de la distinción "presencia/ausencia" durante la "época *vacía* de dioses", sino su instrumentalización *totalitaria* al ubicarla entre dos "plenitudes" (Grecia, y el dios que vendrá), para invertir no solo a Hegel, sino también a Heidegger, hace falta que lo radicalicemos aun más girando nuestra vista hacia un heideggeriano de izquierdas, como Marzoa, quien nos da la clave en la cita más importante de toda esta sección:

> *Si la palabra 'dios' significa la presencia que no se deja reducir a nada, entonces el que para un griego de la época propiamente griega por todas partes hubiese dioses y/o todo estuviese lleno de dioses significa lo que acabamos de llamar y ya anteriormente habíamos llamado la originaria consistencia de las cosas, en ningún modo reñida –más bien todo lo contrario– con que a esa consistencia le sea inherente el substraerse, el rehuir todo intento de tematización*[1577]

[1575] En realidad, a pesar de las contorsiones de Zizek, Lacan se prestaría también a otra lectura *cronológica* à la Fink (mucho más simplista) por la cual: primero, habría una unidad *imaginaria* con la Madre y después, en un segundo momento, el Nombre-del-Padre introduciría la Ley *simbólica*. De hecho, son los post-lacanianos los que se han encargado de problematizar este pensamiento *secuencial*, arguyendo que la "plenitud" materna no es más que una *fantasía retroactiva producto de la castración simbólica*, que "ya-siempre" *ha estado ahí* (Stavrakakis, *Lacan and the Political*, p. 48). También se ha hecho la misma crítica a lo "pre-simbólico" desde el posfeminismo (Butler, *Gender Trouble*, p. 88)

[1576] Derrida, *De la grammatologie*, p. 37. Véase también: "pour Schelling et selon un mouvement commun à tout ce qu'on appellera l'idéalisme allemand post-kantien, il faut partir de ce dont il aura bien fallu partir pour penser la dissociation : l'unité originaire" (Derrida, "Théologie de la traduction", *Du droit à la philosophie*, pp. 375-6).

[1577] Marzoa, "La noción de religión", *Historia de la filosofía (Vol. I)*, 6.6.1, p. 233 (las cursivas son mías). Véase también "Cuando, hablando de Platón, exponíamos cómo la ἀκρίβεια que es la ἀρετή solo se alcanza en *la pérdida de consistencia de cada contenido*, poníamos en guardia frente a la tentación de interpretar esto desde Kant o Fichte, insistiendo en que en Platón hay justamente todo lo contrario de un principio general de reductibilidad de los contenidos. Para Platón, decíamos, es esencial el que las cosas en el punto de partida son consistentes y *solo en cada caso en el intento de fijar esa consistencia ocurre que la misma se escapa*. En moderno, decíamos también, *esa pérdida de consistencia de los contenidos* tiene el carácter de autocerteza y autoafirmación (no de Fulano o de Zutano, sino del discurriente del discurrir válido en cuanto tal), mientras que aquella *pérdida de consistencia* que encontramos en Platón es literalmente *pérdida, esto es, desarraigo, vértigo, miseria* (cf. a propósito de ἔρως como aquello que nos traslada del modo de presencia banal, aproblemáticamente tematizable, al modo de presencia del εἶδος, consistente en *rehuir la tematización*). (…) En el helenismo la *inconsistencia de los contenidos o de las cosas* no tiene ciertamente el carácter de autoafirmación y autocerteza, no es, pues, 'mi' operación

No por casualidad un heideggeriano de izquierda como Marzoa llega a la misma conclusión que un lacaniano de izquierda: "Dios" *ya es* la "presencia" *que se ahuyenta*. Lo que Marzoa llama la "consistencia del contenido de las cosas" nos remite a la *Sittlichkeit* de Hegel, que también este definía como una "consistencia maciza y simple" (*einfache Gediegenheit*). Sin embargo, lo que Marzoa añade a la "historia del espíritu" de Hegel, y que nosotros radicalizamos hasta sus últimas consecuencias a partir del "vacío", es que esta "consistencia" no estaba "en ningún modo reñida –más bien todo lo contrario– con el *substraerse* y el *rehuir*". Es decir, que la "consistencia maciza" estaba *ya llena de agujeros desde el inicio*. Todo nuestro punto en esta sección se puede resumir con la siguiente *impaciencia*: –"tanto la *Sittlichkeit* como los "dioses" de Grecia están muertos. Irrevocablemente perdidos. Para siempre. *Kapputt. Finito*. No van a volver. Jamás. Superémoslo. Dejémoslos ir. Pasemos página. Es más: ¡dejemos de lamentarnos *melancólicamente* por una "plenitud" *que nunca fue*! ¡Alcemos nuestra copa llena y celebremos este "vacío! ¡El templo y la costumbre han muerto! ¡Vivan los hombres que la han matado!"

Así pues, en los siete apartados de esta sección hemos intentado acometer tres *desplazamientos*, tan mínimos como *radicales*, a la "historia del espíritu" contada por Hegel. Primero, la *Fenomenología del espíritu* puede ser releída y reformulada como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) de *lo lleno y lo vacío*. A partir de la *inversión* de un texto hegeliano del joven Althusser, es posible que la Historia no sea entonces la búsqueda, partiendo de un "vacío", de un "contenido" *pleno* (a saber, el "Saber absoluto") –siempre siguiendo el "esquema-narración cristiano/romántico" de caída-división-reconciliación–, sino justamente lo opuesto: una *progresiva radicalización y profundización de ese mismo "vacío"*. Segundo desplazamiento: *el "hundimiento"* (Unter-gang) *de la* Sittlichkeit *griega no es un hecho, anodino y pasajero, que se pueda correr a tapar y pasar por alto con el simultáneo y rápido "paso" o "salto"* (Über-gang) *al Derecho romano; antes bien, se trata de una pérdida absoluta, de una muerte sin reserva, de un "vacío" radical, definitivo e irrevocable*. Por último, ahora estamos en disposición de añadir el tercero y definitivo de estos desplazamientos: *si* los "dioses" son otra forma de referirse a esta *Sittlichkeit*, *no es que hubiera el "contenido pleno" de una "eticidad" conjunta y compartida, maciza y saturada, en un primer momento en Grecia, y luego se "derrumbara" o "hundiera" como un edificio, abriendo un abismo en el suelo y dejando un enorme "vacío" en su lugar; antes bien, ese "vacío"* ya siempre *estuvo ahí. Los dioses siempre "son" en cuanto huyen; los dioses "están presentes", de hecho, en la forma del ahuyentarse*. El "vacío"

---

o 'mi' postulada independencia frente a…, etc. Pero *hay ya, en el helenismo, una inconsistencia de las cosas* establecida de manera general y como principio; y, por eso, *la pérdida de consistencia no es ya pura y simplemente la miseria y el vértigo, porque no es pérdida de la consistencia de lo consistente, sino remisión de lo inconsistente a lo consistente*; frente a la inconsistencia de las cosas hay ahora la salvación en algo otro, hay 'remedio' frente a la 'miseria'. La afirmación de un consistente situado 'más allá' no es sino la otra cara del hecho de que la *inconsistencia de las cosas no es ya experimentada como pérdida de una consistencia que estas, en principio, tienen, sino que es asumida de manera general*" (ibid.).

no es, por tanto, algo "moderno", sino *constitutivo, radical y ya siempre* estuvo ahí –aunque a los griegos les costara *aceptarlo*. Y si este "vacío" ya se podía entrever por lo menos cinco elementos que ya estaban presentes en Grecia –*la escritura, el intercambio, el viaje, la pregunta (la filosofía) y la democracia*–, ahora nos vamos a fijar en el último y más importante para nosotros: el "vacío de la democracia" (ateniense).

i) El zorro y el erizo. Crítica a la letra (y elogio al espíritu) de la Escuela Republicana de Madrid: Fernández Liria, Alba Rico y Alegre Zahonero

Dime ora, ¿qué fue de Atenas? ¿Recubren tu *polis* amada
sobre las tumbas de sabios, en sacras riberas, cenizas,
¡oh, dios de luto (*Trauerdner Gott*)!, y ya toda se ha hundido, perdióse con ellas (*in Asche zusammengesunken*)?
¿Quedan por el contrario vestigios, un signo que ve el que navega?
¿Nómbranla al paso en patente memoria de antigua grandeza?
Altas mirábanse blancas columnas, destellos lanzaban
dioses de mármol erguidos en techos de claros palacios.
Brava rugía, clamor de tormenta, la voz de tu pueblo (*die Stimme des Volks*)
dentro del *ágora*; presto dejaban las puertas dichosas
pinas callejas que al puerto bendito, a tus aguas bajaban.

Hölderlin, "El archipiélago"[1578]

Hasta ahora, en esta sección, hemos intentado desarrollar nuestra propia reflexión sobre Grecia tan solo *negativamente*. Por un lado, los primeros apartados III.12.a-e pueden ser leídos como una *inversión* de la "historia del espíritu" contada por *Hegel*, reformulada ahora como una "dialéctica" *de lo lleno y lo vacío*; mientras que, por el otro lado, los dos últimos apartados III.12.f-g pueden ser vistos como una *profundización y radicalización* del "vacío" presente en la interpretación de la poesía de Hölderlin por parte de *Heidegger*. Sin embargo, ha llegado el momento de liberarnos tanto de las cadenas de Hegel como de Heidegger, y decir lo que queremos decir *positivamente*. Es nuestra intuición *original* que las expresiones exclusivamente *negativas* tanto del "hundimiento" de la *Sittlichkeit* como de la "huida de los dioses" se pueden reformular *positivamente* en el "vacío de la democracia" (ateniense). Visto de esta manera, el "lugar vacío" del *ágora* es ya el primer signo, si no el más evidente, de la *sepultura del templo y la costumbre* en los griegos.

Ha llegado la hora de agarrar al toro por los cuernos, y someter nuestra "tesis fuerte" –*la tesis de esta tesis*, por así decirlo– a un primer escrutinio minucioso. Esta tesis reza: la democracia *"es"* un vacío, *y ya lo era incluso en Atenas* –aunque, como veremos a continuación, la relación que los

[1578] Hölderlin, *El archipiélago*, p. 59.

griegos mantuvieron con este hecho fuera *compleja*. Sin embargo, también es el momento de ser honestos intelectualmente, y preguntarnos: ¿cuán *original* es nuestra "tesis original"? Nos complace señalar, por una vez, que los únicos en todo el mundo –hasta donde nosotros sabemos– que han entretenido esta hipótesis, *incluso en el caso de los griegos*, han tenido lugar en el Estado español: de la mano de Carlos Fernández Liria, y sus seguidores en este caso, Luis Alegre Zahonero y Santiago Alba Rico. A partir de ahora, nos referiremos a ellos como la "Escuela Republicana de Madrid". Esto se puede ver, por ejemplo, en el libro de texto que escribieron los dos primeros, *Educación para la Ciudadanía: Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho* –un libro de divulgación que tiene el mérito de haber sido el único en plantear una alternativa de izquierdas a la asignatura implantada por el Gobierno del PSOE de Zapatero en 2016, como sustitución de la clase de "religión". (Por cierto, no se me caen los anillos en este caso a la hora de citar un libro de secundaria: buscando una idea *genuinamente* filosófica que pudiera ser *verdadera*, rompedora y transgresora, me tiraría a un cubo de basura, lo mismo que a un libro polvoriento). Después de preparar, entonces, el terreno con el "vacío" que introduce Sócrates en la "filo-sofía", como ya vimos en III.9, los hermanos Fernández Liria y Alegre Zahonero, argumentan:

> El rey Ciro, rey de los persas (que eran los más grandes enemigos de los griegos), se refirió una vez a los atenienses diciendo con desprecio: 'Ningún miedo tengo de esos hombres que tienen por costumbre dejar en el centro de sus ciudades un espacio vacío al que acuden todos los días para intentar engañarse unos a otros bajo juramento'. Estas palabras son, en realidad, una preciosa definición de la democracia. Poco sospechaba el rey Ciro de la inmensa potencia que se escondía en ese espacio vacío, gracias al cual los griegos no sólo ganarían dos guerras contra los persas, sino que se convertirían en un modelo político para toda la historia de la humanidad. Ese espacio era la plaza pública, en la que se asentaban dos realidades de potencia incalculable: la asamblea, lo que nosotros llamaríamos el Parlamento, y el mercado (…). En los dos sitios, la asamblea y el mercado, los hombres intentaban engañarse bajo juramento y, en verdad, no han dejado de hacerlo hasta nuestros días. Pero en la asamblea, al intentar engañarse, tienen que argumentar y contraargumentar, tienen que dialogar, y de este diálogo van surgiendo consensos y de los consensos, leyes. Los griegos eran 'ciudadanos' en la medida en que pisaban ese espacio vacío en el centro de sus ciudades. Era el espacio al que, en adelante, llamaremos el espacio de la ciudadanía. Es muy importante que ese espacio esté, como subrayaba con asombro el rey Ciro, vacío. Que esté vacío supone, por ejemplo, que no está ocupado por un Templo o por un Trono. He aquí lo que tiene de atrevido el proyecto de la democracia que hemos heredado de Grecia: poner en el centro de la ciudad un espacio vacío es como pretender que toda la vida ciudadana, todo aquello sobre lo que bascula el tejido social, gire en torno a un lugar en el que no hay dioses ni reyes: ni tiranos terrestres ni déspotas celestes. Se trata de preservar así, en el centro mismo desde el que emana la más alta autoridad de la vida social, un lugar sin amos ni siervos. Eso no quiere decir que en otras partes del tejido social, incrustados en otros barrios más o menos periféricos de la ciudad, no pueda haber lugar para la vida religiosa o para determinados tipos de servidumbre. La gente puede decidir ir a rezar a los templos, puede aceptar una vida familiar en la que, por ejemplo, los hijos deban obedecer a sus padres, puede aceptar un contrato basura en una empresa o incluso aceptar ser cabo de la guardia civil y obedecer las órdenes de un capitán. Pero sólo si así lo decide, pues el lugar de la última y

> más legítima autoridad seguirá estando en otra parte. Y lo importante y lo sorprendente, lo que de inquietante tiene la democracia, es que el centro mismo de la ciudad, el lugar en el que reside la autoridad última de la vida social, es un lugar vacío, un lugar vacío que pueda ser visitado por cualquiera, un lugar al que se acude para dialogar, para argumentar y contraargumentar, incluso, ¿por qué no?, para intentar, como decía el rey Ciro, engañar a los demás bajo juramento[1579]

La misma reflexión se repite, aunque con variaciones, en otros libros de Fernández Liria[1580], Alegre Zahonero y Alba Rico[1581]. Como tendremos la oportunidad de vislumbrar en este apartado, esta idea es tan *imaginativamente certera* como *rigurosamente falsa*. Tal y como Levinas clarificó sobre su posición con respecto a su maestro, Husserl, en la obertura de *Totalidad e infinito*, donde reconoció que iba a ser "fiel" a su "espíritu", aunque no a su "letra"[1582]: este es justamente el gesto que vamos a intentar repetir aquí para con la "Escuela Republicana de Madrid". Su idea de que *incluso* la democracia ateniense era un "espacio vacío" es tan *original y creativa*, en general –y un *faro guía* para nuestra tesis, en particular–, como *desacertada* desde el punto de vista *histórico, filológico y académico*. Si, tal y como señalara Berlin, entre la fauna del pensamiento uno puede encontrar tanto a *zorros* (saben muchas cosas) como a *erizos* (saben una sola y grande), según el gran poeta Arquíloco[1583]; la "filo-sofía", en tanto que búsqueda de la *verdad*, no se puede casar nunca con ninguno de los dos, y tiene que cuadrar el *eclecticismo* de unos con la *sistematicidad* de los otros. Así pues, por un lado –ahora habla el *zorro*–, nosotros no podemos estar más de acuerdo con la "preciosa definición de la democracia" como un "espacio vacío" que también revela "lo que de inquietante tiene" este régimen político en particular. Siguiendo la intuición original de Meliso de Samos en III.6.a, hay sin duda algo de "angustioso" (*Angst*) o de "inhóspito" (*Unheimlich*) en el "vacío", que la democracia claramente lleva y traslada al terreno de *lo político*. La posterior caracterización de este "vacío" como un espacio donde no hay *ni templo ni trono, ni dioses ni tribunos, ni amos ni siervos*, es consecuente con lo que hemos dicho anteriormente sobre el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* y la "huida de los dioses", y con lo que Rancière llamará más tarde como "libertad vacía" (*liberté vide*) en los griegos. Así como también lo es el *carácter dual* de este "espacio vacío",

---

[1579] Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero, "Un espacio vacío", *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo, y estado de derecho*, I.2, pp. 14-7.

[1580] Después de citar a Heródoto, *Historia* (Cátedra, 1999, trad. Balasch), I.153: "todo el sistema de la separación de poderes es un artilugio increíble para conseguir producir vacío, para dejar vacío el lugar de la ley y conseguir, así, "que gobiernen las leyes y no los hombres", según la expresión jacobina que define lo que solemos llamar "el imperio de la ley" o el "Estado de derecho". Al impedir al legislador gobernar y juzgar, al gobernante juzgar y legislar, al juez legislar y, por supuesto, gobernar, se logra generar, entre los mortales, una especie de imitación de la divinidad: el lugar de la ley queda vacío y la ley queda así por encima de los hombres y de su juego democrático" (Fernández Liria, *En defensa del populismo*).

[1581] Después de citar a Heródoto, *Historia* (Cátedra, 1999, trad. Balasch), I.153: "Ese espacio vacío era, en realidad, el ágora y era, por el contrario, un 'lleno': el lugar del trueque y del comercio menudo, el lugar del lenguaje, el lugar del amor libre, el lugar también de la política" (Alba Rico, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, p. 128).

[1582] Levinas, *Totalité et infini*, p. 13.

[1583] Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*, p. 1.

atravesado tanto por la *asamblea* como por el *mercado*, prefigurando así ya las dos principales "formas vacías" que nos aparecerán en una lucha (*danza*) constante en la Modernidad: el dinero y el pueblo. Claramente este "vacío" también es *positivo y productivo*, pues es la condición de posibilidad de que se puedan *dialogar las leyes, argumentando y contrargumentando*, e incluso "engañarse bajo juramento". Decir que este "vacío" es el "espacio de la ciudadanía", sin embargo, *es ya decir demasiado*; pues la "ciudadanía" es un *producto del abismo político del "vacío", y no al revés*. Por muy anacrónicas que la mayoría de estas ideas puedan parecer, valgan ahora todas estas reflexiones para resumir el "espíritu" que insufla y empuja esta tesis. Por otra parte, que el "mercado" también puede ser visto intuitivamente como un "vacío" también se puede ver en estos magníficos versos que abren el poema de Hölderlin, *Pan y vino*:

> "Alrededor descansa la ciudad; se hace la calma en la calleja iluminada,
> y adornados con antorchas, corren ruidosos los carruajes.
> Saciados de las alegrías del día van a casa a descansar los hombres,
> y ganancias y pérdidas sopesa una cabeza sensata
> Bien contenta en casa; descansa vacío (*leer*) de uvas y flores
> y de productos artesanales el atareado mercado[1584]

Sin embargo, por el otro lado –ahora habla el *erizo*–, ¿de qué depende toda esta reflexión? ¿Cuál es la fundamentación histórica de que la democracia fuera un "vacío" *incluso para los griegos*? Ni Fernández Liria, ni Alba Rico ni Alegre Zahonero citan nunca a quien tienen que citar, que es a Lefort, primer descubridor original de esta idea, quien pronunció la definición de que la "democracia" es un "lieu vide du pouvoir" por lo menos más de 40 años antes que la "Escuela Republicana de Madrid[1585]. Es bien sabido la predilección que tiene Fernández Liria por no leer (a los franceses), de quien se dice que una vez hizo una crítica "demoledora" a Foucault, solo para reconocer, años más tarde, que no lo había leído en absoluto. Pero incluso otorgándoles el beneficio de la duda, la Escuela de Republicana de Madrid podría tener un pase a la hora de no citar a Lefort, y es que es cierto que, para él, el "lugar vacío de la democracia" es un fenómeno *única y exclusivamente* moderno, que se abre tan solo con la decapitación del Rey Luís XVI después de la Revolución Francesa. Rancière, como hemos mencionado ya, sí habla en cambio del "vacío" *en los griegos*, pero no tanto ligado al concepto de "democracia" como al de "libertad" o "igualdad" (*liberté et egalité vides*)[1586]. Con toda la generosidad hermenéutica de la que somos capaces, entonces, la Escuela Republicana de Madrid podría pasar por valedora de la idea de que la "democracia es

[1584] Hölderlin, "Primer esbozo", *Pan y vino*, p. 17.
[1585] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, p. 27.
[1586] Rancière, *La Mésentente*, pp. 57-9.

un espacio vacío" *si se restringe única y exclusivamente al caso de los griegos*. Pues bien, aceptemos esto, por *reductio ad absurdum*. ¿De qué fundamento histórico depende toda esta reflexión? Los hermanos Fernández Liria y Alegre Zahonero nos lo aclaran: "es muy importante que ese espacio esté, como subrayaba con asombro el rey Ciro, *vacío*". Ahora nos damos cuenta de que, en realidad, todo su argumento, repetido hasta la saciedad en distintos libros, *pende de un único hilo*, y es la cita de Heródoto sobre Ciro, Rey de los persas. Sin embargo, después de las 400 páginas que llevamos sobre cómo la posición *plenista* de Parménides y Aristóteles acabó *dominando* sobre la *vacuista* en el mundo antiguo –y salvando las inestimables excepcionas quizás de Anaxímenes, los pitagóricos y los atomistas– nos sorprende y *nos hace sospechar* que, tanto un griego como Heródoto, como un persa como Ciro, pudieran decir tal cosa. ¿Qué se dice, realmente, en el libro I de la *Historia*? La traducción que tanto Fernández Liria, como Alegre Zahonero, como Alba Rico suelen citar siempre es la de Balasch, en la edición de Cátedra de 2000, que dice así:

> El rey Ciro, rey de los persas , se refirió una vez a los atenienses diciendo con desprecio: 'Ningún miedo tengo de esos hombres que tienen por costumbre dejar en el centro de sus ciudades un *espacio vacío* al que acuden todos los días para intentar engañarse unos a otros bajo juramento'[1587]

Pero, para poner los puntos sobre las íes en el pensamiento español, hay que volver –mal que nos pese– a los textos originales griegos, donde se puede leer esto, en realidad:

> ταῦτα εἰπόντος τοῦ κήρυκος, λέγεται Κῦρον ἐπειρέσθαι τοὺς παρεόντας οἱ Ἑλλήνων τινες ἐόντες ἄνθρωποι Λακεδαιμόνιοι καὶ κόσοι πλῆθος ταῦτα ἑωυτῷ προαγορεύουσι: πυνθανόμενον δέ μιν εἰπεῖν ἄνθρωποι Λακεδαιμόνιοι καὶ κόσοι 'οὐκ ἔδεισά κω ἄνδρας τοιούτους, τοῖσι ἐστι *χῶρος* ἐν μέσῃ τῇ πόλι ἀποδεδεγμένος ἐς τὸν συλλεγόμενοι ἀλλήλους ὀμνύντες ἐξαπατῶσι: τοῖσι, ἢν ἐγὼ ὑγιαίνω, οὐ τὰ Ἰώνων πάθεα ἔσται ἔλλεσχα ἀλλὰ τὰ οἰκήια.' ταῦτα ἐς τοὺς πάντας Ἕλληνας ἀπέρριψε ὁ Κῦρος τὰ ἔπεα, ὅτι ἀγορὰς στησάμενοι ὠνῇ τε καὶ πρήσι χρέωνται: αὐτοὶ γὰρ οἱ Πέρσαι ἀγορῇσι οὐδὲν ἐώθασι χρᾶσθαι, οὐδέ σφι ἐστὶ τὸ παράπαν ἀγορή[1588]

El término clave que he subrayado en cursiva en el pasaje anterior es χῶρος, el cual significa –como ya hemos visto en sobradas ocasiones– "lugar", "espacio", etc., pero en ningún caso "vacío", en cuyo caso sería más adecuado utilizar específicamente el término κενόν. Pero aquí el "vacío" ni está ni se le espera y, aunque el libro de Algra habla de una cierta in-distinción entre χώρα y κενόν en el período homérico, está claro que en este contexto χῶρος se refiere a lugar *físico y material* del *ágora* –y, por tanto, relativamente *lleno*; nada "vacío". Seguramente por esto fue el

[1587] Heródoto, "El logos persa. Primera parte", *Historia* (Cátedra, 2000), I.153.
[1588] Herodotus, "The Persian Wars", *The Histories: The Persian Wars (Vol. I)* (Harvard, 1920), I.153.

propio Balasch quien corrigió más tarde su traducción en Cátedra de 2000 en la nueva edición de 2018, la cual en cambio dice así:

> Dijo esto el heraldo, y cuentan que Ciro preguntó a los griegos allí presentes qué clase de hombres eran esos lacedemonios, y cuántos eran en número, ya que se atrevían a decirle eso. Cuando lo supo contestó al heraldo espartano: 'Yo nunca he temido a unos hombres que tienen en el centro de sus ciudades *lugares* para reunirse y engañarse mutuamente con juramentos. Si estoy en mi sano juicio, ellos tendrán materia de conversación no en las calamidades de los jonios, antes bien en las suyas propias'. Ciro espetó estas palabras contra todos los griegos, porque establecen mercados para comprar y vender; los persas no tienen, en absoluto, mercados, y por eso no tienen lugares así[1589]

Aquí ya aparece "lugar" como mucha mejor traducción de χῶρος que "espacio vacío". Y, por cierto, todo este "error" se podría haber evitado de buenas a primeras si la Escuela Republicana de Madrid, (no ya) hubiera comparado la traducción de Balasch en Cátedra de 2000 ediciones posteriores o el griego original, sino, como mínimo, con la traducción de Schrader en Gredos de 1992, mucho más accesible y de autoridad:

> Ante estas palabras del heraldo, se cuenta que Ciro preguntó a los griegos que a su lado estaban qué clase de hombres eran los lacedemonios y cuál era su número paira dirigirle semejante amenaza. Y al ser informado, replicó al heraldo espartiata: 'Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un *lugar* a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos. Si yo gozo de salud, esos individuos no tendrán como tema de sus conversaciones las desgracias de los jonios, sino las suyas propias'. Ciro lanzó esa bravata contra todos los griegos, porque cuentan con mercados y se dedican a la compra y a la venta, ya que, por su parte, los persas no suelen tenerlos y ni siquiera poseen plazas de ningún tipo[1590]

De nuevo, el término vuelve a ser "lugar", mucho más pertinente para traducir χῶρος, y donde el "vacío" sigue sin aparecer por ningún lado. Todo esto queda muy lejos de una mera disputa filológica y escolástica entre académicos sobre términos griegos, sino que tiene que conducirnos a una importantísima conclusión: *aunque los griegos efectivamente descubrieran la democracia como un "espacio vacío", ellos no pudieron nunca darse cuenta de este hecho*. "Nosotros" –*modernos*– podemos hoy, desde nuestra posición *anacrónica* verlo así, y podemos incluso *proyectar* un "espacio vacío" en su democracia, argumentando que *siempre estuvo allí* –pues la "negatividad" es un descubrimiento moderno, sobre este punto no cabe duda que Hegel tiene razón–, pero esto no quita que los griegos no lo *vivieron* así, pues carecían tanto del marco conceptual como de las herramientas teóricas para experimentar este hecho de esta manera. Esta tesis es consecuente con las últimas 400 páginas que

[1589] Heródoto, "El logos persa. Primera parte", *Historia* (Cátedra, 2018), I.153.
[1590] Heródoto, "Antecedentes y formación del imperio de Ciro", *Historia: Clío (Vol. I)* (Gredos, 1992), I.153, p. 217.

acabamos de recorrer sobre el concepto de "vacío" en el mundo antiguo, donde se ha pretendido demostrar que los griegos, maniatados por una "metafísica de la presencia" que privilegiaba lo *lleno* por encima de lo *vacío* –y salvo honrosas excepciones, como la de Anaxímenes, los pitagóricos o los atomistas– no estaban preparados para ver tanto la φὐσις como su propia *Sittlichkeit* como nada que no fuera un *plenum* absoluto. *Los griegos descubrieron el "espacio vacío" de la democracia, pero no se pudieron dar cuenta de este hecho* –esta es la tesis, más sutil y compleja, a la que podemos llegar después de estas 400 páginas sobre el concepto de "vacío" en la Antigüedad, y que difiere ligeramente de la brocha gorda de la Escuela Republicana de Madrid, a quien hay que encomiar el "espíritu" de esta idea, pero no su "letra". De esta manera, nuestra posición filosófica difiere tanto del *historicismo radical* como de un *transcendentalismo* puro y simple, de cariz metafísico, que sitúe un punto arquimídeo en un "exterior constitutivo". En la línea de Copjec, por ejemplo, en *Read my Desire: Lacan against the Historicists*, y parecido a lo que decíamos a propósito del "posfundacionalismo" en III.4.i, nuestra posición filosófica puede ser catalogada como un *cuasi-transcendentalismo*: *la "falta", el "vacío", ya siempre estuvieron allí, pero solo se revelan y se hace inteligibles como tales bajo determinadas condiciones socio-históricas*[1591]. Esta posición *cuasi-transcendental* ("*ya siempre* estuvo ahí / pero solo se revela en un *determinado momento*") nos puede ayudar también a depurar los últimos reductos de *eurocentrismo* que pueden quedar en la tesis de que la "democracia *era* un vacío", *incluso para los griegos*. ¿Es este "vacío" –del *ágora*, del mercado, de la asamblea, etc.– una invención *única y exclusivamente* griega? En el pasaje de Heródoto (mal traducido) citado por la Escuela Republicana de Madrid parece que hay un cierto *ensañamiento* con Ciro, por ser el Rey de Reyes de los Persas, desde una posición de *desprecio, superioridad y orientalismo*. Nuestra posterior caracterización de "Occidente" como dominado por un cierto *helenocentrismo*, nos permite darnos cuenta que el "Orientalismo" no se opone tanto al "Occidentalismo" (así en general), sino más bien a un *helenocentrismo* en particular. Esto es así porque *barbarus*, en principio, era todo aquel que no hablaba latín (o griego). Pareciera, entonces, que la Escuela Republica de Madrid estuviera haciendo suyos estos versos de Höldelrin:

> Búrlase el persa, en efecto; del genio enemigo, su imperio
> Año tras año por miles de armas y siervos congrega
> Contra la tierra de Grecia y sus islas escasas, que juego
> Fácil al jefe semejan; al pueblo inspirado, al heleno
> Genio divino, desprecia cual mero espejo soñado[1592].

[1591] "Desire is not an impurity that threatens the 'objectivity' of the detective, but the quasi transcendental principle that guarantees it" (Copjec, *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*, p. 178).
[1592] Hölderlin, *El archipiélago*, p. 85.

¿Podría ser que este desprecio y tono burlesco que siempre se presuponen de los persas *hacia* los griegos no fuera más que la proyección exteriorizada del desprecio que nuestro "Occidente" helenocéntrico *sí tiene hacia* los "bárbaros"? Sin pretender entrar al fondo de esta cuestión, pero sin dejar de *hacerla notar* –pues ya hemos repetido en contadas ocasiones que se sitúa fuera de la delimitación de nuestro objeto de estudio, ya de por sí amplia, y que legamos con gusto a los estudios poscoloniales–, nos ha parecido muy iluminadora en este sentido la lectura del libro póstumo de Graeber, *El amanecer de todo*, donde se hace patente que la idea de que la "democracia *era* un vacío" *ya* en el mundo antiguo podría ser *radicalizada, profundizada y extendida a otras culturas que no fueran la griega*. Así, por ejemplo, hablando del lugar arqueológico donde yacía la aldea Talianki, de la cultura Cucuteni-Trypillia (actual Ucrania), hacia el 4000 a.C., Graeber y Wengrow mencionan unos extraños "anillos", y especulan lo siguiente:

> What we do find are houses; well over 1,000 in the case of Taljanky. Rectangular houses, sixteen or so feet wide and twice as long, built of wattle and daub on timber frames, with stone foundations. With their attached gardens, these houses form such neat circular patterns that from a bird's-eye view, any mega-site resembles the inside of a tree trunk: *great rings, with concentric spaces between. The innermost ring frames a big gap in the middle of the settlement*, where early excavators at first expected to find something dramatic, whether magnificent buildings or grand burials. But in every known case, *the central area is simply empty; guesses for its function range from popular assemblies to ceremonies or the seasonal penning of animals* –or possibly all three. In consequence, the standard archaeological plan of a Ukrainian mega-site is all flesh, *no core*[1593].

Quizás Ciro, entonces, no estaba despreciando ni se estaba burlando de que los griegos hubieran introducido un "vacío" en sus ciudades –un "vacío", por otra parte, que los persas también se podían vanagloriar de tener análogamente en sus propios templos, etc.– sino del hecho, justamente, de que los atenienses lo hubieran *llenado* con un *mercado*, un espacio justamente reservado para "engañarse los unos a los otros bajo juramento". Que esta interpretación es mejor (y *explica más*) que la chovinista, autocomplaciente e ingenuamente optimista propuesta por la Escuela Republicana de Madrid me parece justificado en la aclaración que Heródoto añade después de la cita de Ciro, y que ni Fernández Liria, ni Alegre Zahonero ni Alba Rico *citan nunca*. Allí se especifica que Ciro se está refiriendo, de hecho, a los "*mercados* dedicados a *comprar y vender*; pues los persas no suelen tenerlos en absoluto, y por eso no tienen plazas de *ese tipo*". Volviendo a los griegos, y para rematar, lo que más nos interesa ahora es que, visto desde la perspectiva de la "democracia" –y no desde el Ser Único y *lleno* de Hegel y Heidegger, ya fuera este el de la *Sittlichkeit* o el de los dioses– Grecia aparece, no como un *plenum*, sino *ya desde siempre* "vacía", "faltosa" o *llena*

[1593] Graeber y Wengrow, *The Dawn of Everything*. Le debo esta referencia a Jesús Jurado.

de agujeros. Pues el "lugar vacío" del *ágora* representa la *sepultura de la costumbre y el templo*, en este caso. Y mi convicción es que uno llegaría a idénticas conclusiones a partir de los otros cuatro elementos que *ya* hemos identificado como "faltosos" en los griegos –*la escritura, el intercambio, el viaje y la pregunta (la filosofía)*–, y que ya vimos aunque fuera sumariamente a propósito de Sócrates y los sofistas en III.8-9. En este sentido, los hermanos Fernández Liria y Alegre Zahonero estiran de este último hilo, llegando a proponer incluso que, aunque pueda parecer paradójico y contradictorio ya que fue justamente la asamblea ateniense la que asesinó a Sócrates, quizás el "vacío" *filosófico* no es más que una *radicalización* del *democrático*, y les une, por tanto, una *continuidad*:

> ¿Estaba, entonces, Sócrates de acuerdo con el rey Ciro en despreciar ese espacio vacío, esa plaza pública, esa especie de agujero que se abría en el centro de las ciudades y los estados griegos? Evidentemente no. Sócrates despreciaba la ciudadanía ateniense porque le parecía insuficientemente ciudadana; Ciro lo hacía por lo que tenía, precisamente, de ciudadanía. Ciro no entendía que en el centro de la ciudad no colocaran un altar o un trono, un templo o un palacio. Sócrates, por el contrario, lo que observaba es que, aunque no lo pareciera, ese lugar vacío estaba, todavía, siempre demasiado lleno. Sócrates lo veía, en realidad, atiborrado de diosecillos, de idolillos y reyezuelos, de pequeños déspotas celestes y terrestres, de todo un tejido de servidumbres insensibles que acababan por constituir la más imponente de las tiranías. Para que ese lugar hubiera estado, a gusto de Sócrates, suficientemente vacío, tendría que haber sido, realmente, algo a lo que vamos a llamar 'el lugar de cualquier otro'. También podemos llamarlo 'Razón' o, también, 'Libertad'. Lo importante no es ponerle nombre, sino entender en qué consiste que el lugar de los ciudadanos esté vacío. Sólo si está vacío puede ser ocupado por cualquiera. Y sólo en ese sentido puede ser el lugar de todos, a fuerza, precisamente, de no ser el lugar de nadie, a fuerza de que nadie pueda apropiarse de ese lugar y decir que es un dios, o un representante de dios, o un rey o un príncipe con más derecho a estar ahí que los demás. Un lugar de todos y de nadie, un lugar vacío que cualquiera puede llenar, sin que por eso deje de estar vacío. Se trata de una aparente paradoja que no es sólo aparente: es en realidad, como vamos a ver, mucho más enigmática y profunda de lo que parece a simple vista. Tanto que todo la historia de la filosofía, al menos en una de sus columnas vertebrales, la que llamamos Ilustración, ha consistido en profundizar en este enigma político. Así pues, los ciudadanos tienen que ser capaces de habitar el espacio de la ciudadanía sin llenarlo, sin suplantarlo, sin convertirlo en otra cosa, en, por ejemplo, un palacio o un templo. Se dirá que es imposible estar en un lugar y que ese lugar, al mismo tiempo, permanezca vacío[1594]

Más tarde veremos en qué consiste exactamente este "espacio vacío" como el "lugar de cualquier otro", con la ayuda del *quodlibet* de Agamben, y de la mano de la libertad de "n'importe qui" de Rancière.

[1594] Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero, "El lugar de cualquier otro", *Educación para la ciudadanía: democracia, capitalismo, y estado de derecho*, I.3, pp. 18-20.

Edad Media

Teología negativa

Creatio ex nihilo

IV. *Kenosis:* la verbalización e interiorización del vacío en la mística medieval cristiana

Chapter 9: Christianity. This chapter is the most striking example in the book of a kind of defect which I pointed out in the *Preface* when I wrote that: 'this book is inevitably the 639lanifica the 639lani's overnumerous intentions'. Between 109 pages on Greek ethics and 149 pages on Western European ethics from the Renaissance to 1964 I sandwiched ten pages within which I attempted to identify the distinctive moral 639lanifi of the Christian 639lanific and to bridge the historical gap of 1300 years between Marcus Aurelius and Machiavelli and to give some account of the importance of medieval moral philosophy. What an absurdity! But it was not only my absurdity. This error of mine reflected a widespread, even if far from universal, practice in the then English-speaking world –which still unfortunately persists in numerous colleges and universities– of ignoring the place both of the earlier Christian eras and of the high middle ages in the history of philosophy. So, for example, in the then Oxford undergraduate curriculum there had been for a very long time a large place assigned to the study of ancient philosophy, and also to that of modern philosophy, but almost no place at all to medieval philosophy.

Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*[1595]

También a los últimos de los antiguos les inquietaba que en sus planteamientos la misma cosa llegara a ser al mismo tiempo una y múltiple. Por ellos, unos eliminaban el 'es', como Licofrón, otros reformaban la expresión diciendo no que el hombre es blanco, sino que 'blanquea' (…) a fin de no convertir lo uno en múltiple por la adición del 'es'

Aristóteles, *Física*[1596]

Au delà de cette limite règne le vide de 639lanifi. Kant l'avait bien compris qui, après Épicure et Pascal avait introduit le vide en philosophie –et après les grands mystiques de la théologie négative (dont Maître Eckhart le plus grand des théoriciens mystiques)

Althusser, "Du matérialisme aléatoire"[1597]

1. ¿Qué hace un ateo como yo en una Época Oscura como esta?

Como ya vimos en III.4.i de la mano de Beaufret, el descubrimiento del "ser" por parte de Parménides, fue un "coup de foudre" que partió la historia de la filosofía occidental en dos. En este sentido, no me parece una mala forma de ver a la historia del pensamiento occidental, a grandes rasgos y con vista de águila, como una *serie de flechazos*, de golpes, de rayos, o de amores a

[1595] MacIntyre, *A Short History of Ethics*, p. ix
[1596] Solana Dueso (ed.), *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, "Licofrón", 2 [Aristóteles, *Física*, 185b], p. 225.
[1597] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 190.

primera vista, a partir de los cuales ya nada nunca volverá a ser lo mismo. Un acontecimiento, de hecho, es un evento que *pone sus propios presupuestos*. De esta manera, si el primer "coup de foudre" de la historia de la filosofía occidental fue el "ser", propio de la Edad Antigua, el segundo será Dios, característico de la Edad Media. Aunque será la Modernidad la que se nos aparecerá como una *lucha (o una danza, en realidad) entre distintos equivalentes generales vacíos*, no hace falta ser muy avispado para reconocer desde ya que lo que une al "ser" con Dios es una misma *forma vacía*. En efecto, *la flecha* que lanza el arco de Cupido, *lo que enamora* en cada caso de estos amores a primera vista, *el puño* que golpea, no es cada uno de estos objetos en sí mismos (el ser, Dios, el sujeto, el proletariado, etc.), ni aun menos sus propiedades *positivas*, sino justamente todo lo contrario: su *vacuidad*, su enorme potencia explicativa y abarcadora, su capacidad de ponerse como predicado de proposiciones de la forma "todo es… X". En una palabra, su *ens generalissimum* que, justamente para ser alcanzado, necesita *despojarse* de la mayoría de sus características *positivas* particulares. Sin embargo, el ser y Dios son "lo mismo", *pero no lo igual*. En un sentido, nada cambia del "ser" de Grecia al Dios de la Edad Media (su *vacuidad*); pero, en otro sentido, todo cambia: la *differentia specifica* entre el ser y Dios como equivalentes generales vacíos. Es este "reducto indivisible" que ahora tenemos que esforzarnos por escudriñar.

No obstante, no son pocos los que, a lo largo de "La Historia" han visto este tránsito de la elección del "ser" a Dios como una especie de *retroceso*. Pues no heredamos "La Historia" como una *materia prima* de hechos y datos por *reactivar* cada vez de manera distinta, sino como una *sedimentación* de interpretaciones ya caídas desde hace mucho tiempo. En este sentido, la lectura principal u oficial de "La Historia", hecha *ad maiorem gloriam* de la Modernidad, ha ya pre-reinterpretado de antemano la "Edad *Media*" (*sic*, como su propio nombre indica) como un espacio inter-*medio* que separa a los clásicos grecorromanos del "*Renacimiento*" (*¡sic!*). Como se puede ver, estos nombres ya están en sí mismos sesgados, y prefiguran una visión de la "Edad *Media*" como una "Época *Oscura*" *en la que no ocurre nada*. Y quizás es verdad que *no pase nada* pero, en lo términos meontológicos que estamos empleando, esta "nada" hay que entenderla en un sentido muy profundo, como una "espera", y aun más como una "espera(*nza*)" *activa*. Por esto, nosotros queremos adolecer del mismo problema que MacIntyre se auto-critica en el segundo "Prefacio" a *A Short History of Ethics* (citado en el epígrafe que preside esta sección), cuando confiesa que quizás uno de los mayores defectos de su libro fue dedicar tan solo 10 páginas a la Edad Media, en un "sándwich" embutido entre 100 páginas dedicadas a la Edad Antigua, y 150 a la Moderna. Aunque cierta desproporción en este sentido es hasta cierto punto inevitable, pues hay más que desembalar en el "principio" y en el "fin" que en el *medio*, pues resulta más interesante lo juvenil y lo decadente que lo *maduro* –donde la mayoría de decisiones ya están tomadas, y simplemente se pro-sigue por

re-petición–, no podemos menospreciar el *mediodía*: el punto en el que sol está más alto, y todo aparece en el claro de forma más nítida y cristalina. En este sentido, nosotros vamos a seguir –como siempre, en todo lo que respecta a la historia de la humanidad, aunque de forma *invertida*–, la intuición hegeliana de que *durante la Edad Media, el espíritu trabaja*. En efecto, el Espíritu, que al final de la Antigüedad en III.14. abandona la *Sittlichkeit* griega aplastado y asfixiado por contradicciones platónicas aparentemente irreconciliables entre la Idea y lo sensible, el Universal y el Particular, lo Incondicionado y lo Condicionado, o el "más allá" y el "más acá", encontrará en la figura de *Iesoús christós* a un *Mediador*. Sin embargo, como siempre también, no hacemos una "mimesis subversiva" (*à la* Irigaray) del texto hegeliano si no es para *invertirlo*, y esta Mediación no se nos aparecerá como un proceso de *des-alienación* que, partiendo de un "vacío" (de *Sittlichkeit*) va a la búsqueda de una *plenitud* (de "Saber absoluto"), sino como todo lo contrario: como un *proceso de vaciamiento cada vez más profundo y radical* que desembocará en el "sujeto transcendental" cartesiano de la Modernidad.

Para resumir un poco el argumento general de esta tesis, como con vista de águila por un momento, para saber de dónde venimos y hacia dónde vamos, en este preciso instante nos podríamos preguntar: si el concepto de "vacío" de la mística medieval cristiana se encuentra, por decirlo así, en un "sándwich" embutido entre dos extremos, ¿cuál fue su origen antiguo, y cuál será su desarrollo moderno? Por una parte, la κένωσις ("vaciamiento") procede de la verbalización del concepto κενόν ("el vacío"), uno de los dos principios atomistas, como hemos visto, en Demócrito, Leucipo, Epicuro, y Lucrecio. Por otra parte, en la Modernidad veremos como Locke célebremente definirá el entendimiento humano como una *tabula rasa*, esto es, una "pizarra vacía". Aquí es posible que el concepto de "vacío" pase de ser un principio *puesto ahí-fuera*, en la "naturaleza", a la característica fundamental de la mente humana? En una palabra, ¿cómo es posible el paso de Lucrecio a Locke? Mi hipótesis es que la Edad Media cristiana en general, y la *via negativa* en particular, representará un "proceso de interiorización" del concepto de "vacío", un tránsito desde lo que llamaremos el vacío "natural" *–puesto ahí-fuera–*, hallado como hemos visto en los atomistas griegos, hacia un vacío cada vez más "interior", desarrollado por la mística medieval cristiana. Como veremos en el siguiente capítulo, esta será la razón por la que en la Modernidad coexistirán, en realidad, *dos* conceptos de "vacío", en el fondo distintos, separados e incluso antitéticos entre sí: el antiguo y el medieval, el atomista y el místico, el "natural" y el "interior" o, tal y como se reformulará a la manera moderna, *el objetivo y el subjetivo*. A partir de Descartes, entonces, este segundo "vacío" pasará a ser un concepto aplicado al sujeto humano: primero a la "mente", con Locke; luego al "concepto", con Kant; y finalmente a la "proposición", con Wittgenstein. Sin embargo, toda esta historia conceptual del "vacío" resultaría completamente

ininteligible sin el "proceso de interiorización" que se da en la Edad Media cristiana en general, y en la *via negativa* en particular. ¿Cómo es posible este "proceso de interiorización"? Para entenderlo, necesitamos ahora adentrarnos en el segundo "coup de foudre" de la historia de la metafísica occidental, Dios –presupuesto necesario para comprender toda la Edad Media–, así como la *differentia specifica* que lo separa y distingue del primero en la Antigüedad: el ser. Solo así podremos dejar de ver al Medievo como una mera "Época Oscura" o un "sándwich", y empezar a verlo a la manera hegeliana (*invertida*) como una *transición* donde el *Espíritu (es decir, el vacío) trabaja*.

a) El ateísmo consecuente de Bakunin en *Dios y el Estado*

A primera vista, toda persona adulta *sabe* que Dios (entendido como un superhombre con barba que creó el universo entero, Padre de todos nosotros y que habita en los cielos) *no existe*. Más aun, en la Modernidad, no solo Nietzsche ha proclamado que "Dios ha muerto"[1598], sino que también conocemos el argumento más sofisticado de Feuerbach. Como tuvimos ocasión de anticipar en III.14.f, el *vaciamiento* de las cualidades humanas, así como su *enriquecimiento* en la *plenitud* divina, son dos procesos mutuamente imbricados en *La esencia del cristianismo*: "cuanto más *vacía* es la vida, tanto más *lleno* y más *completo* es Dios. El *vaciamiento* del mundo real y el *enriquecimiento* de la divinidad es un solo y mismo acto. Sólo el hombre *pobre* tiene un Dios *rico*"[1599]. Este es el famoso proceso de "alienación" (*Entäusserung*) hegeliano, sobre el cual no nos cansaremos de repetir (especialmente en este capítulo), que alberga un fascinante *doble sentido* (por cierto, *paulino* y *luterano*): por una parte, significa "vaciar" y, por la otra, "externalizar" (en el sentido de *Entfremdung*)[1600]. En realidad, todas las propiedades que se le *proyectan* a Dios (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia, infinita benevolencia, etc.) no son más que las cualidades *finitas* que se le presuponen al hombre mismo (potencia, saber, presencia, capacidad para el bien, etc.), solo que *enajenadas, externalizadas*, y elevadas a su máxima potencia. Como dice Feuerbach, "el secreto de la teología es la antropología"[1601] y, por tanto: "Dios no creó al hombre a su imagen y semejanza, como dice la Biblia, sino al revés, fue el hombre quien creó a Dios según su imagen"[1602].

Sin embargo, el más radical de todos los "jóvenes hegelianos", quien se atrevió a llevar más lejos un "ateísmo consecuente" –posición que nosotros vamos a adoptar aquí, *ni que sea como punto*

[1598] Nietzsche, "El hombre loco", *La gaya ciencia*, §124 p. 169.
[1599] "Dios surge del sentimiento de una *carencia*; lo que el hombre *echa de menos* –bien sea algo determinado y, por lo tanto, consciente, bien sea inconsciente– esto es Dios. Por eso necesita el inconsolable sentimiento de *vaciedad* y *soledad*, un Dios en el qué halla una comunidad, una unión de seres que se amen íntimamente" (Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, p. 123).
[1600] Gómez Ramos, "Presentación". En: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 36.
[1601] Feuerbach, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, p. 21.
[1602] Feuerbach, *La esencia de la religión*, XX, p. 206.

de partida–, no fue ni Feuerbach, ni Stirner, ni tan siquiera Marx, *sino Bakunin*. Personalmente creo que Bakunin representa, hoy en día, uno de los personajes más minusvalorados de la historia de la filosofía. En filosofía uno no es olvidado cuando *nadie* habla de ti, sino cuando *solo* lo hacen los de tu propia escuela –cometiendo así el más atroz de los actos que se pueden cometer en filosofía, que es negar cualquier pretensión de universalidad a las propias reflexiones. Por esta razón, *justamente porque yo no soy anarquista*, me gustaría reivindicar ahora aquí un texto muy menospreciado dentro de la historia del pensamiento político, pero que en cambio creo que tiene mucho *contenido filosófico* y lleva la posición *atea* hasta el extremo más *consecuente* que pueda haber. No me estoy refiriendo a su libro más político, *Estatismo y anarquía*, sino al segundo menos desconocido, *Dios y el Estado*, que es donde aborda de pleno la cuestión religiosa. En efecto, después de empezar criticando la teoría del "contrato social" –en tanto que justificación filosófica, idealista e individualista, de la política del *laissez faire, laissez passer*–, Bakunin defiende una concepción de la "libertad" basada en dos elementos distintivos: la "libertad *positiva*" de que uno no puede ser realmente libre hasta que el otro también lo sea, y "la *rebelión* del individuo humano contra toda *autoridad* divina y humana, colectiva e individual"[1603]. (A Marx, por cierto, le faltaría este segundo elemento, encubierto en su definición del ser como "*praxis* revolucionaria", tal y como se puede leer en las *Tesis sobre Feuerbach*).

Asentado, por tanto, en esta *natural* inclinación del hombre (*innata*, hay que sobrentender) hacia la *rebelión*, Bakunin pasa a analizar su contrapartida necesaria (la *autoridad*), y fija a sus dos enemigos principales, sus dos "bestias negras": *el Estado y la Iglesia*. Aunque ahora a nosotros aquí nos interesa focalizarnos especialmente en la segunda, cabe recordar que ambos se encuentran profundamente imbricadas en *Dios y el Estado*. ¿Qué es lo que comparten estas dos instituciones, según Bakunin? La *esclavitud*. En efecto, tanto Dios como el Estado se erigen como los dos *amos absolutos* y, por tanto, necesitan considerar a la humanidad entera como su contrapartida necesaria: la *esclavitud absoluta*. La libertad del hombre es, desde este punto de vista, inversamente proporcional al de estas construcciones: para emancipar a aquel, estas no tendrían más que *abdicar, anularse y desaparecer*[1604]. No obstante, una profunda diferencia separa a la *abstracción* de Dios de la *realidad bien material* Estado, cuyo origen Bakunin sitúa en el derecho a la *conquista*, en vez de en la entelequia del "contrato social". Desarrollando aun más la intuición que comentábamos de Feuerbach más arriba, sobre la profunda imbricación que une al *vaciamiento* humano con la *plenitud* divina, Bakunin

[1603] Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 30.

[1604] "¿Qué significan, pues, estas palabras: amar a los hombres y hacerles bien por amor de dios? Es tratarlos como dios quiere que sean tratados. ¿Y cómo quiere que sean tratados? *Como esclavos*. Dios, por su naturaleza, está obligado a tratarlos así. Siendo él mismo el *amo absoluto*, está obligado a considerarlos como *esclavos absolutos*; considerándolos como tales, no puede obrar de otro modo que tratándolos como tales. Para emanciparlos no tendría más que un solo medio: *abdicar, anularse y desaparecer*" (Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 59).

se adelanta a Nietzsche al definir a Dios como la *nada absoluta*, en un pasaje sumamente interesante para nuestro tema y que, por esta razón, vale la pena citar *in extenso*:

> El procedimiento no fue otro que esa operación bien conocida del espíritu que llamamos *abstracción o eliminación*, y el resultado final de esa operación no puede ser más que el *abstracto absoluto, la nada*. Y es precisamente esa *nada* a la cual el hombre adora como su dios. Elevándose por su espíritu sobre todas las cosas reales, incluso su propio cuerpo, haciendo *abstracción* de todo lo que es sensible o siquiera visible, inclusive el firmamento con todas las estrellas, el hombre se encuentra frente al *vacío absoluto, a la nada indeterminada*, infinita, *sin ningún contenido*, sin ningún límite. En ese *vacío*, el espíritu del hombre que lo produjo por medio de la *eliminación* de todas las cosas, no pudo encontrar necesariamente más que a sí mismo en estado de potencia abstracta; viéndolo todo *destruido* y no teniendo ya *nada que eliminar*, vuelve a caer sobre sí en una *inacción absoluta*; y considerándose en esa completa inacción un ser diferente de sí, se presenta como su propio dios y se adora. Dios no es, pues, otra cosa que el yo humano *absolutamente vacío a fuerza de abstracción o de eliminación de todo lo que es real y vivo*. Precisamente de ese modo lo concibió Buda, que, de todos los reveladores religiosos, fue ciertamente el más profundo, el más sincero, el más verdadero. Sólo que Buda no sabía y no podía saber que era el espíritu humano mismo el que había creado ese *dios-nada*. Apenas hacia el fin del siglo último comenzó la humanidad a percatarse de ello, y sólo en nuestro siglo, gracias a los estudios mucho más profundos sobre la naturaleza y sobre las operaciones del espíritu humano, se ha llegado a dar cuenta completa de ello. Cuando el espíritu humano creó a dios, procedió con la más completa ingenuidad; y sin saberlo, pudo adorarse en su *dios-nada*. Sin embargo, no podía detenerse ante esa *nada* que había hecho él mismo, debía *llenarla* a cualquier precio y hacerla volver a la tierra, a la realidad viviente. Llegó a ese fin siempre con la misma ingenuidad y por el procedimiento más natural, más sencillo. Después de haber divinizado su propio yo en ese estado de *abstracción o de vacío absoluto*, se arrodilló ante él, lo adoró y lo proclamó la causa y el autor de todas las cosas; ese fue el comienzo de la teología. Dios, la *nada absoluta*, fue proclamado el único ser vivo, poderoso y real, y el mundo viviente y por consecuencia necesaria la naturaleza, todas las cosas efectivamente reales y vivientes, al ser comparadas con ese dios fueron declaradas *nulas*. Es propio de la *teología hacer de la nada lo real y de lo real la nada*. Procediendo siempre con la misma ingenuidad y sin tener la menor conciencia de lo que hacía, el hombre usó de un medio muy ingenioso y muy natural a la vez para *llenar el vacío* espantoso de su divinidad: le atribuyó simplemente, exagerándolas siempre hasta proporciones monstruosas, todas las acciones, todas las fuerzas, todas las cualidades y propiedades, buenas o malas, benéficas o maléficas, que encontró tanto en la naturaleza como en la sociedad. Fue así como la tierra, entregada al saqueo, *se empobreció en provecho* del cielo, que *se enriqueció con sus despojos*[1605].

Sin embargo, el ateísmo tiene (y siempre tendrá) *un problema*, y es que no se puede demostrar que *algo no existe*, ya sea esto Dios, una quimera o Pegaso. Al menos desde una perspectiva estrictamente *científica*, que opera con "contra-factuales", no se puede demostrar que un *cisne negro no existe*, solo que *(aun) no lo hemos visto con los cinco sentidos*; razón por la cual *empiristas* ingleses como Hume prefirieron, *stricto sensu*, la posición *agnóstica* a la *atea*. El argumento de Feuerbach, por tanto, sobre el "proceso de abstracción o eliminación" –pues *abstraer es eliminar (vaciar)*, como veremos–,

[1605] Bakunin, *Dios y el Estado*, pp. 85-7 (las cursivas son mías).

por sofisticado que este sea, no demuestra la *inexistencia* de Dios, sino solo da una razón y explica una historia (bastante *plausible*) sobre su posible *génesis humana*. Además, aunque esta fuera cierta, tampoco llegaría a contentar a un verdadero creyente, pues este consideraría *arrogante* incluso que nosotros nos preguntásemos si *creemos* en la existencia de Dios o no. Si Dios existe, es el Absoluto, y por tanto le da absolutamente igual nuestra *creencia, existe más allá* de que creamos en él o no. Seguramente por todas estas razones –creo yo– Bakunin no se contenta con reseñar el típico argumento de Feuerbach al uso, e introduce un nuevo argumento que nos parece mucho más *radical*, que tiene la potencia de llevar al "ateísmo" hasta su extremo más "consecuente" –y que, por esta razón, va a ser la posición que nosotros adoptaremos también aquí, *ni que sea como punto de partida*. En efecto, reducir la disputa entre la *religión* y el *ateísmo* a si *creemos* en Dios o no (un juego en el que, por cierto, siempre va a ganar el *agnosticismo*) es reducir la cuestión de la religión a un problema *para la conciencia*, única y exclusivamente. Ahora bien, para Bakunin, quien se educó en los años 40 con los cursos de Schelling en la Universidad de Berlín, debía de conocer que la principal crítica de este a la *Ciencia de la lógica* de Hegel era, precisamente, su *reduccionismo a la conciencia*[1606]. Ahora bien, la mayoría de los problemas en esta vida (políticos, éticos, religiosos, etc.) no son, única y exclusivamente, *para la conciencia*, sino, fundamentalmente, *prácticos*. Quizás por esta razón –creo yo, repito–, Bakunin añadió una dimensión *práctica*, y no solo *conceptual*, a la eterna disputa entre la religión y el ateísmo: epitomizada por la figura de Satán. No estamos aquí frente a un satanismo New Age –entendido como un grupo esotérico que defiende todo lo *oscuro* y *malvado* de este mundo, dentro del infinito mercado de las identidades posmodernas–, sino ante un argumento mucho más intelectual y sofisticado. Bakunin se enfrenta, como cualquier teólogo que se precie, al irresoluble problema de la *teodicea*: ¿cómo es posible que Dios, en su infinita benevolencia, permita el Mal en este mundo? La estrategia elegida por Bakunin, que consideramos superior a la *racionalización* e *intelectualización* por parte de Feuerbach, o al *agresivo descarte* de Nietzsche, es la *ironía*. Bakunin decide aceptar, por *reductio ad absurdum*, la historia contada por la Biblia, solo para entonces, en un ejercicio sin parangón de "mimesis subversiva", *deconstruirla desde dentro* asumiendo la posición de Satanás.

> Pero parece que dios no ha sido suficientemente esclarecido por su primera experiencia, puesto que, después de la caída de Satanás, creó al hombre y, por ceguera o maldad, no dejó de concederle ese don fatal del libre arbitrio que perdió a Satanás y que debía perderlo también a él. La caída del

[1606] Recordemos la fundamental crítica por parte de Schelling a la Ciencia de la lógica de Hegel, que ya citamos en III.7.g: "there is nothing in the *Logic* that could change the world. The transition must proceed from thinking, but requires a practical impulse. In thinking, however, there is nothing practical; the concept is purely contemplative and relevant only to the realm of necessity. But we are concerned here with something that lies outside necessity, with something willed" (Citado en: Frank, "Schelling's Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics", *Idealistic Studies*, 19(3) [Schelling, *Sämmtliche Werke,* Vol. 10, p. 153; Vol. 11, p. 565], pp. 255-6).

> hombre, tanto como la de Satanás, era fatal, puesto que había sido determinada desde la eternidad en la presciencia divina. Por lo demás, sin remontar tan alto, nos permitiremos observar que la simple experiencia de un honesto padre de familia habría debido impedir al buen dios someter a esos desgraciados primeros hombres a la famosa tentación. El más simple padre de familia sabe muy bien que basta que se impida a los niños tocar una cosa para que un instinto de curiosidad invencible los fuerce absolutamente a tocarla. Por tanto, si ama a los hijos y si es realmente justo y bueno, les ahorrará esa prueba tan inútil como cruel[1607].

Aquí podemos ver claramente la superioridad de la "crítica a la religión" de Bakunin, respecto de la de Feuerbach y Nietzsche, puesto que la *ironía* es la más *subversiva* de todas las estrategias críticas. No solo *formalmente*, porque *deconstruye la religión desde dentro, en sus propios términos.* En efecto, si al "ángel caído" le debemos el libre albedrío, ¿por qué no sería nuestro héroe? "Pero he aquí que llega Satanás, el eterno rebelde, el primer librepensador y el emancipador de los mundos. Avergüenza al hombre de su ignorancia de su obediencia animales; lo emancipa e imprime sobre su frente el sello de la libertad y de la humanidad, impulsándolo a desobedecer y a comer del fruto de la ciencia"[1608]. Mas también la "mimesis subversiva" es superior porque revela un nuevo *contenido*. Y es que, de todo esto, nosotros extraemos que la posición "atea" más "consecuente" *no es "no creer en Dios", como si fuera un mero problema para la "conciencia" (eso, de hecho, no lo podemos saber) sino que, aunque existiera, lo rechazaríamos (tal y como hizo Satanás)*. La ironía tiene la enorme potencia de revelar un sentido que *siempre había estado-ahí en el texto*, pero que en cambio había quedado oculto por su "seriedad". Así, de la misma forma que Hobbes, al principio de su *Leviatán*, se cargó de un plumazo toda la escolástica medieval al citar un pasaje de metafísica que, *aislado y descontextualizado*, parecía *ridículo*; la ironía de Bakunin revela algo que de hecho *siempre había estado ahí* en los escritos de teología pero que, debido a su "seriedad", no había *salido a la vista bajo una nueva luz*. ¿Cómo se suelen referir las Sagradas Escrituras de las religiones abrahámicas a Dios y al hombre? Como a *Padre e Hijo*. ¿Y cuál es la *relación* que une a los dos? Una de *creación* y *dependencia*. Ahora bien, ¿por qué los Hijos, una vez han sido "creados" (*en libertad*), deberían dedicar todos sus esfuerzos a *adorar* al Padre? Ahora se puede ver que el *presupuesto implícito* de esta relación –que la *ironía* de Bakunin ayuda a revelar– es una de *deuda*. Esto implica que la única razón por la que Dios decidió crear al hombre no puede ser otra que la de un *perverso narcisismo de adorarse a sí mismo*. En este sentido, el "ateísmo práctico" de Bakunin, a diferencia del "contemplativo" de Feurebach –*rechazar, y no "dejar de creer"*– es el único que puede *cortar el hilo umbilical* que une a Dios con el hombre, dotándolo de una "segunda inocencia". Solo este "materialismo" de Bakunin es capaz, como enseguida veremos en IV.1.e, de *llenar a Dios de agujeros (para la libertad del hombre)*, una posición que, como Zizek no se

[1607] Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 91.
[1608] Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 101.

ha cansado de repetir, ya fue avanzada por primera vez por el cristianismo mismo. Razón por la cual habrá que *atravesarlo*.

b) El ateísmo cristiano de Zizek, la Alteridad radical de Barth y la teología de la muerte de Dios de Bonhoeffer

> The basic premise of atheists today is that materialism is a view which can be consistently exposed and defended in itself, in a positive line of argumentation without references to its opposite (religious beliefs). But what if the exact opposite is true? What if, we want to be true atheists, we have to begin with a religious edifice and undermine it from within? 647lanif that God is deceiving, evil, stupid, undead… is much more radical than to directly claim that there is no god: if we just posit that god doesn't exist, we open up the way towards its de facto survival as an idea(l) that should regulate our lives[1609]

De toda esta retahíla de estrategias deconstructivas respecto de Dios (es malo, estúpido, etc.) es curioso que el lacaniano Zizek no considere la que nosotros creemos *(me)ontológicamente* más importante de todas: *Dios está "vacío"*, o bien *lleno de agujeros*. Como veremos en este capítulo, la tesis de que "la nada *es* Dios" se preparará a lo largo de toda la "mística medieval cristiana", prefigurando ya su *inversión atea* en la Edad Contemporánea: "Dios *es* la nada". En este sentido, ahora nos podemos preguntar: ¿es todo tan sencillo como el "ateísmo práctico" de Bakunin nos ha planteado *(al menos, como punto de partida*)? ¿Se trata, simplemente, de *suspender el juicio* sobre la creencia de Dios *(para la conciencia)*, para luego *rechazarlo en la práctica*? Desgraciadamente no es tan sencillo, pues Bakunin, quien seguramente habría sido *mejor político*, de haber sido también un *mejor filósofo*, no se percata de que, *para rechazar algo*, hay que saber antes *qué* se rechaza. Y, si se hubiera hecho esta pregunta anterior, quizás se hubiera dado cuenta de que no estaba hablando de Dios *en sí*, sino de un Dios *muy concreto*, del Dios *(que sirve de justificación) del Estado*. En este sentido, en 1916 el teólogo protestante suizo (y socialista) Barth entró en cólera al ver impreso el conocido como "Manifiesto de los intelectuales", un artículo que firmaron hasta 93 célebres estudiosos y científicos respaldando la política militarista y belicista del káiser Guillermo II. Durante la Primera Guerra Mundial, Barth pudo presenciar, con horror, como aclamados teólogos utilizaban el "Reino de los Cielos" para justificar un orden político determinado. Para Barth, el único que podía sacarlos de esta rueda de autojustificación autocomplaciente era San Pablo y, por esto, en 1922 publicó su radical relectura de la *Carta a los Romanos*. Tras su muerte, el 11 de diciembre de 1968, Edward Fisk lo describió así en un artículo del *New York Times*:

[1609] Zizek, "Introduction: Why true atheism has to be indirect", *Christian Atheism*, p. 1.

> The 648lanifi 'landed like a bombshell on the playground of theologians'. The 648lani pastor was Karl Barth and his commentary on Romans was one of those events that happen only rarely in a discipline such as theology –when a revolutionary idea falls into the hands of a giant who possesses the 648lanif not only to utter it but also to control its 648lanifi. In this case the idea was the radical transcendence of God. At a time when theologians had reduced God to 648lanif more than a projection of man's highest impulses, Dr. Barth rejected all that human disciplines such as history or philosophy could say about God and man. He spoke of God as the "wholly other" who entered human history at the 648lanifi of His own choosing and sat in judgment on any attempt by men to 648lanif a God in their own image[1610].

Esto es lo que no ve Bakunin, ni tan siquiera Nietzsche. Si Dios existiera, si fuera "algo", entonces solo podría ser la *Alteridad radical*. El Dios que ha muerto no es *Dios-en-sí* (por decirlo de alguna manera, kantianamente), sino únicamente *Dios-para-los-hombres*, el Dios que sirve de *justificación* para el Estado, o que *explica* por qué llueve. Pero no hay razón por la que un verdadero creyente no pudiera *regocijarse* de este hecho. Como veremos al final de este capítulo, "¡Dios ha muerto, larga vida a Dios!" es el lema de una nueva "moda teológica" americana, a la cual se dedicó la revista *Time* el 8 de abril de 1966. En su cubierta se preguntaba, "¿Está muerto Dios?", y en su interior se ensayaba una respuesta bajo una sorprendente y paradójica nueva tradición: la "teología de la muerte de Dios". Tal y como reseña Rosàs el libro que le dio el pistoletazo de salida, *Resistencia y sumisión*, de Bonhoeffer: "este sostiene que el mundo actual, precisamente porque es más sin Dios, está más cerca de Dios de lo que lo estaba el mundo menor de edad. Es decir, es a partir del momento en que Dios deja de ser necesario para explicar el funcionamiento del mundo que puede tenerse una verdadera fe en Dios. El cristiano verdadero, escribe, es el que experimenta la muerte de (un cierto) Dios. (…) Dicho de otro modo, solo cuando Dios se hace superfluo, cuando ya no le necesitamos para que ponga parches o tape agujeros, podemos intentar vivir de acuerdo con Él. Experimentar el abandono de Dios es la única vía para vivir cristianamente. En definitiva, la muerte de Dios es la condición de posibilidad de una fe más auténtica"[1611]. ¿Es demasiado pronto para preguntar si el "nuevo Dios" *que emerge de la muerte del antiguo* (que se dedicaba a "poner parches") es, en realidad, *un Dios lleno de agujeros*? Como veremos, el "ateísmo cristiano" de Zizek –así como su contrapartida, igualmente opuesta y a la vez necesaria, la "teología de la muerte de Dios"– es una posibilidad contenida dentro del cristianismo mismo, que se desarrollará a lo largo de la "mística medieval cristiana", y que tiene, como su pistoletazo de salida, las palabras de Jesús en la Cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*) (Mt

[1610] Citado en: Taylor, *After God*, p. 186.
[1611] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 240.

27:47)[1612]. Como señala también Vega: "el carácter negativo del discurso marcado por la ausencia se debe a la naturaleza misma de la Revelación"[1613].

c) Dios, de algún modo, existe: Hegel, Durkheim y la religión como una experiencia del Absoluto

Siguiendo, así pues, la estela dibujada por Barth y Bonhoeffer, y teniendo en cuenta que Hegel está tan en liza, pues de él dependió que se desencadenaran todas las fuerzas *ateas*, ya fueran estas a través de Feuerbach, Marx, Bakunin, o incluso de Nietzsche, en este preciso momento nos podríamos hacer una pregunta incómoda: ¿por qué la *Fenomenología del espíritu*, si representa el primer tratado en criticar el "proceso de alienación" desarrollado por el cristianismo, termina, en su última parte, con "La Religión" como expresión del "Espíritu Absoluto" (CC/VII)? Nosotros nos basaremos aquí –como ya hemos reconocido varias veces en todo lo que atañe a Hegel en esta tesis– en la interpretación acometida por J.M. Bernstein, quien no tiene ningún miedo en proponer polémicamente que la filosofía hegeliana era sin duda *atea*. No obstante, esta tesis debería resultar mucho menos polémica de lo que podría parecer a simple vista, no solo porque fue Hegel, en sus escritos de juventud, y no Nietzsche (a diferencia de lo que se suele pensar, como ya recodamos en III.14.f) el primero en auspiciar que "Dios ha muerto"[1614], sino también porque el ateísmo es, como decimos, una conclusión mucho más consecuente con la crítica al "proceso de alienación" descrita en la *Fenomenología del espíritu*. Como dice Vattimo, "el anuncio de la muerte de Dios no cierra definitivamente el discurso con la religión"[1615]. Si Hegel no llegó nunca a defender explícitamente la posición atea habría que achacarlo a su conciencia de la censura de la época, ya que sin duda no debía de poder dejar de pensar que había heredado la cátedra de Fichte en Jena justamente porque este fue despedido por la conocida "disputa sobre el ateísmo" con Jacobi.

[1612] A no ser que se especifique de otro modo, todas las citas de la Biblia provienen de: Bover y O'Callaghan (eds.), *Nuevo Testamento Trilingüe* –que tiene la enorme virtud de integrar, en una sola edición, la *Vulgata* de San Jerónimo y el *Novum Testamentum Graece* de Nestle, así como la traducción más reciente y actualizada al castellano.

[1613] Vega, "La tumba vacía", *Tentativas sobre el vacío*, II, p. 80.

[1614] "Por el puro concepto o la infinitud como *abismo de la nada* en que todo se hunde, tiene que describir como momento, y solo como momento la suprema idea, el dolor infinito que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica solo en la cultura, y solo como el sentimiento sobre el que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que *Dios mismo ha muerto*" (Hegel, *Fe y saber*, p. 164). Véase también: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 851, 891.

[1615] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 22. Como veremos a lo largo de todo este capítulo, quien más se asemeja a nuestra posición es Vattimo: "El anuncio de Nietzsche según el cual 'Dios ha muerto' no es tanto, o principalmente, una profesión de ateísmo, como si dijese: 'Dios no existe'. Esta tesis, la no existencia de Dios, no pudo enunciarla Nietzsche porque, en ese caso, la pretendida verdad absoluta de ésta seguiría valiendo para él como un principio metafísico, como una 'estructura' verdadera de lo real, que tendría la misma función que el Dios de la metafísica tradicional. Allí donde hay un absoluto, aunque éste sea la afirmación de la no existencia de Dios, sigue habiendo metafísica, un principio supremo y, por tanto, ese Dios cuyo carácter superfluo Nietzsche considera que ha descubierto. En definitiva, que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último, y nada más" (ibid. p. 11).

Podemos preguntarnos, entonces, si la moraleja final de la *Fenomenología* es la autoconciencia de que *Dios, en realidad, somos nosotros*, ¿por qué terminar, entonces, con una última sección dedicada a "la religión", entendida como la "conciencia de la esencia absoluta" (CC/VII)[1616]? Sin duda, el cristianismo ya había aparecido antes a lo largo del libro, bajo la forma de la "conciencia desdichada" (la cual tendremos oportunidad de reseñar más tarde), "pero no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, ni la autoconciencia del espíritu en esa forma"[1617]. Dicha *absoluten Wesens* aparece ya al final del capítulo sobre la "moralidad" como "espíritu cierto de sí mismo", al terminar la última sección sobre "el alma bella, el mal y su perdón". La religión, entonces, aparece como una especie de "postulado de la razón práctica" (kantiano) para solucionar el aparente callejón sin salida en el que se ha enmarañado la moralidad. El espíritu, para poder actuar correctamente, necesita *confesarse* y *perdonar* la particularidad que inevitablemente comporta cualquier *acción*. Prosigue, entonces, Hegel:

> Por este despojamiento en el que se exterioriza, este saber dividido en su existencia regresa a la unidad del sí-mismo; es el yo efectivamente real, el universal saberse a sí mismo en su absoluto contrario, en el saber que es-dentro-de-sí, el cual, en virtud de la pureza de su ser-dentro-de-sí separado, es él mismo el saber perfectamente universal. El SÍ que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su existencia contrapuesta, es la existencia del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su exteriorización y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo –es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como el saber puro[1618].

La "religión", que proviene del latín *re-ligare*, en Lacan es el "cuarto" que *re-liga* (*a-nuda*) el "nudo borromeo" de la trinidad entre lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real. En este mismo sentido, aparece la "religión" en Hegel como la "esencia absoluta" (*absoluten Wesens*) del "espíritu" (*Geist*) que tiene la fuerza de "perdonar" porque es "el SÍ que reconcilia a dos yoes de su existencia contrapuesta", es decir, que va más allá de la "duplicidad" y es, por tanto, *absoluto*. Sin embargo, ¿a qué nos estamos refiriendo aquí por "Absoluto"? ¿Y por "espíritu"? Hegel prosigue un poco más adelante: "el espíritu absoluto (*absolute Geist*) es contenido (*Inhalt*), y está así en la figura de su verdad. Pero su verdad no es sólo ser la sustancia de la comunidad (*Substanz der Gemeinde*), o lo en-sí de ella, ni tampoco salir de esta interioridad a la objetualidad de representar, sino llegar a ser sí-mismo efectivo, reflejarse dentro de sí y ser sujeto. Éste es, atpues, el movimiento que él lleva a cabo en su comunidad (*Gemeinde*), o ésta es la vida (*Leben*) del espíritu"[1619]. Para decirlo, pura y llanamente: ¿qué es "lo Absoluto"? Es, simplemente, la "comunidad" que, una vez *muerto* Dios, *resucita* como

[1616] Hegel, "La religión", *Fenomenología del espíritu*, VII, p. 777.
[1617] Ibid.
[1618] Hegel, "El espíritu cierto de sí mismo: la moralidad. El alma bella, el mal y su perdón", *Fenomenología del espíritu*, VI.C.b, pp. 773-5.
[1619] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, p. 869.

"espíritu" (santo) –como tendremos la oportunidad de desmenuzar más detalladamente después. Hecha esta precisión sociológica, al ver que detrás de la fraseología tan aparentemente metafísica de Hegel se esconden, en realidad, conceptos esencialmente *históricos y sociales*, quizás nos puede servir de ayuda un sociólogo como Durkheim, quien nos dará la clave sobre cómo hay que entender a "Dios" y la "religión" aquí. Hubiera leído o no la última parte dedicada a "La religión" de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim nos parece su mejor desarrollo sociológico posible. Después de descartar lo "sobrenatural", el "misterio", la "magia" e incluso la "divinidad" como posibles candidatos, Durkheim se ve capacitado para definir la característica esencial de cualquier "religión":

> La 651lanificac générale du 651lani qu'on va lire, c'est que la 651lanific est une chose éminemment *sociale*. Les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités *collectives* ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des *groupes* assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces *groupes*. (…) Nous arrivons donc à la définition suivante : *une 651lanific est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'està-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent*. Le second élément qui prend ainsi place dans notre définition n'est pas moins essentiel que le premier ; car, en montrant que l'idée de 651lanific est inséparable de l'idée d'*Église*, il fait pressentir que la 651lanific doit être une chose éminemment *collective*[1620].

No hay que tomar a la "Iglesia" aquí en su sentido romano y caído como un edificio que se puede encontrar incluso hoy en día fácticamente en la Ciudad del Vaticano, sino en su etimología griega, ἐκκλησία, que quería decir literalmente "asamblea del pueblo". Al definir la "religión" como una "Iglesia", y enfatizar así su carácter inevitablemente *social* o *colectivo*, Durkheim nada por las mismas aguas de lo que Hegel definía antes como "comunidad" (*Gemeinde*) o "espíritu" (*Geist*) un poco más arriba. Esto sí: solo que tomados en su carácter de *Absoluto*. Es decir, si lo que define a una determinada "comunidad" o "espíritu" son sus *relaciones*, la "religión" no se preocupa, para tomar algunos ejemplos, de qué relación existe entre una movilización social y el Gobierno (tarea reservada para la "política"), un cuadro y el museo que lo alberga ("arte"), o un experimento en el laboratorio y la verdad ("ciencia"), sino de *todas estas relaciones, y aun otras más, en su "relacionalidad" en general*. La "religión", o lo "Absoluto", es *lo que me re-liga con los otros, el mundo y la naturaleza*. Es decir: no solo *"mi" conexión* con esta planta, mi perro, el panadero y la montaña, sino *con todas estas otras y aun otras muchas más en general*. Es la "comunidad" tomada en esta "esencia absoluta" (*absoluten Wesens*) a la que apunta la "religión", y donde, por tanto, todas las palabras *fallan* –como tendremos la oportunidad de comprobar en el caso de la mística–, y solo puede acabar de expresarla un

[1620] Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 28, 69 (las cursivas son mías).

sentimiento de *trascendencia inefable*, es decir: *Dios*. *Es en este preciso sentido (y solo en este)* que podemos decir que *"Dios", de algún modo, existe*. En realidad, *siempre ha existido*, en el sentido de lo que nos conecta con *la naturaleza, el mundo y los otros*, no tomado como una relación entre determinados "entes" concretos, sino en su "*relacionalidad*" en general y, por tanto, *Absoluta*. Es en este preciso sentido materialista (y solo en este) que habrá que entender siempre que se emplee la palabra "Dios" en este capítulo, y que constituye, a su vez, el presupuesto necesario a insoslayable para entender a la Edad Media.

Muy bien, por lo menos ahora ya sabemos que la "religión" implica una determinada *relación con el Absoluto* –por el que hay que entender, a su vez, la "comunidad", *sublimada*. Sin embargo, en este momento deberíamos seguir preguntándonos: ¿qué tipo de *relación* establece, exactamente, la "religión" con el Absoluto? Ciertamente, para tomar como ejemplo los cuatro "procedimientos de verdad" de Badiou –el amor, el arte, la política y la ciencia–, todos ellos implican una determinada *relación* el Absoluto. Sin embargo, ¿qué es lo que distingue a la particular *relación* que la "religión" establece con el Absoluto, respecto de las otras? Claramente no es solo un *sentimiento*, como en el "amor", ni implica una *acción* o una *decisión*, como en la "política", ni tiene que ver con el *saber* o el *conocimiento*, como en la "ciencia". No: es aquí que puede venir a nuestra ayuda otro gran concepto hegeliano, el concepto de "experiencia" (*Erfahrung*). No en vano, Heidegger tuvo el mérito de señalar, apuntar y aislar, en uno de sus *Caminos de bosque*, la importancia de "El concepto de experiencia de Hegel". En efecto, *la "religión" permite tener una experiencia de lo Absoluto* –como tendremos la ocasión de ver más adelante, en el caso particular de San Pablo, cuando se caiga del caballo camino a Damasco debido a una luz cegadora–, no de forma sesgada o parcial, en una determinada relación entre "entes" particulares, sino del *Absoluto en tanto que Absoluto, del Absoluto en cuanto a tal*. Como se dice en el último ensayo citado de Heidegger, "de la absolutez de lo absoluto, la absolución que se absuelve absolventemente"[1621]. Curiosamente, quien más puede estar de acuerdo con esta tesis es, atravesando el charco desde la filosofía continental hacia la pragmatista: William James. En efecto, como su propio título indica, *The Varieties of Religious Experience* pone de relieve la importancia de la "experiencia" a la hora de entender la diversidad religiosa. Para tomar un ejemplo más *empirista* de esta tradición anglosajona, James compara la mística con el estado de *embriaguez* en general, y más concretamente con su propia experiencia tomando óxido nitroso o el "gas de la risa". Para James, la "anesthetic revelation" que se puede conseguir tomando esta droga de moda entre la *intelligentsia* de la época es el correlato *experiencial* análogo a leer la filosofía panteísta de Hegel, esto es: "it is a monistic insight, in which the other in its various forms appears absorbed

[1621] Heidegger, "El concepto de experiencia en Hegel", *Caminos de bosque*, p. 107.

into the One"[1622]. Como señala Critchley, sesto significa que "Hegel can only be understood when one is drunk on laughing gas"[1623].

Para recapitular, entonces, nuestra tesis es que *la "religión" es una experiencia del Absoluto*, es decir, no de determinadas "relaciones" entre "entes" distintos o individuos separados, sino de su "relacionalidad" en general, es "el SÍ que reconcilia a dos yoes de su existencia contrapuesta". Como tal, Dios no es más que el *espíritu* de la "comunidad", pero *sublimado*. O, como dice Hegel, en un breve escrito teológico de juventud titulado "Fe y ser": "la fe es el modo en que nos representamos lo unido"[1624]. Análogamente parece pensar Steffen: "la presencia inmediata de la existencia total no dividida"[1625]. También Schleiermacher: "que ninguna sea ya en parte alguna una cosa sola, sino que todas sean todo"[1626]. Y, por último, Heidegger desarrolla aun más este "uno y todo" (ἕν και παν) spinoziano que mantuvo unidos a los tres amigos en el *Stift* de Tubinga y que, nosotros añadimos, representa el corazón fundamental de la *experiencia* religiosa:

> El valor absoluto coincide con la absoluta falta de oposición y antagonismo internos o, lo que es igual, con la falta de determinación, esto es, con lo objetivo exclusivamente como objetivo. Objetualidad el propio sujeto místico ha de estar por encima de contraposiciones y antagonismos, ha de ser un sujeto previo a toda contradictoriedad. Sólo así puede resultar claro el sentido teórico-místico del concepto central de distanciamiento. El aquí y ahora, el espacio y el tiempo, son las formas de lo diverso y de lo contrapuesto; no ofrecen resguardo ni morada al instante eterno, a la sobretemporalidad. De ahí que la sensorialidad no sea el correlato subjetivo de la verdadera objetualidad, como tampoco lo es, por otra parte, el entendimiento en cuanto enjuiciar, en cuanto desgajar en la escisión del sujeto y del predicado. Son, por el contrario, la razón y la voluntad, el conocimiento y el amor, los que llevan a lo absoluto. (…) La forma de la objetualidad en general se convierte en objeto absoluto. Cuanto menos hay en lo objetivo capaz de distraer en el orden del contenido, de desviar y de hechizar con su atractivo la aprehensión, tanto más valioso y puro viene a ser lo objetivo mismo[1627]

d) *Pléroma* y *kenosis*: la división entre escolástica y mística a partir de la diferencia entre lo lleno y lo vacío

[1622] James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 389.
[1623] Critchley, *The Faith of the Faithless*, p. 126.
[1624] Hegel, "Fe y ser", El joven Hegel, p. 294.
[1625] Citado en: Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 184.
[1626] Citado en: Heidegger, *Estudios sobre mística medieval* [Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 2ª ed., Berlin, 1830, p. 7], p. 173. Véase también la definición de *pléroma* de Eriúgena, por la que Dios es *simultáneamente simple y múltiple*: "simple en Sí e infinitamente múltiple es el Verbo de Dios; y volver así la proposición: el Verbo de Dios, simple en Sí, e infinitamente múltiple es la Razón y la Causa creadora del universo creado. Ciertamente, simple porque la totalidad de todos los seres es una unidad individua e inseparable en el mismo; o también, el Verbo de Dios es la unidad individual e inseparable de todos los seres, porque el mismo es todos los seres. No sin razón, empero, se comprende que es múltiple, porque se difunde a través de todos los seres hasta el infinito, y la misma difusión es la subsistencia de todos los seres" (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 341).
[1627] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 173.

Ahora bien, ¿podemos arrancarle algún *contenido* más aun a esta *experiencia del Absoluto*, a parte de señalar que se encuentra más allá de toda *oposición, determinación y juicio*? O, justamente porque no aguanta la *escisión entre sujeto y predicado*, ¿el "Absoluto" es una noción tan *vacía* de la que, en tanto que *ens generalissimum*, no se puede decir nada más? Es aquí que Hegel nos vuelve a suministrar la última (y más importante) de todas las pistas. Como dice en un determinado momento de su breve escrito teológico de juventud sobre "Jesús y su destino": "la unión de reflexión y amor, el pensamiento que une a ambos: en una palabra: lo religioso es por tanto el πλήρωμα del amor. La intuición del amor parece cumplir con la exigencia de plenitud, pero queda una contradicción: lo que intuye, lo que representa, limita, a la vez que solo capta lo limitado, mientras que el objeto sería infinito: imposible contener lo infinito en este recipiente"[1628]. Hegel no es Heidegger, y rara vez suele dejar un término en su original griego –y no es porque no lo conozca muy bien. Por esto no debemos tomarnos a la ligera que Hegel decida aquí dejar πλήρωμα en su original griego. En efecto, como tendremos la oportunidad de ver más detenidamente más adelante, en relación con otro importante término paulino, "cumplimiento" (πεπλήρωκεν): la "religión", *como experiencia del Absoluto*, es la única "plenitud" (πλήρωμα) capaz de reconciliar la contradicción entre la reflexión y el amor. En ambos términos habla la misma raíz, πλήρω-, nuestro querido amigo, "lo lleno" –como ya descubrimos en sobradas ocasiones en el anterior capítulo III sobre la Antigüedad. A pesar de que, como digo, la πλήρωμα ya se puede encontrar en las epístolas de San Pablo (aunque con otro sentido, más *corriente y mesiánico*)[1629], quien lo terminó de convertir en un concepto para el "conocimiento" (*gnosis*) fue el gran *gnóstico* del s. II d.C., Valentín de Alejandría, cuya cosmología se encuentra perfectamente reseñada en el *locus classicus* de Alain de Libera, *La filosofía en la Edad Media*:

> Entre los gnósticos, uno de los más filósofos es, seguramente, Valentín, que enseñó hasta el 135 en Alejandría, y después, en Roma, hasta el 160. En el origen de todas las cosas colocaba una

[1628] Hegel, "Jesús y su destino", *El joven Hegel*, p. 424.

[1629] Para una larga y rigurosa discusión de este concepto en San Pablo, en relación con la idea de "resto", véase: Agamben, *El tiempo que resta*, p. 61. Allí se dice, por ejemplo: "en el final, en el *telos*, cuando Dios sea 'todo en todos' (1 Cor 15:28), el resto mesiánico no tendrá ningún privilegio particular, y habrá agotado su sentido para perderse en el *pléroma* (1 Tes 4:15)". En relación, en cambio, con la idea de "recapitulación" y "cumplimiento", véase: ibid. p. 79. Allí hay un versículo, dice Agamben, que está "cargado de significado hasta reventar", y que nos podría lleva a la doctrina de la *apocatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno en Nietzsche y la de la repetición en Heidegger. El pasaje decisivo en cuestión es: "por la economía [el designio de salvación divino] de la plenitud (*plérorma*) de los tiempos todas las cosas se recapitulan en el mesías, tanto las celestes como las terrestres" (Ef 1:10). Prosigue Agamben: "esta recapitulación del pasado produce un *pléroma*, una plenitud y un cumplimiento de los *kairoí* (los *kairoí* mesiánicos están, pues, literalmente llenos de *chronos*, pero de un *chronos* sumario, abreviado) que anticipa el *pléroma* escatológico, cuando 'Dios será todo en todos' (1 Cor 15:28). El *pléroma* mesiánico es, pues, una abreviación y una anticipación del cumplimiento escatológico. No es casualidad que 'recapitulación' y *pléroma* se encuentren uno junto al otro" (ibid. p. 80). No, no es casualidad en absoluto, efectivamente. Por esto, aunque desde una perspectiva *mesiánica*, se puede entender también que San Pablo diga que "el amor es (…) la plenitud (*pléroma*) de la ley" (Rom 13:10) en un sentido exactamente parecido al que reseñábamos de Hegel un poco más arriba.

> 'unidad no engendrada, inmortal, incomprensible, inconcebible'. Llamémosla el Padre o el Abismo. A este principio masculino hay que añadir otro de naturaleza femenina: *Sigé* (Silencio). Abismo no gustaba de la soledad, porque era amor y el amor no es tal si no tiene nadie a quien amar. De su unión con *Sigé* nacieron Inteligencia (*Nous*) y Verdad (*Aletheia*). Abismo, Silencio, Inteligencia y Verdad forman la primera Tetrada, raíz de todo cuanto existe. Inteligencia y Verdad engendraron entonces al Verbo (*Logos*) y a la Vida, los cuales, por su parte, engendraron al hombre, es decir, su arquetipo eterno, y a la Iglesia. Constituida así la primera Ogdóada, nacieron diez Eones del Verbo y de la Vida, y otros doce del Hombre y de la Iglesia. El conjunto de la Ogdóada primitiva, la Década y la Dodécada que se añaden a ella, forma el *Pléroma*, sociedad de treinta seres divinos, cuyo misterio será simbolizado después por los treinta años de vida oculta de Jesucristo. Entonces se produjo un acontecimiento decisivo. Los dos últimos miembros de la Dodécada, y, por consiguiente, del *Pléroma*, son Voluntad (*Théletos*) y Sabiduría (*Sophia*). Movida por la curiosidad no totalmente exenta de ambición, Sabiduría cede al deseo de escrutar el misterio del Abismo, y como de eso sólo es capaz el Entendimiento, aquélla se hubiera perdido en el vacío si el *Pléroma* no hubiese estado rodeado de un límite (*Horos*) que evitó felizmente su caída. Fecundada por el deseo al que acababa de consertir, y no por Voluntad, da a luz una hija bastarda. Concupiscencia (*Hachamoth*). Concebida sin padre, ésta no es más que un aborto, una materia sin forma. Fue, pues, inmediatamente expulsada del *Pléroma*, y, para evitar la repetición de semejantes incidentes, Entendimiento y Verdad engendraron una última pareja de Eones, macho y hembra: el Cristo y el Espíritu Santo, que enseñan a los demás Eones del *Pléroma* a respetar la trascendencia del Abismo y a amarlo sin pretensiones de igualarlo[1630]

De esta historia de la creación, en primera instancia, entre el Abismo y el Silencio –que anticipa desde ya la tradición apofática, hasta bien llegado el *Tratado sobre la libertad* de Schelling– no nos interesa tanto su movimiento interno, como su resultado final: la *Pléroma* entendida como la totalidad de los treinta Eones o emanaciones divinas. Así pues, nuestra tesis de que la "religión" representa una *experiencia del Absoluto* se puede desmenuzar un poco más al concretar que este *Absoluto es vivido* (las más de las veces) como una "plenitud" (πλήρωμα). Sin embargo, entre tanto Hegel y gnosticismo corremos ahora el riesgo de haber empezado la casa por el tejado, que se considere todo esto como una mera "abstracción", y que la experiencia *genuinamente* religiosa se nos escurra, por decirlo así, entre los dedos. Por esto, ahora haríamos bien de complementar tantas "abstracciones" gnósticas y hegelianas con la visión más *experiencial* que suministran, por ejemplo, Heidegger y James. Haríamos bien ahora, entonces, en dar un "paso atrás" (*schritt zurück*), volver a casa, y recordar la intuición con la que empezamos el capítulo II de esta tesis: "el camino de la filosofía comienza con la experiencia fáctica de la vida"[1631]. Esto tampoco es una tesis abstracta, sino que se puede ver más concretamente en el caso que nos ocupa, pues no hay que olvidar en ningún momento que "la religiosidad cristiana primitiva está en la experiencia fáctica de la vida. Frase final: es en realidad ella una tal"[1632]. Debemos, por tanto, mantener una "conducción acorde

[1630] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 38-9.
[1631] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 45.
[1632] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 112.

con la vivencia del experimentar vivencial mismo. (…) Retroceder al origen (…) Porque el mundo se concentra aquí en la agitación del experimentar vivencial específico del encontrar a Dios que se precipita"[1633]. Tomadas todas estas precauciones fenomenológicas, ahora estamos preparados para ver, que si utilizamos aquí el término *pléroma*, no es como una "abstracción", sino como fruto de la *experiencia fáctica de la vida*. Antes de caer en la *teología* o el *dogma*, nos retiramos a la *fenomenología de la religión*, y descubrimos allí lo que Heidegger describe como un proceso de "656lanificación".

> El 'ser afectado desde algún otro lugar' de la consciencia sólo resulta posible sobre la base de la apertura esencial al valor y del sentido primario del amor del existente personal. Difícilmente podría una hoja vacía, un yo socavado, un sí-mismo puntual, resultar afectable. Sólo de un ser personal *pleno* y esencialmente exigente de *plenitud*, de un ser que tiene una estructura que le posibilita el sentirse y saberse *pleno* por obra de determinados bienes del mundo de la vida y seguir desarrollándose y sintiéndose de nuevo *pleno*, y en sentirse y en saberse *pleno* cabe esperar tal. (El 'sentirse dependiente' linda ya en exceso con la objetivación teórica, con un salirse de uno mismo y un determinar una relación de este sí-mismo objetivado con otro.) 'Dependencia estricta': este sentido interpretativo es demasiado tosco, objetiva demasiado en una dirección teórica del ser relativa específicamente a la realidad de la naturaleza. (…) El yo puro es el protoconstitutivo, la forma de la posibilidad del ser afectado y de la consecución de la *656lanificación* ejecutiva en general. No es en absoluto una cosa axiológicamente neutral, pero tampoco es un bien (objeto de valor subrayado). Es primariamente la protoforma de la apertura a lo valioso en general, y con ello de una nobleza eterna, de una absoluta distinción en el curso del a priori de las formas. Las modalidades fundamentales de la 656lanificación y cumplimiento de las vivencias religiosas, la forma motivante de la constitución y conformación de las vivencias capaces de dar plenitud y cumplimiento: 'revelación', 'tradición', 'comunidad de fieles'. Una pieza de ontología de la religión, objetivo fundamental fenomenológico. Sólo un determinado ámbito estructurado metódico. Ninguna filosofía de la religión de altos vuelos. Estamos al comienzo o, más exactamente: hemos de volver a los comienzos genuinos, y que el mundo espere tranquilo. Porque yo no necesito rastro alguno de filosofía de la religión en cuanto hombre religioso. La vida genera sólo vida, pero no la intuición absoluta como tal; un contexto objetivo enteramente original y poseedor de su propia legitimidad[1634]

Nuestra tesis, por tanto, de que la "religión" representa una *experiencia del Absoluto* se puede desmenuzar aun un poco más al concretar que este *Absoluto es vivido* (las más de las veces) como una "plenitud" (πλήρωμα). Mas solo a veces, en realidad, es vivido como una "plenitud"; otras, en cambio, como una "completitud" –si atendemos a la *diferencia ontológica de la "falta"* que descubrimos en III.4.i. Y aun otras, como una "totalidad", o incluso, una *plétora*: una "multiplicidad indefinida de cosas". Así prosigue Heidegger su ensayo de una fenomenología de la religión:

> El universo –*plétora* de realidad– fluye y actúa ininterrumpidamente; todo elemento individual como parte de la totalidad. La relación intencional específicamente religiosa, del orden del sentimiento,

[1633] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 160.
[1634] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pp. 184-5, 163-5.

> de todo contenido vivencial con una totalidad infinita como sentido fundamental: eso es la religión. Entrega: el afluir originario y sin inhibiciones de la *plétora*, el darse a la agitación y a la emoción. Retrotraer la correspondiente vivencia a la unidad interior de la vida. La vida religiosa es la renovación constante de este proceder. Actuar es, en consecuencia, el efecto retroactivo de este sentimiento; pero sólo ha de estar determinada así la acción como totalidad, no cada acto aislado. Misterioso instante de la unidad sin diferenciación interna de intuición y sentimiento; sin ésta, aquélla no es nada. El momento noético es él mismo constitutivo respecto del contenido noemático global del experimentar vivencial. En la medida, pues, en que falta todo carácter fáctico, toda afirmación de ser, en la medida en que nada se decide sobre nada, la *plétora* vivencial está en una determinada neutralidad, ningún objeto tiene preeminencia sobre otro. Con ello viene dada una infinitud específica de la experiencia vivencial religiosa. La historia, en sentido genuino, es el objeto supremo de la religión, comienza con ella y con ella termina. La humanidad tiene que ser vista como una comunidad viva de los individuos singulares, perdiéndose en ella la existencia separada. Hacerlo todo con religión, no por religión. La religión tiene que acompañar como una música santa todo hacer de la vida[1635]

Ahora bien, en este preciso instante, debemos preguntarnos: ¿es la "plenitud" (πλήρωμα) la *única experiencia posible* del Absoluto? ¿Solo hay *Una*? ¡No! Por todo lo que venimos avanzando en esta tesis ya podemos anticipar que tiene que haber, por lo menos, *dos*. La experiencia de "Dios", el "Absoluto", el "espíritu" o la "comunidad" –o como quiera llamársele– como una "plenitud" nos parece la *única*, o por lo menos la *dominante*, porque ya hemos visto como la tradición *plenista* le ha ganado la partida y le ha torcido el brazo, a la *vacuista*, dejando esa victoria *congelada* en la "metafísica", y luego en el "sentido común", hasta que nos parece de suyo evidente y obvia. Sin embargo, con esta *naturalización* olvidamos que había otra definición, igualmente posible, del Absoluto: el "vacío". Por una parte, incluso el propio Hegel atisba esta posibilidad en un determinado momento, aunque solo la considera de pasada: "este movimiento dentro de sí mismo enuncia a la esencia absoluta como espíritu; la esencia absoluta que no es captada como espíritu no es más que el vacío abstracto (*abstrakte Leere*), igual que el espíritu que no es aprehendido como este movimiento no es más que una palabra vacía (*leeres Wort*)"[1636]. Por otra parte, aunque Heidegger no defienda *explícitamente* ninguna de las tesis que nosotros estamos descubriendo ahora aquí, es curioso como lo estamos utilizando para sacar a la luz posibilidades *implícitamente* contenidas dentro de su obra:

> Lo irracional no es lo que antes de toda racionalidad se ofrece como *plétora* de la diversidad. El momento decisivo no es el de la no visibilidad, el de la imposibilidad de dominio teórico, el de la caída en la *plétora*, sino el de la exclusión que nunca ceja en su avance de particularidades y singularizaciones a partir de la forma, el del *vacío potenciado de las mismas*. (…) El objeto primario, lo absoluto, no es lo aún-no-determinable, ni tampoco lo aún-no-determinado, sino lo que, en cuanto

[1635] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 176.
[1636] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, p. 873.

> tal y esencialmente, está *falto de toda determinación en absoluto*. (…) Carácter absoluto del objeto y del sujeto en el sentido de unidad radical y como tal unidad de uno y otro: yo soy él y él es yo. De ahí lo innominado de Dios y del fundamento del alma. No hay contraposición en esta esfera[1637]

En efecto, el "vacío" (*de la falta de toda determinación o particularidad*) no es menos un nombre para la experiencia del Absoluto que representa la "religión" que el de la "plenitud". Es más, en la inversión de la "historia del espíritu" contada por Hegel que estamos intentando acometer en este trabajo, será una de nuestras tesis más fuertes en este capítulo que: las dos principales corrientes en las que se suele dividir la Edad Media –la escolástica y la mística–, se podrían reformular como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) entre *lo lleno y lo vacío*. En efecto, al Absoluto se puede ascender mediante *dos* tipos de escaleras distintas (y no solo *una*): por un lado, uno podría intentar dar cuenta racionalmente de *todo* lo que hay, de la infinita *plétora* de cosas, en 3125 artículos, tal y como hizo Santo Tomás de Aquíno en su *Summa Theologica*. Pero, por el otro lado, uno también subir por la escalera del Absoluto mediante una serie de "negaciones ascendentes", tal y como propuso alternativamente Meister Eckhart: Dios no es esto ni aquello… ni lo uno ni lo otro… ni lo de más aquí ni lo de más allá… Es, por tanto, *vacío: la absoluta falta de determinación o particularidad*. El nombre griego reservado para este proceso, por razones que enseguida veremos un poco más adelante, es la κένωσις. Por tanto, *pléroma* y *kenosis*, lo "lleno" y lo "vacío", la mística y la escolástica, serán las dos formas de experimentar el Absoluto a lo largo de toda la Edad Media. Como veremos a lo largo de todo este capítulo, el "conocimiento" guarda una íntima relación con lo "lleno" (tal y como será representado por la *via positiva*); así como la *ausencia* de él está necesariamente ligado con el "vacío" (en la *via negativa*). Aún más, en términos psicoanalíticos, como veremos más tarde a partir de Cixous, son dos formas *neuróticas* de aproximarse a lo "Absoluto": la vía *plenista* y *escolástica* se corresponde a la "neurosis obsesiva", y la *vacuista* y *mística*, a la "histeria"[1638]. Esta radical reinterpretación de las dos principales corrientes de la Edad Media, *la escolástica y la mística, como una dialéctica (o una danza, en realidad) entre lo "lleno" y lo "vacío"* no es un hallazgo que debiera quedarse circunscrito a los confines de los estudios medievalistas, sino que nos permitirá ahora volver a entrar con una nueva luz a un tema, en realidad antiguo, pero hoy en día convertido en de rabiosa actualidad: la *teología política*.

"Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[1639] –o, al menos, así empieza célebremente la tercera parte de *Teología política I* de Schmitt. Estamos sobradamente prevenidos ya en esta tesis, como hemos dicho varias veces a propósito de Platón, Hegel, Heidegger o Derrida, de que el increíble estilo de estos *grands philosophes*

[1637] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pp. 170-1.
[1638] Hollywood, *Sensible Ecstasy*, p. 4.
[1639] Schmitt, *Teología política I*, III, p. 37.

encubre más de lo que revela. *In concreto*, el *estilo* de Schmitt –aparentemente tan directo, tajante y decisivo, a la vez que penetrante– es una de las principales razones por las que ha influido tanto a largo del s. XX –dejando otras frases para la posteridad como "soberano es quien decide sobre el estado de excepción", etcétera–, no menos que el *contenido* filosófico de sus tesis. Por esta razón, manteniendo las espadas en alto, ahora podemos *sospechar* que su célebre frase esconde un potencial inconfesado que, de hecho, luego no se atreve a desarrollar, e incluso se esfuerza por tapar. En efecto, la famosa cita empieza hablando, *en plural*, de "conceptos teológicos" para, acto seguido, continuar el párrafo haciendo sola y exclusivamente referencia a "*La* Teología" (*Die Theologie*)[1640]. Con esta reducción única, estilísticamente imperceptible, se tapan dos acuciantes preguntas que podrían hacer tambalear el eurocéntrico marco de análisis del libro, e incluso hacerlo estallar desde dentro: ¿es el cristianismo "*la (única)* teología" que es secularizada en la moderna teoría del Estado, o podría haber sentido el influjo también de las otras religiones abrahámicas (el judaísmo y el islam), e incluso de ciertos reductos del politeísmo e influjos de las religiones "orientales"? Segunda pregunta: ¿incluso dando por sentado, por *reductio ad absurdum*, que el cristianismo fuera "*la (única)* teología" secularizada en la Modernidad, se trata de un ente monolítico y homogéneo, o por el contrario sería susceptible de divisiones, discusiones y pluralidad de corrientes?

Nosotros nos vamos a decantar, obviamente, por la segunda opción, consecuente con la premisa platónica que guía toda esta tesis (como ya avanzamos en III.14.b) de que, *Europa, para poder conquistar al mundo, tuvo antes que conquistarse a sí misma* (generando escisiones, exclusiones y aplastamientos dentro de sí). Sin embargo, nos gusta haber encontrado un precedente de la misma intuición en Taubes, quien dice que una vez pronunció una conferencia sobre teología política en Harvard "criticando a Carl Schmitt, en el sentido de que la fase mística, o sea, la fase democrática, la había Schmitt pasado por alto y en su *Teología política I* no era más que una catarata puramente jerárquica"[1641]. En efecto, si (en una lógica que ya delineamos en III.14.b), "La teología (cristiana)", *para poder llegar a dominar el mundo externamente, tuvo antes que dominarse a sí misma internamente*, tuvo que convertirse en un todo monolítico y homogéneo, tapando su división entre la *via positiva* y la *negativa*,

[1640] Prosigue así: "Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de *la teología* a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en *la teología*. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos. Porque la idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con *una teología* y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas. Por eso la convicción teísta de los escritores conservadores de la contrarrevolución pudo hacer el ensayo de fortalecer ideológicamente la soberanía personal del monarca con analogías sacadas de *la teología teísta*" (ibid. las cursivas son mías).

[1641] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 116.

la "llena" y la "vacía", la escolástica y la mística, encumbrando a la primera, y sepultando a la segunda bajo tierra. Y si nosotros ahora consideramos una obligación ética, filosófica y política "levantar la corriente subterránea" de la mística medieval cristiana, no es solo por una cuestión de rigor histórico, sino sobre todo, porque como muy bien ya señala Taubes, *en la mística sobrevive la pulsión "democrática" a lo largo de la Edad Media* (aunque sublimada en la teología, obviamente, bien entendido, en los únicos términos que puede expresarse en esa época). Nuestro problema con la célebre frase de Schmitt, por tanto, no es que no sea correcta, *lo es: efectivamente*, "todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados". Nuestra única enmienda es que el desarrollo posterior de Schmitt en su libro no es lo suficientemente *consecuente con su intuición* original, y *hace falta un trabajo* ulterior (atendiendo a la *pluralidad de corrientes*) para llevarla a su máxima expresión.

e) Las místicas: secretas amigas de los atomistas en la "corriente subterránea"

Inadvertidamente, ya hemos empezado a hablar de las "dos vías" (*positiva* y *negativa*), sobre las cuales nos detendremos más detenidamente cuando nos toque reseñar a Pseudo-Dionisio Areopagita, y sobre las cuales se asentarán las dos principales tradiciones en las que se bifurcará la Edad Media: la escolástica y la mística. Sin embargo, ya en este primer momento, en la serie de precauciones preliminares que estamos haciendo en esta sección introductoria, tenemos la pelota botando para acometer un *desplazamiento*, como siempre, *tan mínimo como radical*. Pues hablar de "vías" es prácticamente lo mismo que hablar de "caminos" (como los tres que nos encontramos a propósito de Parménides en III.4), y hablar de "caminos" es ya casi hablar de "corrientes", como la "dominante" del Ser Único y la "subterránea" del materialismo del vacío, que estamos intentando *levantar* en esta tesis. El propio Althusser pareció darse cuenta de que la mística medieval cristiana formaba parte de esta corriente, pues le dedicó una breve mención al maestro Eckhart en su escrito "Du matérialisme aléatoire" (cuyo epígrafe preside esta sección pero que, debido a su importancia, vale la pena volver a traer a colación aquí): "au delà de cette limite règne le vide de nouveau. Kant l'avait bien compris qui, après Épicure et Pascal avait introduit le vide en philosophie –et après les grands mystiques de la théologie négative (dont Maître Eckhart le plus grand des théoriciens mystiques)"[1642]. Este *pequeño desplazamiento*, desde las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita a las "dos corrientes" de Althusser, también permite alumbrar un hecho *político* importante, y es que no estamos lidiando aquí con "une coexistence pacifique d'un *vis-à-vis*, mais à une hierarchie violente, [où] un de deus termes commande l'autre (axiologiquement, logiquement,

[1642] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 190.

etc.), occupe *l'hauteur*", como lo pondría Derrida[1643]. En efecto, reformular las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita en las "dos corrientes" althusserianas, permite ver que la escolástica y la mística no coexisiteron en grado de igualdad, sino que una *dominó* violentamente sobre la otra, y la otra fue *enterrada*. Además, en este caso en particular, la "corriente subterránea" será *sepultada* de forma bastante *literal*, pues una parte importante de las místicas que vamos a citar aquí serán excomulgadadas por blasfemia y herejía, como Eckhart, o directamente quemadas en la hoguera, como Porete.

Esta reestructuración de la historia a partir de la distinción entre lo "lleno" y lo "vacío" es la que nos permite hablar de una *secreta solidaridad entre el atomismo y la mística* –por muy sorprendente o loca que pueda parecer esta tesis a primera vista, que nadie se ha atrevido a pronunciar aun hasta ahora. Pero el hilo umbilical que unía al atomismo con la mística, a nivel más profundo, a partir del *suelo (me)ontológico compartido del "vacío"*, se ha cortado o ha quedado olvidado, por las turbias etiquetas de "materialismo" o "idealismo", "religión" y "ateísmo", que ocultan más de lo que revelan. El ejemplo más paradigmático de esa "historia" (pues es esto, una *fábula* o un *cuento*) que cortó la correa de transmisión entre el atomismo y la mística es (como no podría ser de otra manera) Nietzsche, quien, en su *Anticristo* canta que: "Epicuro combatió los cultos *subterráneos*, todo el cristianismo latente, –negar la inmortalidad era entonces ya una verdadera redención. –Y Epicuro habría vencido, todo espíritu respetable en el Imperio romano era epicúreo: entonces apareció Pablo… Pablo, el odio, hecho carne, hecho genio, del chandala a Roma, a 'el mundo', el judío, el judío *eterno par excellence*"[1644]. Frente a este tosco relato de "buenos" y "malos", de Epicuro vs. Pablo, nosotros encontraremos una *profunda afinidad entre el atomismo y la mística*, no solo porque ambas tradiciones comparten el "vacío" como un tema común, sino también porque ambas extraerán de él su conclusiones necesarias: *la "vulnerabilidad" o la "libertad"* –como vimos en III.12. Pues es ya aquí que empezaremos a ver que *"vaciar" es "liberar"*. Por esto, la tarea fundamental de esta tesis sigue siendo la de *levantar* (la "corriente subterránea"), *arar la tierra* (de "La Historia"), *sacarle el aire*. "Leer a contrapelo", como dijo Benjamin: *re-leer a contra-corriente*.

Una tercera advertencia preliminar antes de adentrarnos de lleno en la mística, que puede parecer más *banal*, pero que, en realidad, *no lo es en absoluto*. A partir de ahora, cada vez que surja la ocasión a lo largo de todo este capítulo que vendrá, nos vamos a referir a esta tradición con el artículo femenino, como "*las* místicas". Tentados estaríamos de insinuar que aquí se introduce por

---

1643 Derrida, *Positions*, p. 56.

1644 "La *unio mystica* en el beber sangre, ante todo el fuego lentamente atizado de la venganza, de la venganza de los chandalas –*eso* fue lo que se hizo dueño de Roma, esa misma espécie de religión a la que ya Epicuro había hecho la guerra en su forma preexistente. Léase a Lucrecio para comprender *qué* es lo que Epicuro combatió, *no* el paganismo, sino el 'cristianismo', quiero decir, la corrupción de las almas por el concepto de culpa, por el concepto de castigo y de inmortalidad" (Nietzsche, *El Anticristo*, §58, p. 131).

primera vez el "género" en esta tesis, pues vamos a *sexuar* nuestra "corriente". Pero esto no es verdad, porque Wittig nos rebatiría que esto presupone pensar que el "género" solo aparece cuando se introduce su *marca* "femenina", mientras que quedaría diluido en el *universal* cuando en el capítulo anterior, por ejemplo, nos referíamos simplemente a "*los* griegos", o "*los* atomistas". Sin embargo, no solo nos vamos a referir a "*las* místicas" meramente porque ahora haya más mujeres filósofas que en el caso de "*los* griegos", en pos de un *feminismo de las estadísticas* –hoy por cierto muy en boga. Aunque esto sin duda sea verdad: salvo las honrosas excepciones de Hipatia o Safo, la posición de la "mujer filósofa" (Diótima, Antígona, e incluso Penélope) es, sobre todo, un *personaje* en Grecia –y por tanto visto desde la *mirada masculina*. En cambio, en la Edad Media nos vamos a encontrar, por lo menos, con nueve *mulieres religiosae*: Hildegard von Bingen, Hadewijch d'Amberes, Beatrijs van Nazareth, Mechtchild von Magdeburg, Julian of Norwich, Marguerite d'Oingt, Marguerite Porete, Angela de Foligno y Santa Teresa de Jesús. Como señala Cirlot, "la voz de las mujeres no suena por primera vez en la historia, pero es nueva en Occidente la fuerza y la centralidad con las que brota el discurso femenino acerca de la experiencia espiritual, que es, con frecuencia, visionaria y mística"[1645]. No obstante, alguien podría argumentar que también hubo místicos hombres, y muy importantes, tales como: (San Pablo), Orígenes, Pseudo-Dionisio Areopagita o San Juan de la Cruz. La forma en la que (sin duda más machista) se ha reconciliado estos dos hechos aparente contradictorios ha sido a veces separar las aguas: "modern scholars pick up on distinctions like those made by Gerson and tend to divide mysticism into two general types: the feminine –affective, emotional, visionary, and often erotic; and the masculine –speculative, intellectual, and often explicitly antivisionary"[1646]. El contra-factual más claro en este sentido es Meister Eckhart, sin embargo:

> Historians often overlook women's influence. The work of the thirteenth- and early fourteenth-century Dominican preacher and theologian known as Meister ("Master") Eckhart, for example, has traditionally been read in light of its relationship to scholastic theology, patristic and Neoplatonic antecedents to high medieval mysticism, the developing pastoral theology of the Dominican order, and the traditions of German mysticis followed it. Yet Herbert Grundmann argued as early as 1935 that the mystical and theological innovations central to Eckhart's work first appear in the women's religious movement of the thirteenth century –in particular, in the writing, thought, and practice of the beguines, semireligious women who devoted themselves to lives of prayer and mutual exhortation without taking formal vows. Only recently, however, has more sustained analysis of the surviving beguinal texts by Hadewijch, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete allowed scholars to assess the extent of that influence and its importance for understanding Eckhart's thought. These kinds of influence have gone unnoticed not only because of a general tendency to ignore women's writings, but also because of traditional lines of gendered

[1645] Cirlot y Garí, *La mirada interior*, p. 15.
[1646] Hollywood, *Sensible Ecstasy*, p. 8.

> interpretation in which the kind of mysticism found among women and that found among men (often exemplified by Eckhart) are deemed antithetical. Mysticism tends to be gendered in one of two ways. Either mysticism (again, extraordinary experiences of divine presence or of union with God) is simply associated with femininity or with women and so denigrated, or a distinction is made between good and bad, acceptable and unacceptable, nonpathological and pathological forms of mysticism, with the first category in each case associated with masculinity and men and the second with femininity and women[1647].

Nosotros aquí nos reclamamos deudores, y tenemos que agradecer, la línea de trabajo abierta por estudiosas contemporáneas de la mística, tales como Victoria Cirlot, en nuestra casa, o Amy Hollywood, en Harvard, quienes han tenido el mérito de poner en valor la mística femenina, como la influencia de las beguinas sobre Meister Eckhart, en este caso. Dicha influencia va más allá –queremos argumentar aquí–, pues en el primer trabajo de Hollywood, *The Soul as Virgin Wife* (su tesis doctoral, en realidad), se habla de que la metáfora de la "mujer virgen" podría ser encumbrada como la representación de la mística *in toto*. Este hecho no es irrelevante para nuestro tema, puesto que Hollywood descubre que la fuerza de dicha imagen reside, obviamente, en su vacío: "by reading Mechthild, Porete, and Eckhart together, we have come to see that they all claim a transfiguration that moves with and against visionary and imagistic language, pointing to the embodiment of God in the empty place that was the human agent"[1648]. El texto clave, como no podría ser de otra manera, es el sermón de Meister Eckhart sobre "La virginidad del alma", donde se dicen cosas tan radicales como esta:

> Ahora ¡atended y observad con aplicación! Si el hombre fuera siempre virgen, no daría ningún fruto. Para hacerse fecundo, es necesario que sea mujer. 'Mujer' es la palabra más noble que puede atribuirse al alma y es mucho más noble que 'virgen'. Es bueno que el hombre conciba a Dios en sí mismo, y en esa concepción él es puro y sin mancha. Es mejor, sin embargo, que Dios fructifique en él, pues la fecundidad del don no es más que la gratitud del don, y así el espíritu se hace mujer en la gratitud que renace y en la cual el hombre engendra, de nuevo, a Jesús en el corazón paterno de Dios[1649]

[1647] Hollywood, *Sensible Ecstasy*, pp. 7-8.

[1648] Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, p. 204. Véase también: "Eckhart forcibly states that the soul must empty herself not only of those things associated with the feminine, the senses and lower soul, but also those associated with the masculine, the intellect; the soul accomplishes this as feminine. (…) To be taken up into a univocal relationship with the divine, the soul must become nothing and empty herself of all createdness, making herself indistinguishable and undifferentiated from God and therefore equal to him. (…) The character of the intellect as that which must fully empty itself in order to receive leads Eckhart to posit this aspect of the soul as the source of her nobility and identity with God. (…) When the soul is completely empty, wholly one, simple and free, she is equal to and undifferentiated from the divine. The virgin soul, or in terms of Sermon 6, the just human being, who is nothing, completely empty and devoid of all images, attachments, and creatureliness, is one with the divine. (…) The virgin soul is made a wife and is fruitful, becoming the empty space in which the Father gives birth to the Son. (…) The call for detachment, however, cannot be taken as solely nega-tive. The detached soul, being completely empty and free, is able to compel God and the activity of God within her" (ibid. pp. 126, 139, 143, 151, 153, 194).

[1649] Eckhart, "La virginidad del alma", *El fruto de la nada*, p. 62.

No importa, pues, que quien pronunciara estas palabras fuera *un hombre* –según la anatomía, los genitales, los cromosomas o las hormonas. Pues, para hacerlo, sin lugar a duda tuvo que *asumir la posición subjetiva de una "mujer"*. Ahora podemos ver más claramente en qué sentido y por qué nos vamos a referir en este capítulo a "*las* místicas" (como el universal). No lo haremos porque *todos* los escritores apofáticos fueran mujeres (ni mucho menos), ni tan solo porque lo fueran la *mayoría*, sino porque todos ellos tuvieron que *asumir la posición subjetiva de la "mujer"* para describir una experiencia, que es (y sigue siendo) inexorablemente *femenina*. No es un argumento *estadístico*, sino *psicoanalítico (lacaniano)*. Aceptamos las "fórmulas de la sexuación" descritas por Lacan, en las que las posiciones de "hombre" y "mujer" no son más que constructos del lenguaje marcados por la posición del "todo" (*tout*) o del "no-todo" (*pas-tout*), respectivamente. En este sentido, tampoco nos estamos refiriendo al "género" como una esencia biológica, sino como una posición subjetiva. Más que de "lo femenino", así, en general, habría que hablar aquí de un proceso de *feminización*, tal y como hace Cirlot:

> Hasta tal punto se establecieron las correspondencias entre lo femenino y la experiencia de Dios que en el siglo XIV *los hombres místicos tuvieron que feminizarse*: el gran maestro Eckhart, cima de la mística medieval, habló de que el alma era mujer, mientras que Enrique Suso, su discípulo, mas literal que su maestro, se vistió de mujer. Dios se había querido manifestar a lo más inferior, a lo mas frágil, que, dentro de los valores medievales profundamente misóginos, eran las mujeres. A ello correspondía el hecho de que Dios se había humillado en la encarnación, lo que justamente permitía asimilar las mujeres a Cristo. Actos como el de Suso deben inscribirse dentro de estas ideas, según las cuales la *feminización* constituía la necesaria humillación para la unión con Dios (C. Bynum). Y así, podriamos recuperar aquí la expresión de Jacques Lacan y sostener que la mística sucedió fuera de la cultura del falo. Constituyó un fenómeno *propiamente femenino y solo de aquellos hombres que supieron encontrar a la mujer que vivia en su interior*[1650].

La mención a la *kenosis* de Cristo no es baladí aquí. Pues, como tendremos la oportunidad de comprobar enseguida, *Saulo* justamente se cambió de nombre a *Pablo*, que literalmente quiere decir "*el más pequeño* [de los apóstoles]" (1 Cor 15:9)[1651]. En otro lugar se hace llamar "superesclavo" (ὑπὲρ δοῦλον, Fil 16)[1652]. Pues, "lo débil del mundo se escogió Dios, para confundir lo fuerte (…) y lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es (μὴ ὄντα), para anular lo que es" (1 Cor 1:27-8). Pablo se basa en un versículo del *Evangelio de San Mateo* que repetiremos hasta la saciedad en este capítulo: "Dios se encubre a los sabios y en cambio se descubre a los pequeñuelos" (Mt 11:25). ¿No son los "sabios" *aquellos* que lo saben *todo*, y los "pequeñuelos" *aquellas* que lo saben *no-todo*?

[1650] Cirlot y Garí, *La mirada interior*, p. 34.
[1651] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 22.
[1652] "La importancia del término δοῦλον, 'siervo, esclavo', en Pablo queda atestiguada por su frecuencia: 47 veces; más de un tercio de las 127 ocurrencias en el Nuevo Testamento". Los esclavos, por cierto, también se "cambiaban el nombre" (*metanomasia*), eligiendo un nuevo *supernomen* (Agamben, *El tiempo que resta*, p. 23).

Frente al tópico clásico de Pablo como el más misógino de los apóstoles, habría que invertirlo por completo (polémicamente): Pablo fue todo lo misógino que su sociedad era, pero no más –luego veremos cómo habría que interpretar el "silencio" (místico) de las mujeres en la *ekklesia*, en 1 Cor 14:34-5 y 1 Timoteo 2:11-2). Por el contrario, en cambio, de toda esta elección de la *parte más débil* frente a la más fuerte (en una sociedad profundamente misógina), extraemos que *Pablo fue el más femenino de los apóstoles (después de María Magdalena, si se la puede considerar una tal)*. Sino, sería completamente incomprensible que la *kenosis* paulina sirviera de base para toda la mística *femenina*. Recordemos que el mayor privilegio que se le pueda otorgar a un cristiano –encontrar la "tumba vacía", lo más próximo que ha estado nadie del milagro de la resurrección–, le fue concedido a *una mujer*: María Magdalena. De esto no hay que extraer ninguna teoría de la conspiración New Age como en *El código Da Vinci*, sino simplemente la realización de que seguramente este hecho es verosímil, si aplicamos el "criterio de disimilitud", como hace Eagleton –sea cual fuere la explicación que luego cada uno atribuya al hecho de que la tumba estuviera efectivamente *vacía*[1653]. Dios, por tanto, se revela primero de todo y antes que nada, *a las mujeres* o, mejor, a quienes *adoptan la posición subjetiva femenina*, a quienes *se feminizan*. Gracias a esta intuición paulina, ahora estamos por fin en disposición de redimir nuestra hipótesis en III.7.f de que, si la "historia de la filosofía" puede ser vista como un *patio de colegio donde los niños juegan*, nosotros elegimos ponernos de la parte más débil y excluida (el "vacío"), frente al todopoderoso Ser Único. Solo ahora, con San Pablo, podemos entender por qué hemos elegido las "cosas que no son" (μὴ ὄντα) –*literalmente, la nada y el vacío*– como nuestro objeto de estudio: para hacer justicia, en el plano abstracto de la filosofía, a todos los grupos marginados asociados al "no-ser": las mujeres, en primera instancia, y los trabajadores, después. Ahora también podemos ver por qué la parte *mística femenina*, en particular, de la "corriente subterránea", en general, tuvo que ser necesariamente *perseguida*:

> El obispo del este de Germania Bruno de Olmütz, indica con claridad que el principal motivo por el que la Iglesia debe oponerse a la existencia de estos movimientos femeninos es que estas mujeres escapan al control de las dos únicas instituciones pensadas socialmente para ellas: el matrimonio y el monasterio. Estas mujeres, escribe en su informe, 'se sustraen por igual a la obediencia a los clérigos y a las obligaciones del yugo matrimonial y no se dejan sujetar por las reglas de un orden'; sugiere así al papa un remedio: 'Hacer de ellas esposas o meterlas en una orden aceptada'[1654].

[1653] "Es la despreocupación con respecto al sexo lo que ha hecho del Nuevo Testamento un documento tan escandaloso para una era posmoderna. Ha tenido que ser consiguientemente reescrito en el estilo de *La última tentación de Cristo* o *El código Da Vinci*, que añaden el calor sexual del que tan lamentablemente carece. *El Código da Vinci* propone a su manera suburbana que Jesús mantuvo una relación sexual con María Magdalena. Sin embargo, la relación más importante entre Jesús y María Magdalena no es sexual, sino el hecho de que son María y sus acompañantes las primeras en dar testimonio de que su tumba está vacía. Puesto que en aquella época las mujeres no tenían validez alguna como testigos, parece improbable que esto sea algo inventado, sea cual sea la razón de que la tumba estuviera vacía" (Eagleton (ed.), "Introducción", *Los evangelios*, pp. 28-9).
[1654] Cirlot y Garí, *La mirada interior*, p. 23.

f) El panteísmo negro de Bataille o un ser lleno de agujeros (lacaniano)

Sin embargo, no todo va a ser persecución y victimismo. Pues "las cosas se pagan las unas a las otras por su injusticia, según el orden del tiempo", y las místicas van a ser encumbradas en nuestra época precisamente por la misma razón que fueron censuradas en la suya. En efecto, en su penúltimo (y mejor) trabajo, *Sensible Ecstasy*, Hollywood tiene el mérito de haberse preguntado *por qué de golpe y porrazo* la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX –con pensadores como Beauvoir, Bataille, Lacan o Irigaray a la cabeza– *se fascinan* por la mística medieval cristiana[1655]. La explicación de Hollywood sucede única y exclusivamente desde la perspectiva de género, feminista y psicoanalítica, cuya razón yace en la búsqueda de una *jouissance* no-fálica propia de la sexualidad femenina. Sin embargo, nosotros vamos a argumentar aquí –y esta será la tesis que guiará todo el capítulo, sin impugnar del todo la hipótesis feminista inicial de Hollywood– que hay una *razón (me)ontológica más profunda* para este súbito y repentino interés, a saber: el "vaciamiento" (o *kenosis*). En ningún momento de toda la filosofía francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial se puede ver esto tan claramente como en la crítica que le hizo Sartre a Bataille, así como en la respuesta de este. Sartre acusó a Bataille justamente de ser un "nuevo místico", que pretendía "sustantificar la noche del no-saber", "una pura nada hipostasiada", "*un panteísmo negro*"[1656]. Frente a estas críticas por parte de Sartre, nosotros no podemos decir más que… sí, Sí, ¡SÍ! Luego tendremos la ocasión de detenernos más detalladamente en donde falla el pensamiento (*demasiado rápido*) de Bataille, pero, por lo pronto, hay que reconocer que "un panteísmo negro" representa una de las mejores expresiones con las que se podría titular esta tesis[1657]. En efecto, si la "religión" es una *experiencia*

[1655] "*Sensible Ecstasy* is the history of this twentieth-century fascination with emotional, bodily, and excessive forms of mysticism. Mysticism plays a crucial role in the work of other secular twentieth-century French intellectuals, among them Henri Bergson, Maurice Blanchot, Michel Foucault, and Jacques Derrida. What is particular to Bataille, Beauvoir, Lacan, and Irigaray is their attention to the forms of mysticism associated with women, whether they explicitly theorize this relationship (as do Beauvoir, Lacan, and Irigaray) or not (as in the case of Bataille, although the gendering of mysticism and inner experience lies always just below the surface of his texts). This book asks why a handful of twentieth century, resolutely secular, even anti-Christian intellectuals have been among the rare exceptions to the widespread denigration of affective and bodily forms of mysticism. Bataille, Lacan, and Irigaray (and at times Beauvoir) read these women not as pathological, emotionally excessive escapists, but as unique in their ability to bring together action and contemplation, emotion and reason, body and soul. Or perhaps better, these twentieth-century intellectuals admire a figure like Angela of Foligno because she subverts the very distinctions between action and contemplation, emotion and reason, and body and soul, effecting through her words a disruption of the boundaries between them" (Hollywood, *Sensible Ecstasy*, pp. 5-6).

[1656] Sartre, "Un nouveau mystique", *Situations (Vol. I)*.

[1657] En su artículo justamente titulado "Le panthéisme noir", Lindenberg va aun más lejos, y utiliza este concepto como mínimo común denominador para unir a toda la filosofía francesa de la segunda mitad del s. XX. En efecto, si (como dice Jay Bernestein), una de las formas de entender el posestructuralismo podría ser como un intento de hacer filosofía *post-Kojève*, el corolario que se sigue de esto es que toda la filosofia francesa de la postguerra es, necesariamente, *bataillista*. Lindenberg no situa la gran importancia de Bataille ni en su hagiografía (como se suele hacer), ni en su "obra" (no tiene), ni mucho menos en su reconocimiento académico (inexistente en su época), sino más bien en su *posteridad*: "La véritable importance de Bataille, ce en quoi il est véritablement 'incontournable', c'est sa *postérité*. A partir des

del Absoluto, y el Absoluto se puede entender como o bien una "plenitud" (*pléroma*) o bien un "vaciamiento" (*kenosis*), en medio de la trifulca entre Sartre y Bataille, nosotros adoptamos la posición de este último por un Absoluto *vacío*, o el "vacío" *como Absoluto*, es decir: por un "panteísmo negro". Lo más curioso de todo, sin embargo, es como responderá Bataille, en uno de los apéndices a su libro *Sur Nietzsche*, el cual, junto con *L'expérience intérieure* y *Le coupable*, forma parte de su trilogía *Summa Atheologica*, que quizás es donde se puede ver mejor el influjo "místico" (*anti-tomista*). Así pues, después de pedir perdón por la "*velocidad* de su pensamiento", y citar largamente las críticas de Sartre, Bataille asume la responsabilidad de defender su "panteísmo negro", justamente, confesando una experiencia de "vacío":

> Ce qui dominait alors dans ces conditions, c'était une pénible sensation de vertige: ma course précipitée, haletante, dans ces perspectives du fin fond de l'être se formant et se déformant (s'ouvrant et se fermant) ne m'empêchait jamais d'éprouver *le vide* et la stupidité de ma pensée, mais le comble était le moment où *le vide* me grisant donnait ma pensée la consistance pleine, ou par la griserie même qu'il me donnait le non-sens prenait droit de sens. S'il me grise, en effet, le non-sens prend ce sens : qu il me grise : il est bon dans ce ravissement de perdre le sens –donc il est un sens du fait de le perdre. A peine apparu ce sens neuf, l'inconsistance m'en apparaissait, le non-sens A nouveau *me vidait*. Mais le retour du non-sens était le départ d'une griserie accrue. Tandis que Sartre que n'affole ni ne grise aucun mouvement, jugeant sans les éprouver de ma souffrance et de ma griserie du dehors, conclut son article en s'appesantissant sur *le vide*: 'Les joies, dit-il, auxquelles nous convie M. Bataille, si elles ne doivent renvoyer qu'a elles-mémes, si elles ne doivent pas s'insérer dans la trame de nouvelles entreprises, contribuer à former une humanité neuve qui se dépassera vers de nouveaux buts, ne valent pas plus que le plaisir de boire un verre d'alcohol ou de se chauffer au soleil sur une plage'. C'est vrai, mais j'y insiste : c'est précisément parce qu'elles sont telles –*laissant vide*– qu'elles se prolongeaient en moi dans la perspective de l'angoisse. Ce que dans l'*Expérience intérieure* j'essayai de décrire est ce mouvement qui, perdant toute possibilité d'arrêt tombe facilement sous le coup d'une critique qui croit arrêter du dehors puisque la critique, elle, n'est pas prise dans le mouvement. Ma chute vertigineuse et la difference qu'elle introduit dans l'esprit peuvent n'être pas saisies par qui n'en fait pas l'épreuve en lui-méme: dés lors on peut, comme Sartre l'a fait, successivement me reprocher d'aboutir Dieu, *d'aboutir au vide*! ces reproches contradictoires appuient mon affirmation: *je n'aboutis jamais*[1658]

---

années 1960 en effet, de jeunes philosophes (Deleuze, Foucault, Derrida) se lancent à la conquête de la gloire et du pouvoir intellectuel, avec un exemplaire de la *Part maudite* dans leur poche. Ils ne sont pas les seuls à trouver dans 'la négativité sans emploi' le remède aux platitudes marxistes qu'ils n'oseront re nier de sitôt" (Lindenberg, "Le panthéisme noir". *Esprit* . No. 218 (1/2), janvier-février, p. 154). La sombra de este "San Pablo de la Iglesia Nietzscheana" (como lo catalogó una vez su amigo Klossowski), así como del "mesianismo parisino" que fundó, es más alargada de lo que pudiera parecer a primera vista. Pues no solo la idea radical de una "dépense sans réserve" (como vimos en III.14.c) sirvió de base para la deconstrucción de un hegeliano-marxismo ingenuo y dogmático, sino que también es el responsable de la importación de la antropología de Mauss, y de la sociología de Durkheim, que veía en "le sacré le lien, c'est-à-dire l'élément constitutif de la société" (ibid. pp. 161, 164) –en la línea de lo que decíamos más arriba.

[1658] Bataille, "Réponse à Jean-Paul Sartre. Défense de l' *Experience interieure*", *Sur Nietzsche*, appendix 4. En: Bataille, *Oeuvres complètes (Vol. VI). La Somme Athéologique 2: Sur Nietzsche, Memorandum, Annexes*, pp. 198-9 (todas las cursivas, menos la última, son mías).

La única defensa que puede hacer valer Bataille, entonces, frente a la "lucidez indiferente" de un Sartre que aun tiene las fuerzas y las ganas de "hacer cosas" y buscar "nuevas metas" para el "mejoramiento de la humanidad", es, pues, *una experiencia del vacío*. Quizás por esto *L'éxperiénce intérieure* contiene una "deuxième digression sur l'éxtase dans le vide" que, como todos los *ex cursus* de Bataille, representa, en el fondo, el verdadero corazón del libro. Reinterpretando Angela de Foligno a su manera, Bataille va detrás de una "dépense sans réserve" (como ya descubrimos en III.14.c), una experiencia donde "le sacrifice est la folie, la renonciation à tout savoir, *la chute dans le vide, et rien, ni dans la chute ni dans le vide n'est révélé*, car la révélation du vide n'est qu'un moyen de tomber plus avant dans l'absence"[1659]. Seguramente no haya mejor expresión de este "panteísmo negro" que vamos buscando que esta *caída en el "vacío" de la noche*[1660]. O quizás sí, en lo más parecido a una definición que Bataille dio de la *experiencia mística* del "éxtasis sensible" (en mayúsculas, para que quede lo suficientemente claro): "L'OBJET DE L'EXTASE EST L'ABSENCE DE RÉPONSE DU DEHORS. L'INEXPLICABLE PRÉSENCE DE L'HOMME EST LA RÉPONSE QUE LA VOLONTÉ SE DONNE, *SUSPENDUE SUR LE VIDE D'UNE ININTELLIGIBLE NUIT*; CETTE NUIT, D'UN BUT A L'AUTRE, A L'IMPRUDENCE D'UN CROCHET"[1661]. O, como señala a Hollywood propósito de este axioma, en *Sensible Ecstasy*: "Bataille seeks to articulate the relationship between an ecstasy generated before an object and out of love for an other and that experienced in the void. (…) Bataille also draws out explicitly what Angela had adumbrated regarding the relationship between ecstasy before an object and that before the void or darkness (…) The torture of the other's body serves as a dramatization that leads to greater ecstasy in the void. Here we see the move from ecstasy before the object, parallel to Angela's meditations on the figure of Christ, to ecstasy before the void, which is analogous to Angela's account of the darkness of the divine"[1662]. La crítica de la "lucidez indiferente" de Sartre, por tanto (como decíamos), no se hizo esperar: la sospecha de Sartre es que detrás del aparente reconocimiento de la "muerte de Dios" por parte de este *nietzscheanismo rojo* de la "agresividad" y la "violencia" bataillianos, se esconde, *secularizado*, un nuevo sentimiento de "transcendencia", solo

[1659] Bataille, "L'éxperience intérieure", *Oeuvres complètes (Vol. V). La Somme Athéologique 1: L'éxperience intérieure*, *Méthode de méditation, Post-scriptum, Le coupable, L'alleluiah*, p. 66.
[1660] Para otra metáfora o imagen gráfica de la noche: "me referiré a Bataille, que, en su excelente obra *La experiencia interior*, incluye un capítulo titulado precisamente 'El azul del cielo'. Según Bataille, el cielo es el vacío en el que puede caerse: '…el ser humano, olvidado sobre la tierra (…), accede de golpe a la caída desgarradora en el vacío del cielo'. La imagen expresa una experiencia escalofriante: cualquier caída libre es espantosa, pero en el vacío del cielo aún más, por larga y agónica. Según la narración de Bataille, el hombre, que procede de la tierra, puesto de pie y orgulloso, la niega pronto. Ahora bien, habiendo negado la tierra, y asustado porque ya intuye el vacío del cielo, diviniza y alaba provisionalmente el cielo. Pero el autoengaño no durará mucho –o sí: un buen puñado de siglos–, y finalmente caerá, tanto el engaño como el engañado" (Esquirol, *Humano, más humano*, p. 85).
[1661] Bataille, "Le coupable", *Oeuvres complètes (Vol. V). La Somme Athéologique 1: L'éxperience intérieure*, *Méthode de méditation, Post-scriptum, Le coupable, L'alleluiah*, p. 320.
[1662] Hollywood, *Sensible Ecstasy*, pp. 70, 74.

que ahora ve a *la "nada" como Dios,* en vez de a *Dios como "nada"*. De nuevo, Hollwyood: "by hypostatizing negation and nothingness as the unknown, Sartre claims, even Bataille's experience of the void becomes a space in which the transcendent might emerge (…) Bataille asserts the death of God and the end of salvation, Sartre argues, but reinstates the transcendent as nothingness or the unknown and then claims a mystical union with that unknown (…) Similarly, Sartre rejects Bataille's claim that nothingness and the unknowable radically destabilize the theological and soteriological assertions of traditional Christian mysticism; to the contrary, Sartre claims, Bataille reifies nothingness and makes it God. This nihilism, according to Sartre, is the result of Bataille's attempt to escape temporality, historicity, and responsibility through inner experience"[1663]. Quizás por esta razón, ante tan graves acusaciones, Bataille se vio obligado a responder con no solo uno, sino dos apéndices a *Sur Nietzsche*. En efecto, no habría que buscar su solución solo en el más directo y explícito apéndice 4, "Réponse à Jean-Paul Sartre. Défense de l' *Experience interieure*" (como ya hemos hecho), sino también en el siguiente, aparentemente más sutil y abstracto, titulado "Néant, transcendence et immanence". Claramente, lo que movió Bataille a introducir también este segundo apéndice, fue el sentimiento de *culpa*, después de leer las furibundas críticas de Sartre, por la "velocidad de su pensamiento", y no haber empezado por el principio (como todo buen filósofo), definiendo los conceptos. Es aquí donde se puede ver claramente que la "nada" es, para Bataille, *un sitio al que escapar*:

> Le *néant* est pour moi la limite d'un être. Au-delà des limites définies –dans le temps, dans l'espace– un être n'est plus. Ce non-être est pour nous plein de sens : je sais qu'on peut m'*anéantir*. L'être limité n'est qu'un étre particulier, mais la totalité de l'être (entendue comme une somme des êtres) existe-t-elle ? La *transcendance* de l'être est fondamentalement ce néant. C'est s'il apparaît dans l'au-delà du néant, en un certain sens comme une donnée du néant, qu'un objet nous trans-cende[1664]

Ahora ya *le temenos*. Quizás Bataille no debería haber escrito nunca este apéndice *por culpa* ante las críticas de Sartre pues, al verse obligado a definir sus propios términos como un axioma spinoziano, o con la claridad de un analítico, se ven todas sus costuras. Ahora estamos en disposición de ver dónde falla exactamente la propuesta de un "panteísmo negro", y es que la *posición (me)ontológica de Bataille no es tan radical* como él mismo se cree, o su "experiencia interior" parecería pensar. La definición de la "nada" como un "más allá" (*transcendente*) del "límite" del ser –así como este a su vez definido como una mera "suma de la totalidad de los entes" (por Heidegger, *¡sic!*)– no es en nada distinta de la posición metafísica fundamental de Occidente, como vimos en

[1663] Hollywood, *Sensible Ecstasy*, pp. 27, 30, 62.
[1664] Bataille, "Néant, transcendence, immanence", *Sur Nietzsche*, appendix 5. En: Bataille, *Oeuvres complètes (Vol. VI). La Somme Athéologique 2: Sur Nietzsche, Memorandum, Annexes*, p. 203.

III.4.f, a propósito de Parménides. No hay aquí cantidad de "sacrificios" o "violaciones" *prácticos* capaces de tapar la *ingenua repetición* de dicha tesis metafísica, tan trillada. Nuestra propia posición al respecto va a ser exactamente la misma que la que Derrida mantuvo al deconstruir a todos sus colegas estructuralistas franceses en *L'écriture et la différence* (Foucault, Levinas, Lévi-Strauss, etc.). En efecto, el sentimiento que guía todo este escrito es una profunda *ambivalencia*: por un lado, Derrida *entiende, admira y queda fascinado por el intento de sus colegas de escapar hacia un "afuera"* de la metafísica logocéntrica occidental (mediante *la folie*, *l'Autre*, etc.). Pero, por el otro lado, Derrida sabe, más sobriamente, que todos estos experimentos son, en última instancia, *imposibles*, y están irremediablemente abocados al *fracaso*: pues, como buen *escéptico schellingiano*, es perfectamente consciente de que *el Absoluto existe, pero no se puede "decir"*, y que el supuesto *dehors* rápidamente se puede convertir en un "exterior constitutivo" que sirve simultáneamente de "condición de posibilidad", *e imposibilidad*, del *dedans*. La "nada" *(transcendente)* de Bataille adolece exactamente de la misma crítica –lo cual no quiere decir, a su vez, que no sea la mejor representación moderna de las virtudes *y defectos* de la posición mística medieval cristiana[1665]. Y, por esto, nosotros aquí (tal y como hicimos en III.4.h-i a propósito de Parménides), vamos a expresar la superioridad metafísica del proyecto de Lacan (que nuestra tesis solo pretende justificar *histórico-ontológicamente*) el cual, en *Le Séminaire XX: Encore*, quiere *coger un punzón, y llenar de agujeros el Ser* (esférico parmenídeo). En cualquier caso, la "nada" de Bataille como un "más allá" (*trascedente*) del "límite" del ser no se puede menospreciar tan fácilmente, pues representa uno de los dos polos irreductibles de la *diferencia (me)ontológica del "vacío"* entre los que oscilaremos a lo largo de todo este capítulo. Por un lado, el Absoluto como "vaciamiento" (*kenosis*), el Ser como equivalente general vacío, el "panteísmo negro" (de Bataille); por el otro, los agujeros *dentro del Ser*, el límite silencioso e inefable de la experiencia mística (de Lacan), correlato opuesto y necesario del "ente". Así pues, entre un sentido más (me)ontológico y otro más óntico, *entre la nada y el vacío*, y entre Bataille y Lacan, vamos a oscilar a lo largo de todo este capítulo dedicado a la "mística medieval cristiana".

g) Verbalización e interiorización

Hemos ido ya utilizando el término *kenosis*, pero no queremos ser susceptibles de la misma crítica de la que adoleció Bataille, quien no empezó definiendo sus propios términos *a priori*. Si, *pace* Hegel, por ahora ya sabemos que la "religión" es *una experiencia del Absoluto*, pero que este no

[1665] Lo que está en juego aquí todo el rato es, obviamente, la "ilustración oscura" con la que Land se apropió del "panteísmo negro" de Bataille, por ejemplo en: Land, *Sed de aniquilación. Georges Bataille y el nihilismo virulento*. Nuestra posición sobre el aceleracionismo es que, justo de donde extrae su fuerza –la "nada" y el "vacío"–, allí también fracasa (desembocando las posiciones más reaccionarias), por mantener una visión demasiado simplista sobre la "nada". Con "el cero es inmenso", abre, por ejemplo, el epígrafe de Land (ibid. p. 7). ¡No! ¡El cero es limitado, relativo y finito!

se revela súbita y repentinamente, sino *a través de la historia*, ¿cuál es el particular *trabajo que ejecutará el espíritu* a lo largo de toda la Edad Media, y a propósito de nuestro tema? Para empezar, es la segunda contribución *histórica* original de esta tesis que *este trabajo lo desarrollará la mística, y no tanto la escolástica*. La primera contribución *histórica* de esta tesis, como pudimos ver en el capítulo III, fue decir que la mayoría de "historias conceptuales del vacío" empezaban, de hecho, *cuando ya era con demasiado tarde*, con los atomistas, o incluso con Aristóteles. Añadíamos entonces, por tanto, que teníamos que dar un "paso atrás" más, hacia los orígenes del pensamiento predemocríteo –a partir de Anaxímenes, los pitagóricos y Parménides–, para ver cómo el *concepto* de "vacío" ya se había ido *preparando* desde mucho antes. Así pues, la segunda contribución *histórica* original de esta tesis, en este capítulo IV, será el reverso análogo de la primera: y es que la mayoría de "biografías del vacío" resiguen el desarrollo *histórico* del "vacío", a partir de Aristóteles, *a través de toda la escolástica medieval*, hasta llegar a la física moderna, cuando, en realidad, su verdadero desarrollo *como "concepto" filosófico* habría que buscarlo en la otra tradición en la que se bifurcará la Edad Media, la "corriente subterránea" de la *mística cristiana*, que preparará en este caso el "sujeto transcendental" (*vacío*) cartesiano, entendido como una *tabula rasa*. Si alguien quisiera ver rápidamente cuales son las principales *innovaciones históricas* de esta tesis, no tendría más que comparar su índice con el de la mejor "historia del vacío" escrita hasta la fecha, que no es otra que el libro de Grant, *Much Ado About Nothing: Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Allí uno descubriría, con tan solo un vistazo, como dicha historia empieza con Aristóteles (borrando todo el pensamiento predemocríteo previo), y atraviesa *solo* la escolástica medieval (olvidando la análoga tradición mística). En nuestra casa, por ejemplo, la *Biografía del vacío* de Ribas (muy deudor del libro de Grant) intenta solventar estos dos *defectos* –o, más bien, "faltas", pues el proyecto de Grant es perfectamente consecuente por sí mismo–, pero solo se remonta hacia los atomistas, *hacia atrás*, y solo incorpora algunas menciones a la mística (¡e incluso al budismo!), *hacia delante*. Pero son muy breves, escuetas e insuficientes, además. La necesidad de plantear una *génesis* y un *medium* radicalmente distintos como estamos proponiendo en esta tesis no es porqué sí, sino, como en cualquier otra *"genealogía" o "hermenéutica" alternativas*, para plantear un *telos* también radicalmente diferente. Si Grant y Ribas (así como Nef… etcétera) dibujan la *línea histórica* que dibujan, esto es porque en todo caso entienden al *vacío como un "lugar"*, y su objetivo final es explicar la génesis del "espacio absoluto" (*vacío*) newtoniano. Sin embargo, si una de las principales contribuciones *filosóficas* originales de esta tesis es arrancar al "vacío" de las sucias zarpas del "espacio" y volverlo a poner en el *suelo (me)ontológico* que lo vio nacer –*más próximo al lado del "no-ser", hermanado con la "nada"*– es también para dibujar un *futuro a-venir* distinto: no ya el "espacio absoluto" newtoaniano, sino las teorías de la "democracia radical".

Lo que queremos defender es, por tanto, que la historia del "vacío" *como concepto filosófico* es distinta, y tiene una genealogía diferente, de la que tiene *como concepto físico* –aunque, como ya hemos señalado un montón de veces, *física* y *meta*-física están profundamente imbricadas, hasta tal punto que lo están el *"vacío"-como-espacio* y el *"vacío"-como-no-ser*. Lo que no piensan en ningún caso ni Grant, ni Ribas, ni Nef, ni todas las "historias del vacío" que se han contado hasta ahora, es la *"vacuidad" del vacío*. Si, por tanto, como decíamos antes, nuestra hipótesis inicial en este capítulo es que el *concepto filosófico de la "vacuidad" del vacío trabaja* en la "corriente subterránea" de la *mística cristiana* en la Edad Media –mucho más que en la "corriente dominante" de la escolástica, ya muy trillada–, ¿cuál es el *particular trabajo* que esa ejecutará? ¿Cuál será su *resultado final*? Y, ¿qué *momento evanescente* ocupará la "mística medieval cristiana" dentro del *desarrollo histórico* del concepto de "vacío"? Es la hipótesis inicial que se desplegará a lo largo de todo este capítulo (pero que, debido a su importancia, vale la pena tener ya en mente claramente desde el principio), que el particular trabajo que ejecutará la mística cristiana a lo largo de la Edad Media respecto del concepto de "vacío" será *doble*: por una parte, lo *verbalizará* y, por la otra, lo *internalizará*. En efecto, si la *sustantivación* de "el vacío" (τὸ κενόν) fue el gran hallazgo de los griegos, pues permitió por primera vez aprehenderlo como un *concepto puesto-ahí-fuera* en la "naturaleza" (cap. III), deteniendo así el deslizamiento del *adjetivo* "vacío" (κενός) en la fenomenología de la existencia material originaria (cap. II), será el gran hallazgo del "vaciamiento" (κένωσις) de Cristo el convertirlo en un *verbo (vaciar)* y, además, *reflexivo* (vaciar-*se*). Con esta simultánea *verbalización* e *interiorización*, ahora ya sí que empezamos a tener una verdadera "gramática del vacío" –con su nombre, adjetivo y predicado–, tal y como prometimos en la Introducción §39. La reflexión *(me)ontológica sobre la "vacuidad" del vacío* que, como comentábamos más arriba, nos distingue de los otros estudios sobre el tema, se puede acotar ahora aun más como una reflexión sobre *la vacuidad de "el vacío" vaciándose*. Con esta aparente redundancia o tautología, *todo es ganado*, en cambio, ya que por fin somos capaces de insuflar *movimiento* a nuestro tema. Pues es el gran mérito de la mística cristiana medieval, en particular, haber convertido el "vacío" en un *proceso* y, además, en un proceso *interior*.

Por un lado, tengo la teoría de que lo que distingue a los principales filósofos entre sí no es tanto el *contenido* de sus tesis, como el privilegio de una determinada *forma gramatical* por encima de otras. Así, por ejemplo, en Sócrates y Platón prima el *sustantivo*, epitomizado en la pregunta *tí esti*, "¿qué es… X?". Frente a esto, Aristóteles y Heidegger, representan una reacción *predicativa*; en efecto, la *verbalización de los sustantivos* es una constante tanto en la obra de un autor como del otro, llegando incluso al "quiasmo", en el caso de este último –Mattéi rastreó hasta 220 casos en la obra

de Heidegger: "la nada *nadea*", "el tiempo *se temporeiza*", "Der *Ab*-grund ist Ab-*grund*", etc[1666]. Sin embargo, como el Estagirita no es más que un platónico agazapado, incluso él se escandaliza ante la posición extrema de un sofista como Licofrón, de quien se dice, en la *Física*, que: "también a los últimos de los antiguos les inquietaba que en sus planteamientos la misma cosa llegara a ser al mismo tiempo una y múltiple. Por ellos, unos eliminaban el 'es', como Licofrón, otros reformaban la expresión diciendo no que el hombre es blanco, sino que 'blanquea' (…) a fin de no convertir lo uno en múltiple por la adición del 'es'"[1667]. Esta cita (uno de los epígrafes que presiden esta sección) muestra hasta qué punto era impensable, incluso para el más *predicativo* de los griegos (Aristóteles), la *verbalización* radical de los sustantivos. Sin duda esto se debe (tal y como cuenta la historia hegeliana), a que lo Incondicionado aun se hallaba en una "separación" (χωρισμός) de lo Condicionado, hipostasiado en un "más allá". Faltaba, por tanto, una "Encarnación" que pudiera volver a lo Universal, Particular, y a lo Particular, Universal. Y este será justamente el mérito del "cristianismo", pues Jesús, con su *imagen y semejanza*, será capaz de convertir "el vacío" en una *acción*, con una serie de *pasos*. Además, el verbo ἐκένωσεν (Flp 2:7) no es cualquier verbo, sino que es *pronominal* y *reflexivo*, es decir, Jesús "*se* vació *a sí mismo* (ἑαυτὸν)".

Por esta razón, por el otro lado, el gran hallazgo del cristianismo no es solo *único* (la *verbalización* de un sustantivo), sino también *doble*: el descubrimiento del *mundo interior*. Ya que hemos seguido a Hegel hasta aquí (aunque de manera *invertida*), sigámosle una última vez más. Al llegar a la "religión manifiesta" en la *Fenomenología del espíritu* (es decir, a la religión *revelada*), Hegel asegura que "vemos a la conciencia hacerse *interior* en su último giro, y llegar al saber del ser-dentro-de-sí; la vemos despojarse de su existencia natural y ganar la negatividad pura"[1668]. Esta intuición tiene que ser desarrollada mucho más aun, como nosotros haremos en IV.4.a a propósito de San Agustín, quien representará, para nosotros, la gran puerta de entrada al *mundo interior*. Pero, por lo pronto, ya podemos avanzar que la gran distinción que aportará el "cristianismo" a la historia de la humanidad es la dicotomía *exterior/interior*. En efecto, como ya hemos visto extensamente en el capítulo III, a un griego no se le ocurriría nunca "mirarse al interior", como algo distinto y separado de la "naturaleza" *puesta ahí-fuera*. Como hemos visto, el término griego φύσις designaba tanto *mi* "naturaleza", como la de las plantas, animales, estrellas y dioses, pues en la Antigüedad estaba "todo junto" *sin oposición*, y había una profunda sintonía entre el "micro-cosmos" (*humano*) y el "macro-cosmos" (*del universo*). Sin embargo, con los *romanos* y, sobre todo los *cristianos*, esta supuesta "unidad originaria" empezará a *desgarrarse* en profundas contradicciones, y la primera y más

[1666] Mattéi, "The Heideggerian Chiasmus or the *Setting Apart* of Philosophy". En: Janicaud and Mattéi (eds.), *Heidegger. From Metaphysics to Thought*, p. 44.
[1667] Solana Dueso (ed.), *Los sofistas: testimonios y fragmentos*, "Licofrón", 2 [Aristóteles, *Física*, 185b], p. 225.
[1668] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, pp. 881, 889.

fundamental de todas ellas será la distinción existente entre el "interior" y el "exterior", de la cual emanarán todo el resto, no menos importantes: *natura/cultura*, *natura/historia*, etc. A un griego, por tanto, no se le pasó por la cabeza ni un solo instante que pudiera tener "vacíos" *(subjetivos) dentro de sí*, más allá de los mismos "poros y efluvios" que Diógenes de Apolonia descubrió en las branquias de los peces, como ya vimos en III.5.b. Ni tan siquiera se le ocurrió al *histérico* Sócrates, quien era en sí mismo un "vacío andante", tal y como dijimos en III.9. Tendremos que esperar a San Pablo.

h) Transgredir a Nietzsche: la envidia hacia San Pablo como clave de lectura

Pero, ¿cómo? En este punto el lector puede *(legítimamente) sospechar* que le hemos dado gato por liebre. Empezando con lo que parecía un "ateísmo consecuente" de la mano de Bakunin, y el "materialismo" de Feuerbach, hemos dado luego una serie de giros "experienciales" a partir de James y Heidegger que, aderezados con la "Alteridad" de Barth, el "Espíritu Absoluto" de Hegel y la "sociología" de Durkheim, ahora incluso daría la impresión de que *Dios, de algún modo, existe*. Sin embargo, Nietzsche no dijo: "Dios ha muerto… *pero* subsiste como la *experiencia* de la "comunidad", en tanto que *Absoluto*, *sublimada*…". No: Nietzsche dijo simplemente "Dios ha muerto" (*Gott ist tot*), y una frase tan lapidaria, explícita y directa asusta cualquier experimento de intentar enmendarla[1669]. Sin embargo, es bien conocido el pasaje del "hombre loco", precursor del Zaratustra, quien en *La gaya ciencia* sentencia que "Dios ha muerto", aunque no se suele citar como sigue el párrafo (interesantemente para nuestro tema): "¿no sentimos el hálito del *espacio vacío*…?"[1670]. Como ya vimos en III.11.e, Nietzsche no piensa el *vacío que deja tras de sí* la "muerte de Dios", la *nada* del "*nihil*-ismo" y, como dijo Heidegger en su *Nietzsche*, "la filosofía está vedada a quien no se enfrenta con la nada". Nuestro proyecto, en este sentido, sigue siendo el delineado por Nishitani en la Introducción §28: *superar* el nihilismo, pero pasando *a través* de él. Por esta razón, *en este caso*, nos viene a la cabeza el título de una conferencia pronunciada por Villacañas: "Olvidar, superar o criticar a Nietzsche. Pero en él no se puede permanecer"[1671]. ¿Por qué Nietzsche *se detiene simplemente* en la "muerte de Dios"? ¿Por qué *descarta simplemente* todo el cristianismo como una "moral del esclavo"? ¿Por qué no *atraviesa la experiencia mística* para luego tirar la escalera, una vez

[1669] Quien sí se atreve a enmendarla es Vattimo: "En uno de los largos fragmentos de los años ochenta sobre el nihilismo (que confluyeron en un primer momento en la *Voluntad de poder*), Nietzsche se pregunta si el nihilismo es compatible con alguna forma de fe en lo divino y presenta como hipótesis la posibilidad de una religiosidad panteísta, ya que 'en el fondo es sólo el Dios moral el que está superado' Son conocidas, por lo demás, otras páginas de su obra madura en las que habla de la creación de nuevos dioses y en las que, como se recordará también, anunciando la muerte de Dios, prevé que su sombra continuará proyectándose sobre nuestro mundo todavía durante mucho tiempo" (*Después de la cristiandad*, p. 21).

[1670] Nietzsche, "El hombre loco", *La gaya ciencia*, §125, p. 169.

[1671] Villacañas, "Olvidar, superar o criticar a Nietzsche. En él no se puede permanecer", conferenciada pronunciada el 13 de septiembre de 2023, en la Universidad Diego Portales de Chile.

ha subido por ella? *¿Qué esconde* Nietzsche? Parecería como si hubiera *algo más allí* que no nos quiere contar… Como ya vimos en III.4.a, a propósito de Parménides, la "historia de la filosofía" no está tan marcada por una serie de pensamientos *positivos*, como por una *serie de prohibiciones sobre lo que no se puede (¿debe?) pensar*. Así –*aunque a Nietzsche no le gustaría nada que yo dijera esto*–, su famosa frase "Dios ha muerto" tiene la misma estructura que una prohibición eleática para la Edad Contemporánea: "pues nunca se probará que *el no-ente [Dios] sea*; mas *tú aparta* tu pensamiento de esta vía de investigación"[1672]. *¿Qué hace*r, entonces, con Nietzsche? Pues lo mismo que hicimos con Parménides, y que vamos a hacer con todas las demás prohibiciones con las que nos vamos a enfrentar a lo largo de esta tesis (Kant, etc.): *transgredirla*. En efecto, respecto de las tres relaciones con Nietzsche que Villacañas aisló –"olvido" (Freud), "superación" (Heidegger) y "crítica" (Weber)–, a nosotros nos gustaría aquí añadir una cuarta: *la transgresión*.

Recientemente, Løland ha publicado un libro, *El apóstol de los ateos*, en el que rastrea y reseña la *fascinación* que ha suscitado en las últimas décadas la figura de San Pablo para pensadores declaradamente de izquierdas de la talla de Taubes, Agamben, Derrida, Kristeva, Badiou, Zizek o Critchley. Sin embargo, lo que teóricamente podría ser una línea recta que uniera al "universalismo" *paulino* con la "igualdad" *socialista*, tiene que esforzarse antes por quitar un gran obstáculo de encima que impide el paso: *in concreto*, las furibundas críticas que Nietzsche le dedicó a San Pablo en su *Anticristo*, justamente *el* libro de la "batalla final" (y no *La voluntad de poder*, como se suele pensar), diseñado para "separar las aguas" definitivamente, y dar paso así a la "Gran Política" que tenía que "dividir a la humanidad en dos". Cómo dice Løland, "Nietzsche sentó a Pablo en el banquillo de los acusados"[1673], *y lo declaró culpable*. ¿Cómo puede ser que pensadores declaradamente *ateos* como Derrida, *feministas* como Kristeva, *marxistas* como Zizek, e incluso *maoístas* como Badiou reivindiquen a un personaje tan (*supuestamente*) misógino y fanáticamente religioso como el de San Pablo? ¿Es que acaso *no leyeron* las críticas de Nietzsche? O sí lo hicieron, ¿pero decidieron *olvidarlas, reprimirlas o pasarlas por alto*, como si nada nunca hubiera pasado? En la introducción, Løland reconoce estar tan atrapado por la *neurosis* de Nietzsche respecto de San Pablo, que le acaba otorgando un lugar preeminente en su libro: "given that Nietzsche's extensive engagement with Paul's letters has been of such importance for the reception of Paul in modern philosophy, a fragment of Nietzsche's criticism is placed at the beginning of each chapter and serves as a continuous point of reference for the discussions in the book"[1674]. Y no es para menos, pues

[1672] Kirk, Raven y Schofield, "Parménides de Elea", *Los filósofos presocráticos*, VIII, 294 [Fr. 8, 1-4, Simplicio, *In Phys.* 78, 5; 145, I] p. 330.
[1673] Løland se esfuerza por ver las críticas de Nietzsche *optimistamente* como un hecho *positivo*: "the fact that Nietzsche interprets Paul's Letters means that they get an even longer afterlife many centuries after their author's death" (*An Apostle for Atheists*, p. 3).
[1674] Løland, *An Apostle for Atheists*, p. 25.

Derrida escribió una vez sorprendentemente que lo que más admiraba en Nietzsche era la "lucidez sobre Pablo"[1675]. De todo esto extraemos que no es posible, *hoy en día*, revalorizar la figura de San Pablo, en general, o la *kenosis*, en particular (como pretenderemos también hacer nosotros a lo largo de este capítulo), sin atender en primera instancia a las furibundas críticas que le destinó Nietzsche, y establecer algún tipo de *relación* con ellas (por muy sumaria o general que sea). En nuestro caso, como hemos dicho, será la de *transgresión*.

Sin embargo, esta "transgresión" no puede ser una simple pataleta infantil y edípica contra el Padre, pues Nietzsche puso el listón muy alto de la "crítica al cristianismo". Y, tal y como hicimos con Parménides, y haremos con todas las demás prohibiciones que vendrán, la *transgresión* tiene que suceder *en los propios términos de la Ley que se pretende tras-pasar*. En este sentido, la crítica de Nietzsche al cristianismo –como es bien sabido, y muy rápidamente explicada– consiste en demostrar que, detrás de los más "altos" ideales y valores cristianos, se esconden, en realidad, las pasiones más "bajas" y oscuras, *in concreto:* el *resentimiento* frente a la vida. A partir del párrafo §41 del *Anticristo*, así pues, Nietzsche empieza una larga diatriba contra San Pablo, en la que no escatima en insultos y lo llama de todo menos guapo: insolente, impúdico, desvergonzado, logicista, insolente, cínico, mentiroso, inventor, tirano, decadente, resentido, vengativo, enfermo y *disangelista* ("portador de malas noticias"). Es curioso como la mayoría de los defectos que Nietzsche encuentra en San Pablo no los atribuye a su *persona*, en particular, sino a su condición de *judío*, en general: "con el cinismo lógico de un rabino", "con aquella insolencia de rabino que lo distingue de todo"[1676]. Uno no debería ver aquí ningún rastro de antisemitismo, sino antes bien, una intuición filológica que prefigura ya la tesis de Taubes: San Pablo no tiene que ser leído (*hacia delante*) como un "cristiano" (pues no había entonces), sino (*hacia atrás*) como un judío mesiánico. En este primer sentido hay que entender también la confesión de Taubes (que puede parecer paradójica, a primera vista) de que "Nietzsche fue mi mejor maestro en Pablo"[1677]. En efecto, solo con la fría distancia que proporcionó el ateísmo de Nietzsche fue posible ver a Pablo con nuevos ojos, y revelar el aspecto "mesiánico" (judío), escondido por la Iglesia católica durante milenios.

Nietzsche no considera que Jesús sea un rival a su altura pues, en el mejor de los casos, siente cierta simpatía hacia él y lo considera un *nice guy* y, en el peor, lo considera un *idiota*. Este no es para nada el caso con San Pablo: "Jesús es un idiota en medio de un pueblo muy listo… Solo que sus discípulos no lo fueron –¡Pablo no era en modo alguno un idiota!– de esto depende la historia del cristianismo"[1678]. Jugando con las palabras, Nietzsche llama a San Pablo un "dis-

[1675] Derrida, "A Silkworm of One's Own", *Acts of Religion*, p. 325.
[1676] Nietzsche, *El Anticristo*, §41-4, pp. 92-6.
[1677] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 95.
[1678] Nietzsche, *El Anticristo* [fragmento póstumo de la primavera de 1888 sobre "El tipo 'Jesús'"], n. 63, p. 160.

angelista" (*Dysangelist*)[1679], esto es, un "mal mensajero", un "portador de buenas noticias" –por oposición al "Evangelio" (εὐαγγέλιον), que recordemos que literalmente significa la "Buena Nueva". Así pues, añade Nietzsche: "a la 'buena nueva' la sucedió inmediatamente *la peor de todas*: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del 'buen mensajero', el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio"[1680]. Habría que ver a Nietzsche como una especie de *niño pequeño* –recordemos la importancia que cobra la "segunda inocencia" en *Así habó Zaratustra*– el cual se enfada terriblemente al descubrir que Santa Claus no existe; pero carece de la *madurez* de un antropólogo o un sociólogo que (como Hegel, Feuerbach y Durkheim) se preguntarían entonces, más sobriamente, por qué esa *mentira* era hasta cierto punto *necesaria*. Como *Dios, en realidad, no existe*, es un "no-ser" o una *nada*, simplemente se trata de una *mentira* o "invención" y, por tanto, la *fe* cristiana es inversamente proporcional a la *evidencia*: "dicho en una fórmula: *deus, qualem Paulus creavit, dei negatio* [Dios, tal como Pablo lo creó, es la negación de Dios]"[1681]. Pero sin duda, de todos los insultos, el peor de todos, *el que toca allí donde duele*, es el de *enfermo*, pues eso le permite explicar por qué San Pablo eligió "todo lo *débil* de este mundo" (1 Cor 1:27). En definitiva, Nietzsche ve en San Pablo el caso más representativo y paradigmático de "una moral de *chandala*, nacida del resentimiento y de una venganza impotente. Pablo ha sido el más grande de todos los apóstoles de la venganza"[1682]. El pasaje clave es el siguiente:

> El centro de gravedad de toda aquella existencia, Pablo lo desplazó sencillamente *detrás* de esa existencia, –lo situó en la mentira del Jesús 'resucitado'. En el fondo él no podía usar en modo alguno la vida del redentor, –necesitaba la muerte en la cruz, y todavía algo más… Tener por honesto a un Pablo cuya patria era la sede principal de la ilustración estoica, cuando sobre la base de una alucinación adereza la *prueba* de que el redentor *sigue* viviendo, o prestar siquiera fe a su relato de *que* él tuvo esa alucinación, sería una verdadera *niaiserie* [bobería] por parte de un psicólogo: Pablo quería el fin, *por consiguiente* quiso también los medios… Lo que él mismo no creía, creyéronlo los idiotas entre los cuales arrojó *su* doctrina –*Su* necesidad era el *poder*; con Pablo, una vez más quiso el sacerdote alcanzar el *poder*[1683].

Este pasaje es uno de los mejores lugares donde se puede comprobar la tesis de De Man de que un "texto se de-construye a sí mismo, es auto-deconstructivo"[1684]. La última frase invalida toda la argumentación anterior. Justo en ese momento se puede ver claramente que, aquello que Nietzsche critica a San Pablo no es su *resentimiento*, sino la búsqueda de *poder*. En efecto, una de las mayores incomprensiones de Nietzsche es ver toda su obra como una "crítica al *resentimiento*", en

[1679] Nietzsche, *El Anticristo*, n. 101, p. 171.
[1680] Nietzsche, *El Anticristo*, §42, p. 92.
[1681] Nietzsche, *El Anticristo*, §47, p. 104.
[1682] Nietzsche, *El Anticristo*, §45, p. 101.
[1683] Nietzsche, *El Anticristo*, §42, p. 93.
[1684] De Man, *The Resistence to Theory*, p. 118).

sí y de por sí. Pero el *re*-sentimiento es simplemente un *sentimiento* humano –como lo son también el amor, el odio, la envidia, etc.– y, como tal, no está ni "bien" ni "mal", es más: *está más allá del "bien" y del "mal"*. Nada más lejos del proyecto *psicologista* de Nietzsche que el de una "crítica de las pasiones", pues necesariamente dependería de un criterio *supra*-sensible, con el que luego juzgar entonces a lo *sensible*, esto es, a la *vida* en general. Los *sentimientos* (como el *re*-sentimiento, en este caso), *simplemente "son"*. Nietzsche no critica el resentimiento, *en sí y de por sí, sino solo cuando este se convierte en "generador de valores"*. Como se dice en *La genealogía de la moral*: "la rebelión de los esclavos comienza cuando el *resentimiento* mismo se vuelve creador y engendra valores"[1685]. Si esto no fuera así, Nietzsche sería susceptible de la crítica que le dedicó Heidegger: "los complejos de San Pablo no cabe entenderlos éticamente. Por eso es mostrar desconocimiento cuando Nietzsche le reprocha resentimiento. Esto no forma parte de esta esfera. En este contexto no se puede tratar de resentimiento. Si se incurre en esta interpretación, entonces se muestra que no se ha entendido nada"[1686]. Si esto no fuera así, además, no se podría solventar la aparente paradoja de que hayan sido justamente *los reactivos, los débiles y los esclavos* los que han *ganado* a lo largo de la historia. Pero no hay que pensar que hayan ganado porque fueran "más", y unieron sus fuerzas, sino porque, como dice Deleuze: "ils séparent le fort de ce qu'il peut"[1687]. Ahora bien, lo que se le critica a San Pablo no es solo su búsqueda del *poder*, sino que él *pudo* efectivamente "transvalorar todos los valores". Y ¿quién más quiere *lo mismo*, una "transvaloración de todos los valores"? Efectivamente, *Nietzsche*. En este preciso instante la oposición tan fuerte entre San Pablo y Nietzsche, que este último pretendía instalar, se nos empieza a *difuminar* un poco, como se *diluyen* también otras marcadas oposiciones, a lo largo de su obra: Mesías vs. superhombre, etc. ¿Qué propone Nietzsche, por ejemplo, en el plano de la moral? "No *juzgar*". ¿Y qué diferencia hay con el "no juzguéis, si no queréis ser juzgados" de Jesús (Mt 7:1)? En realidad, ahora nos damos cuenta de que Nietzsche *exagera* a veces sus diferencias con el "cristianismo primitivo" para *tapar "algo"*. ¿Qué pretende *tapar* Nietzsche? La profunda *envidia* que siente hacia San Pablo. Le debemos esta intuición psicológica a Taubes:

> Nietzsche posee un criterio para determinar el rango de un hombre. El rango de un hombre se mide por hasta qué punto consigue marcar sobre otros sus valoraciones supraglobalmente, saltando por encima de los siglos; se mide según su éxito en imponer a otros sus valoraciones. Siendo esto así, digo yo: en el sentido estricto de Nietzsche, ¿quién ha determinado las valoraciones de Occidente más profundamente que Pablo? Ha de ser, pues, el hombre de más importancia. En efecto, ¿qué es lo que Nietzsche quería? La transmutación de los valores. Pues hubo alguien que la realizó. *Y lo envidia terriblemente*. Sin embargo, tiene que decir: la realizó, sí, pero porque en él actuaba

[1685] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, I.10, p. 56.
[1686] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 149.
[1687] Deleuze, *Nietzsche*, p. 22.

> el veneno del resentimiento. O lo llamaba *chandala* –buscaba sus nombres por toda la literatura, incluida la india. El paria o el *chandala* o el resentimiento alcanzan aquí genialidad[1688]

Badiou va aun más lejos, al reírse de Nietzsche, insinuando que fue esta misma "envidia" hacia San Pablo lo que le llevó a la locura[1689]. En efecto, "no juzguéis, si no queréis ser juzgados", y *quien a hierro mata, a hierro muere*. La ansiada "transgresión" a Nietzsche que tanto buscábamos tiene que suceder *dándole a probar su propia medicina*. Si en su "genealogía de las pasiones", Nietzsche considera que detrás de los más "altos" ideales y valores cristianos, se esconde, en realidad, el más "bajo" *resentimiento* como "generador de valor", nosotros estamos perfectamente legitimados aquí para denunciar que su crítica a San Pablo está movida por la *envidia* más profunda. Nuestra hipótesis aquí es que esta intuición fue compartida (más o menos conscientemente), más allá de Taubes, por todos aquellos pensadores contemporáneos de izquierdas que pretendieron recuperar la figura de San Pablo a lo largo de la segunda mitad del s. XX, y es el único argumento que puede explicar su transgresión de la "prohibición nietzscheana". En efecto, Nietzsche eligió siempre muy cuidadosamente a sus enemigos, pues creía que revelaban algo de lo que uno mismo es, y por esto la elección, en el *Anticristo*, de San Pablo como diana de todos los dardos puede esconder, en el fondo, una profunda *envidia*. Así, por ejemplo, se pregunta Badiou qué hacer con las increíbles similitudes entre ambos autores: "la déclaration subjective qui ne s'autorise que d'elle-même (le personnage de Zarathoustra), l'Histoire cassée en deux (la 'grande politique'), l'homme nouveau comme fin de l'esclavage coupable, et affirmation de la vie (le Surhomme) ? Nietzsche n'est si violent contre Paul que parce qu'il est *son rival, bien plus que son adversaire*. De sorte qu'il falsifie Paul autant, sinon plus, que Paul a 'falsifié' Jésus"[1690]. ¿Cómo habría entonces que ver al *Anticristo* bajo la nueva luz de esta *genealogía del propio Nietzsche* que acabamos de escribir? Agamben nos da la clave: "El *Anticristo* es, pues, una parodia mesiánica, en la cual Nietzsche –vestido con las ropas del antimesías– no hace más que recitar hasta el fin un guión escrito por Pablo"[1691]. ¿Qué es el Anticristo, así pues? Una *parodia*. ¿Qué relación establece Nietzsche respecto a San Pablo? La

---

[1688] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 94.

[1689] "Bien plutôt qu'il ne s'oppose à Paul, Nietzsche rivalise avec lui. Même désir d'ouvrir une autre époque de l'histoire de l'humanité, même conviction que l'homme peut et doit être surmonté, même certitude qu'il faut en finir avec la culpabilité et la loi. N'est-il pas le frère de Nietzsche, ce Paul qui proclame : 'Si le ministère de la Condamnation à été glorieux, le ministère de la Justice est de beaucoup supérieur en gloire' (2 Cor 3:9)? Même mélange, parfois brutal, de véhémence et de sainte douceur. Même susceptibilité. Même assurance quant à une élection personnelle. Au Paul qui se sait 'mis à part pour annoncer l'Évangile' (Rom. 1:1) répond Nietzsche qui expose les raisons pour lesquelles il est 'un destin'. Et enfin même universalité de l'adresse, même errance planétaire. Nietzsche, pour fonder la grande politique (et même, dit-il, la 'très grande'), interroge la ressource de tous les peuples, se déclare polonais, veut s'allier avec les Juifs, écrit à Bismarck… Et Paul, pour n'être prisonnier d'aucun groupe local, d'aucune secte provinciale, voyage idéalement dans tout l'Empire, et oppose à ceux qui veulent le fixer : 'Je me dois aux Grecs et aux barbares, aux savants et aux ignorants' (Rom. 1.14)" (Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 76).

[1690] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 65.

[1691] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 111.

envidia. Armados con esta nueva lectura de Nietzsche, mucho más matizada y sutil que la tosca al uso –"Zaratrusta es simplemente el anti-Mesías"–, creemos ahora estar *completamente legitimados para transgredir* la "prohibición nietzscheana", y recuperar aquello que era *positivo* en la figura de San Pablo, en particular, y en la "mística medieval cristiana", en general.

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿era esta *deconstrucción-transgresión* de la oposición entre San Pablo vs. Nietzsche mediante la *envidia*, la única opción disponible? Otra opción igualmente posible (y aun más interesante, aunque ahora aquí solo nos cabe apuntarlo), habría sido continuar enfatizando las similitudes entre estos dos autores también a nivel de contenido, y no solo al nivel formal de las pasiones, o de lo que pretendían conseguir. Como tantas otras veces en esta tesis, en las que cogemos una intuición "oriental" para arrojarla en medio del pensamiento "occidental", este fue el camino que emprendió uno de los grandes filósofos de la escuela de Kyoto, Nishitani, quien le dedicó justamente a este tema su tesis doctoral. Nos cuenta brevemente la historia Vega:

> Entre los años 1938-1939 el filósofo Nishitani Keiji (1900-1990), atraído por la fuerte recepción que desde muy temprano había tenido entre la intelectualidad japonesa la obra de Heidegger *Sein und Zeit* (1927), participaba en los cursos que aquél impartía, pasados ya los años conflictivos del Rectorado; en una de aquellas sesiones, nos cuenta Ryósuke Ohashi, 'Nishitani entregó a Heidegger un trabajo sobre Nietzsche y el Maestro Eckhart, que tras su regreso fue publicado con el título *El Zaratustra de Nietzsche y el Maestro Eckhart* (*Niche no tsaratosutora to maisutâ ekkuharuto*). La conjunción de Nietzsche y Eckhart tuvo que parecer entonces algo extraña, pero Heidegger, como el autor oyó personalmente de Nishitani, la encontró llena de sentido. En aquel ensayo se muestra la relación compleja en la que, para Nishitani, se encuentra el pensamiento de Heidegger: el nihilismo europeo y la mística alemana, más concretamente: la 'nada'. A su retorno a Japón, Nishitani siguió en sus investigaciones sobre el nihilismo europeo, con la intención de determinar las diferencias con el nihilismo asiático, comúnmente conocido en Occidente como una religión atea, insistiendo en establecer una base para su comprensión actual. En 1949 Nishitani escribía *Religion and Nothingness*, en donde marcaba las diferencias entre ambas tradiciones de pensamiento: si la filosofía occidental, de tradición platónico-aristotélica, se había erigido sobre la categoría de ser, la tradición del buddhismo Mahâyâna, cuyo mayor representante es Nâgâryuna, y la escuela Mâdhyamika tomaban como fundamento de la experiencia la nada, o el vacío (*śûnyatâ*)[1692]

[1692] Vega, "Introducción". En: Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 42-3.

2) De *ex nihilo nihil fit* a la *creatio ex nihilo*

> La metafísica se expresa sobre la nada desde los tiempos antiguos en una frase que desde luego es susceptible de varias interpretaciones: *ex nihilo nihil fit*, de la nada nada nace. Si bien es cierto que cuando se aplica esta frase nunca se problematiza de verdad a la propia nada, en cualquier caso dicha frase permite expresar la concepción fundamental de lo ente que rige en cada caso. La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente, es decir, la materia informe que no puede formarse a sí misma y por ende no puede formar un ente con forma y aspecto (εἶδος). Ente es la configuración que configura y se presenta como tal en la imagen y figura (vista, aspecto). El origen, el derecho y los límites de esta concepción del ser se explican tan poco como la propia nada. La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase *ex nihilo nihil fit* y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: *ex nihilo fit, ens creatum*. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, el *summum ens*, a Dios como *ens increatum*. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente. Ahora bien, la explicación metafísica de lo ente se mantiene en el mismo plano que la pregunta por la nada. Siguen faltando las dos preguntas por el ser y la nada como tales. Por eso, tampoco preocupa en absoluto la dificultad de que, si Dios crea desde la nada, tiene que poder relacionarse él de mismo de algún modo con la nada. Pero si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si admitimos que 'lo absoluto' excluye de sí todo lo que tiene que ver con la nada.
>
> Heidegger, "¿Qué es metafísica?"[1693]

a) Lugartenientes de la nada: a cada nueva época de la historia del vacío le corresponde un principio (me)ontológico distinto sobre la nada

Antes de poder adentrarnos de lleno en cómo se verbalizará e interiorizará el concepto de "vacío" (κενόν) en San Pablo, primero, y en toda la "mística medieval cristiana", después, debemos hacer un pequeño alto en el camino y preguntarnos cómo están las cosas con su correlato *(me)ontológico*, igualmente opuesto y a la vez necesario, el "no-ser" o el "no-ente" (μή ὄν), en general, y la "nada" (οὐκ ὄν), en particular. Como el propio título de *La nada y el vacío* ya indica, el principal objetivo *filosófico* de esta tesis es arrancar al "vacío" de las sucias zarpas del "espacio", y volver a considerarlo a la luz de la que a veces hemos llamado como su "hermana pequeña": la "nada". De la misma manera que la *diferencia ontológica* se pregunta por el "ser" en contraposición al "ente", la nueva disciplina que hemos inventado –la *me-ontología*– debe considerar a la "nada" en su *diferencia* con el "vacío". En la "diferencia fundamental" de Heidegger –para entendernos–, la "nada" quedaría como el *equivalente (me)ontológico* del "ser", mientras que el "vacío" caería del *lado (me)óntico* del "ente". Como ya avanzamos en la Introducción §4, esta vía de investigación fue abierta *(y*

[1693] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, pp. 105-6.

simultáneamente tapada), por Heidegger en su lección inaugural en la Universidad de Friburgo en 1929, titulada "¿Qué es metafísica?". Ese breve texto, de apenas unas 20 páginas, es un *coitus interruptus*. Por un lado, tiene el enorme mérito de haber tematizado y llevado a *terra firma* por primera vez la cuestión fundamental: la pregunta por la "nada". Por el otro lado, tiene el gran defecto de haberse asomado al insondable abismo de la "nada" y, atemorizado, haberse retirado a la pregunta por el "ser", subsumiendo "lo otro" (la nada) dentro de "lo mismo" (el ser), ¡llegando incluso a asimilar a ambos, poniéndolos del *mismo* lado en la diferencia ontológica con el "ente"! *¡Sic!* Pero la "nada" *no es* "lo mismo" que el "ser", *sino su límite, su "más allá"*. Un "ente" *es* –en la definición más amplia y general que se le pueda dar– cualquier "cosa" que *no es* una "nada". Es en este preciso sentido que el breve artículo sobre "¿Qué es metafísica?" significa un *coitus interruptus*: la pregunta por la "nada", que debería haberse *desdoblado* en una *diferencia (me)ontológica* con el "vacío", de forma análoga y replicando la diferencia ontológica entre el "ser" y el "ente", así como desplegando una verdadera "cuaternidad": ser, ente, nada y vacío… queda *interrumpida*. Y en su lugar emerge una "Santísima Trinidad" *(fallida)*: ser-nada y ente… Que, además, en realidad es *falsa*: puesto que la "nada" quedaría del lado del "ser"… no sería más que "otro nombre", un *sinónimo* de aquel… Se confirmaría entonces la hipótesis de Deleuze de que todo "dualismo" es, en el fondo, un *monismo encubierto*; o la intuición de Levinas de que el proyecto de Heidegger es, en realidad, una *henología* (una "ciencia del Uno") que excluye de suyo a todo "lo Otro" (la *nada*). En este sentido, ¿cuál es la *única* contribución original de esta tesis a la línea de investigación abierta (*y simultáneamente tapada*) por Heidegger en "¿Qué es metafísica?"? Como también nos sucede en el caso de todos los grandes (Hegel, etc.): la intuición es *correcta*, pero le falta *trabajo*.

En este sentido, el epígrafe que preside esta sección introductoria sobre la cuestión de la "nada" (*que está repleto de significado hasta reventar*) es un caso representativo de todas las virtudes y defectos, pros y contras, de este breve escrito de Heidegger. ¿Cuál será nuestra estrategia aquí? *Hacerlo estallar desde dentro*. En efecto, en tan solo un párrafo, Heidegger es capaz de delinear magistralmente, a grandes rasgos, las líneas maestras de lo que supondría hacer una "historia de la nada" –como la que nosotros estamos intentando acometer aquí. Según él, esta debería constar de dos primeras "épocas" (por las que hay que entender ἐποχή o *epojés*, "suspensiones" u "horizontes de sentido") de la "nada", cada una correspondiente a un principio *(me)ontológico* distinto. Por un lado, la primera "época de la nada", la Edad Antigua, estaría fundamentada en el principio de que "nada puede llegar a surgir nunca de la nada" (*ex nihilo nihil fit*). Como hemos podido comprobar en sobradas ocasiones en III.4.e, 5, 6, 10.a, 11.a-b, este es el único *fundamentum inconcussum* que se mantiene inmóvil durante toda Antigüedad que, por otra parte, consta de tradiciones y escuelas muy diversas. Por el otro lado, la segunda "época de la nada", correspondiente a la Edad Media,

estaría marcada por la prevalencia del principio *creatio ex nihilo*. Como sabemos, este principio se basa en el primer versículo de la Biblia: "en el principio, Dios *creó* los cielos y la tierra" (*Bereshit* bara *Elohim et hashamayim ve'et ha'aretz*; Gen 1:1). En el hebreo original de la *Tanakh*, בָּרָא, luego traducido al griego koiné de la "Biblia de los Setenta" (o, simplemente, la *Septuaginta: LXX*) como ἐποίησεν y, finalmente, traducido al latín como *creavit* en la *Vulgata* de San Jerónimo. Aunque el término *poiesis* tenga claros precedentes en la filosofía de Aristóteles, y en el demiurgo del *Timeo* de Platón, hay que ver la introducción de la "creación" (*bara, poiesis, creatio*) como un "cambio de paradigma" (kuhniano) violento y agresivo, que separa y distingue "dos épocas" de la "historia de la nada" bien delimitadas. Nosotros extraemos de todo esto la tesis de que *a cada "época" de la "historia del vacío" le corresponde un principio sobre la "nada" distinto*. Los principios *ex nihilo nihil fit* y *creatio ex nihilo* convierten a la Antigüedad y a la Edad Media en dos épocas *inconmensurables* la una con la otra, no solo por sus divergentes y particulares respuestas a la pregunta por el "ser", *sino también desde el punto de vista de la "nada"*[1694]. En efecto, en la definición del sentido del ser como presenciarse del presente en la Antigüedad, a un griego no se le ocurre, ni se le pasa por la cabeza un solo instante que "algo pueda llegar a surgir de la nada", como en la *creatio ex nihilo* judeocristiana, escapando por tanto al "eterno ahora" de Parménides.

En tan solo 20 páginas, por tanto, Heidegger habría descubierto una prometedora línea de investigación (el análisis de *la nada en cuanto nada*) y, en concreto, en tan solo un párrafo, habría delineado una nueva forma de ver a la "historia de la filosofía", no como la tan trillada "Historia del Ser" (aristotélica), sino *desde su reverso tenebroso*, como una "historia de la nada", susceptible también de ser explicada con sus propias *épocas* y *principios*. ¿Por qué, entonces –podemos preguntarnos ahora–, Heidegger *no desarrolló* esta nueva línea de investigación, desplegando una nueva disciplina (la *me-ontología*), como estamos intentando acometer nosotros en esta tesis, y volvió a subsumirla dentro de "lo mismo", de la más manida "Historia del Ser" (*único*)? De nuevo nos volvemos a topar con los famosos versos del poema de Frost, "The Road Not Taken": "Two roads diverged in a wood, and I– / I took the one less traveled by…"[1695] Incluso el propio Heidegger siente *vergüenza*, después de este párrafo, por lo que él mismo llama un "*tosco* repaso

[1694] De forma parecida al filosofo alemán, Zubiri ha alcanzado en nuestra península análogos hallazgos: dividiendo la historia de la filosofia occidental en dos grandes tradiciones: una, de la naturaleza y el movimiento, heredada de los griegos (cosmología); y la otra, de *creación y nada*, desarrollada desde la Edad Media cristiana hasta la Modernidad (teología). "Si para un griego, ser es estar-ahí, para el europeo occidental, ser es, por lo pronto, no ser una nada (…) en cierto sentido, pues, el griego filosofa ya desde el ser, y el europeo occidental desde la nada" (Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, pp. 34-37). Minusvalora Zubiri hasta qué punto la Grecia antigua también puede ser leída como una "historia de la nada", tal y como nosotros hemos acometido en el capítulo III, aunque enfatiza correctamente el vínculo entra *la creación y la nada*, evidente tanto en Avicena como en Escoto, por ejemplo. De nuevo, quien más se asemeja a nuestra posición vuelve a ser Vattimo: "al descubrir lo insostenible de la visión del ser como estructura eterna que se refleja en la metafísica objetivista, lo que nos queda es justamente la noción bíblica de la creación, de la contingencia e historicidad de nuestro existir" (Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 15).

[1695] Frost, "The Road Not Taken", *The Road Not Taken and Other Poems*, p. 87.

histórico"[1696]. Como hemos visto nosotros en las más de 500 páginas acerca de la "primera época" de la "historia de la nada", *hay mucho más que decir* sobre el "vacío" en la Edad Antigua que el *mero hecho* de que *(sí, es cierto)*, en los términos más *amplios y generales* posibles, está marcado por el *principio (me)ontológico* de que "nada puede llegar nunca a surgir de la nada" (*ex nihilo nihil fit*). De hecho, este reenmarcamiento heideggeriano permite ahora ver el sentido último de esta tesis bajo una nueva luz. En efecto, *una de las formas en las que se puede leer* esta tesis es como un intento de *desarrollar (me)ontológicamente* la nueva línea de investigación abierta (*y simultáneamente tapada*) por Heidegger en las apenas 20 páginas escritas de "¿Qué es la metafísica?" sobre la "cuestión de la nada" *en cuanto a tal*, así como de *desarrollar históricamente* aun más este breve párrafo donde se delinean las principales *épocas y principios* que una tal "historia de la nada" comportaría. Pues aun le falta *trabajo*.

Y solo con este *trabajo (filosófico)*, más arduo, lento y pesado –y no con *soflamas (psicologistas)* sobre la "angustia"– es cómo podríamos llegar a convertirnos realmente en "lugartenientes de la nada", tal y como propone Heidegger en "¿Qué es la metafísica?". (Expresión, claro está, que hay que leer en contraposición a cuando dice que el Dasein humano es el "pastor del ser" en la "Carta sobre el humanismo"). De hecho, *"nosotros", en esta tesis, literalmente "somos" los "lugartenientes de la nada"*, en el sentido *literal* que, además, *Platz-halter* tiene en alemán, es decir: *nos mantenemos en el lugar* de la "nada", *nos demoramos en él*. Sin embargo, como añade Heidegger, desarrollándolo aun más: "lo que convierte al hombre en el lugarteniente de la nada es el hecho de que el Dasein está inmerso en la nada sobre el fundamento de la angustia oculta"[1697]. Es en este preciso sentido que ahora podemos ver que la principal dificultad de esta tesis *no es teórica o filosófica, sino psicológica*. En efecto, nuestra principal crítica a toda la historia de la metafísica occidental y, muy especialmente, a sus dos últimos *grands philosophes* (Hegel y Heidegger), es que *no se demoran (lo suficiente) en el insondable abismo de la "nada"* porque esta (comprensible, natural y legítimamente) *asusta*, produce "angustia" (*horror vacui*), y rápidamente se corre "llenar" el "vacío", o a considerar lo "negativo" como un mero "momento evanescente" de lo "positivo" (ya sea este el Ser o la Idea). Pero a todos ellos, *nosotros les decimos: no tan rápido*. Pues cualquier *estúpido* puede aceptar la "falta" o el "vacío", desde un *coach* de autoayuda hasta un budista o un lacaniano de tres al cuarto: *esta no es* la innovación original de esta tesis. La contribución original de esta tesis es que, más allá de que *decidíamos aceptar el "vacío" o no* (y nos etiquetemos luego como "plenistas" o "vacuistas"), *el "vacío" merece ser pensado*, esto es, tiene distintos *tipos*, y es susceptible de ser *clasificado* (por distintas *épocas o principios*, por ejemplo). Es decir, la cuestión de si decidimos aceptar el "vacío" o no, no quita la pregunta *socrática* anterior (*eminentemente "filosófica"*) sobre *qué es* ese "vacío" que pretendemos *integrar*. Puesto que

[1696] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 106.
[1697] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 105.

"pensar" *es* "demorarse". En este preciso sentido "nosotros" en esta tesis "somos" (o estamos *deviniendo en*) "lugar-tenientes de la nada", es decir: *nos mantenemos en el lugar* de la "nada", *nos demoramos en él*. ¿Por qué esto ha sido tan difícil hasta ahora, especialmente para la "corriente dominante" de la historia de la metafísica occidental? Muy sencillo: porque, como dice Heidegger, la "nada" o el "vacío" producen "angustia", y de ahí salen todos los intentos *evitativos* de "correr a tapar" o "pasar por alto". Es en este preciso sentido la principal dificultad de esta tesis *no es teórica o filosófica, sino psicológica*: permanecer en el torbellino de esta angustia con la cabeza descubierta.

Según una visión muy *simplista y estúpida* (y, por desgracia, muy extendida y considerada como de "sentido común") de las diferencias de inteligencia entre los seres humanos, algunas personas sabrían más cosas, serían más inteligentes, leerían más libros o aprenderían más rápido que otras debido a determinadas diferencias de "talento" innato o, en el peor de los casos, incluso "genéticas" (*¡sic!*). No obstante, en el (*precioso*) último "apunte y esbozo" de la *Dialéctica de la ilustración*, Adorno y Horkheimer ensayan otra interpretación, mucho más *materialista*: todos naceríamos, en principio, *iguales* en este sentido. "Las antenas del caracol son el símbolo de la inteligencia", solo que algunos, a muy temprana edad, se habrían topado con algún *obstáculo*, y se habrían *asustado y retirado*: "cada antena se retira inmediatamente, ante el obstáculo a la masa protectora del cuerpo; allí vuelve a formar una sola cosa con el todo corporal, y solo temerosamente vuelve a aventurarse como órgano independiente"[1698]. También se podría decir con Lacan: los seres humanos no somos *estúpidos o ignorantes* porque seamos "finitos" y "limitados" (kantianamente) en nuestros "talentos" naturales o "genes", etc., sino porque en realidad *no deseamos saber* aquello que decimos y creemos *querer* saber. La voluntad (*consciente*) de saber lucha contra el deseo (*inconsciente*) de no-saber. Es en este preciso sentido que, como el proyecto de Adorno, nuestra tesis no es "irracionalista" (contrariamente a lo que podría parecer a primera vista), sino *ultra-racionalista*. La premisa general de esta tesis que la Razón puede (*y debe*) aprehender incluso aquello que considera como su *límite*, o que está *más allá* de ella: la "nada". No porque sí, sino sobre todo para que deje de asustarla o producirle "angustia" (*horror vacui*), pues siempre "se teme aquello que no se conoce" (Pascal). Pero, además, la tesis en particular que nos va a interesar a lo largo de todo este capítulo es que *no hay nada en sí mismo "místico" en la mística,* solo "otra" *lógica* distinta de la usualmente considerada como "racional". Ahora bien, la Razón debe apropiarse incluso de aquello que considera como *más allá de su límite*, esto es: lo "irracional", el "vacío" o la "nada".

Por esta razón, antes de poder adentrarnos de lleno en cómo se verbalizará e interiorizará el concepto de "vacío" (κενόν) en San Pablo, primero, y en toda la "mística medieval cristiana", después, debemos analizar el *principio (me)ontológico* correspondiente a esta "segunda época" de la

[1698] Adorno y Horkheimer, "Sobre la génesis de la estupidez", *Dialéctica de ilustración*, p. 277.

"historia de la nada": la *creatio ex nihilo*. Como hemos dicho que la "nada" no solo debe ser *aceptada*, sino también *pensada*, nos fijaremos en dos escritos que representarán cada uno de estos dos momentos: el opúsculo *De nihilo et tenebris* de Fridegiso de Tours (*aceptación*), y el tratado *Sobre la naturaleza (Periphyseon)* de Juan Escoto Eriúgena (*pensamiento*). Con estos dos momentos, la "nada" no solo será *integrada*, sino también *reflexionada* dentro de Dios, bajo el principio de la *creatio ex nihilo*.

a) *De nihilo et tenebris* de Fridegiso de Tours: la nada es una cosa realmente existente

En el mes de junio del año 801, Carlomagno, recién llegado a Aquisgrán desde Roma, donde había sido coronado Emperador del sacro Imperio romano el 25 de diciembre del año anterior, envía una carta al monje irlandés Dungalo, el Recluso, residente en la abadía de Tours, para que le haga saber si las atrevidas y radicales afirmaciones y argumentaciones contenidas en la extraña carta (*De substantia nihili et tenebrarum*) que el diácono Fridegiso había entregado en marzo del año 800 a los compañeros y miembros de la corte palatina de Aquisgrán, son verdaderas o falsas, y si doctrinalmente se ajustan a la ortodoxia o son sospechosas de herejía. En su carta, Fridegiso argumentaba por vía racional que la "nada" y las "tinieblas" eran cosas *realmente existentes*, afirmación extravagante que, por otra parte confirmaba literalmente la autoridad de la Biblia, donde está escrito que el mundo "fue creado a partir de la nada", y que "entonces las tinieblas cubrían la faz de la tierra"[1699]. La carta en cuestión decía así:

> *In nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti*. Carlos, serenísimo Augusto, coronado por Dios, grande y pacífico Emperador, que gobierna el Imperio Romano y que es por la misericordia de Dios rey de los francos y los longbardos, a Dungalo, nuestro fiel súbdito. Deseamos que examines atentamente y con inteligencia las opiniones y argumentos, que te enviamos, sobre la sustancia de la nada y de las tinieblas (*substantia nihili et tenebrarum*), y procura hacernos saber si son correctas y verdaderas o si son censurables por alguna falsedad. Y no prestes atención al sentido alegórico o figurado del texto, sino atiende al discurso desnudo y a la mera letra que significa la cosa misma[1700].

Impresiona, e incluso *asusta* a partes iguales, la *intensidad* con la que un Emperador del sacro Imperio Romano podía tomarse una cuestión que hoy a nosotros nos parecería más próxima a la discusión sobre el "sexo de los ángeles", en el alba del siglo IX. ¿Qué político de hoy en día mostraría la misma impaciencia por conocer la verdad sobre una cuestión tan metafísica como la *existencia real* de la "nada"? Como dice Gilson en su monumental *La filosofía en la Edad Media*: "los orígenes del movimiento filosófico medieval están ligados al esfuerzo de Carlomagno por mejorar

[1699] Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 11.
[1700] Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 51.

el estado intelectual y moral de los pueblos que gobernaba"[1701]. Sin embargo, la pregunta que más nos atañe a nosotros ahora es otra: ¿por qué empezamos este capítulo sobre la Edad Media (valga la redundancia) *in media res*, en el primer año del s. IX, cortando así por primera vez la *linealidad* que había caracterizado a nuestro trabajo hasta ahora? Como veremos también al final de esta breve sección con Juan Escoto Eriúgena (muy influido por el opúsculo de Fridegiso, por cierto), *el siglo IX puede ser visto como una larga y sostenida reflexión sobre la "nada"*. ¿Por qué? ¿Qué condiciones históricas, sociales, materiales y culturales propiciaron este súbito interés por la cuestión de la "nada" en el Renacimiento Carolingio? Esto aun no lo sabemos. Lo que sí sabemos es que, antes de adentrarnos directamente en San Pablo y la cuestión del "vacío" *en particular*, a lo largo de toda la "mística medieval cristiana", *nos interesa aislar el s. IX* de la Alta Edad Media como caso representativo y condensación del tratamiento de la cuestión de la "nada" *en general*. Así introduce Fridegiso su repentino interés por esta *quaestione* en su *Epistola de nihilo et tenebris*:

> Fridegiso el Diácono, a todos los fieles de Dios y de nuestro serenísimo príncipe Carlos, reunidos en su sagrado palacio. Después de discurrir conmigo mismo y de examinar atentamente la cuestión de la nada (*quaestionem de nihilo*), tratada durante mucho tiempo por el mayor número de gente –y abandonada sin haberla discutido ni examinado, como si fuera imposible de aclarar–, finalmente me ha parecido oportuno abordarla y, una vez disipada la niebla, la devolví a la luz y también me preocupé de que fuese transmitida a la memoria de la posteridad por todos los siglos venideros[1702].

¿Por qué Fridegiso, discípulo de Alcunio, sucesor suyo como abad de Tours y seguidor de la Escuela Palatina de Aquisgrán, pretende volver a enfrentarse a esta *cuestión-límite* de la historia de la filosofía occidental: la cuestión de la "nada"? Como se concluirá al final del opúsculo, no solo la "nada" es *algo*, sino además "algo grande por medio de la razón (*magnum quiddam, paucis autum est ratione*)"[1703]. Por el reconocimiento de que ha sido "tratada durante mucho tiempo el mayor número de gente", hay que entender, sobre todo, el poema de Parménides, como tratamos en III.4, el *Sofista* de Platón, en III.10.d, o la *Metafísica* de Aristóteles, en III.11.a. Estos son, sin duda, los momentos estelares de la *quaestionem de nihilo* en la historia del pensamiento occidental, pero a los cuales, sin embargo, no queda claro hasta qué punto Fridegiso pudo tener acceso en la Alta Edad Media, teniendo en cuenta cuán fragmentario y poco riguroso es lo que llegó de los padres griegos antes de la revolución árabe. Mas, entrando ya en materia, ¿cuál es esta cuestión de la "nada"?

> La cuestión es la siguiente: ¿la nada es algo o no lo es? (*nihilne aliquid sit, an non*) Si alguien respondiese: 'me parece que [la nada] es nada' (*videtur nihi nihil esse*), su pretendida negación (*negatio*),

[1701] Gilson, "Del renacimiento carolingio al siglo X", *La filosofía en la Edad Media*, p. 175.
[1702] Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 57.
[1703] Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 61.

> lo obliga a reconocer que la nada es algo (*aliquid esse nihil*) cuando dice 'me parece que es nada', que es como si dijera: 'me parece que la nada es algo' (*quiddam*). Y si parece que es algo, no puede parecer de ningún modo que no lo sea. En consecuencia se admite que [la nada] parece ser algo. Pero si la respuesta dada fuera esta otra: 'me parece que [la nada] es nada y que no (*nec*) es algo', hay que objetar a esta respuesta, primero con la razón, (… pues) todo nombre finito como 'hombre', 'piedra', 'madera' significa algo (*omne nomen finitum aliquid significat*)"[1704].

No pasa nada por aceptar que, en la historia de la filosofía occidental, hay pensadores *de primera y de segunda categoría*. La literatura es la posibilidad de que pueda existir la *mala* literatura, pero los "malos poetas" *también tienen que existir* –pues su *tosquedad* revela algo también de la tosquedad del ser, de la vida, de la naturaleza, del mundo y de la esencia humana en general. En lo que sigue, vamos a poder comprobar por qué la epístola de Fridegiso ha sido criticada las más de las veces por la brusquedad de sus argumentos[1705], que plantean una *correspondencia perfecta (y sin problematizar)* entre la gramática y el ser y, como veremos más adelante, entre estos y las Sagradas Escrituras. Se trata de una "tesis onto-teo-lingüística", como la denomina Pollán[1706]. No se llega a preguntar Fridegiso –como tampoco lo hace, por cierto, Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus*– por qué este *perfecto isomorfismo* debería tener lugar, o cómo podríamos saberlo. Como vamos a ver a Fridegiso a lo largo de este capítulo es como a una *suerte de equivalente medieval de Meliso*. Pues, si bien es cierto que "Aristóteles se quedó se quedó profundamente impresionado ante la lógica burda" del de Samos[1707], también lo es que él nos suministró algunos de los más innovadores y radicales hallazgos sobre el "vacío" y el "no-ser". ¿Podríamos acaso entretener la hipótesis de que en filosofía no existen los pensadores "de segunda categoría", como Meliso o Fridegiso, sino que la aparente *tosquedad* de su pensamiento se debe a que su perspicacia no se inscribió dentro de la "corriente dominante" del Ser Único, sino de la "subterránea" sobre la "nada"? ¿Se podría revalorizar a esta clase de autores bajo esta nueva luz? Esto por lo menos explicaría por qué han causado tanto *rechazo* como *fascinación* a partes iguales. Como resume *optimistamente* Pollán en su "estudio introductorio" de la carta de Fridegiso: "con todo, la epístola fue uno de los textos más citados y discutidos de la Edad Media, y (…) un antecesor, en opinión de Capilletti, de la

[1704] Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 57-9.
[1705] "Alcunio ya indicó que el 'algo' designado por la palabra 'nada' puede ser exclusivamente mental y no real ('la nada es y no es', decía Alcunio: es el nombre –*nomine*–, pero no es en la realidad –*re*–); la confusión del valor lógico-copulativo y el valor existencial del verbo ser (Fridegiso se adhiere a una teoría lógica no-aristotélica muy difundida en su época, según la cual una predicación afirmativa verdadera presupone la atribución de existencia al sujeto); la conversión de un cuantificador (nada) en una entidad (la Nada) y de una función o de una operación (la negación) en una cosa, como denunciarán los lógicos y gramáticos modernos. Especialmente Russell y Frege. La negación es un hecho lógico-lingüístico, pero no atañe al ser. Sin estas confusiones, la antinomia de la nada se disolvería, pero no está claro que por ello fuesen a desparecer todas las evocaciones asociadas a la palabra nada" (Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 31).
[1706] Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 23-4.
[1707] Kirk, Raven y Schofield, "Meliso de Samos", *Los filósofos presocráticos*, XIV, p. 508.

especulación 'franco-germánica' que culmina en el idealismo alemán del siglo XIX. (…) En la carta aborda Fridegiso un problema discutido con frecuencia en la época carolingia, y que fue uno de los temas principales del pensamiento de la alta Edad Media: la naturaleza y significado de las palabras que designan privación"[1708]. En efecto, el "ser" de la *negatio* fue –junto con la "disputa de los universales" entre realistas y nominalistas– uno de los temas más discutidos a lo largo de la Edad Media. Pero volvamos al *contenido* del *argumento* a este respecto que propone Fridegiso, que está aun mejor explicado aquí:

> 'Nada' es una voz con significado (*item 'nihil' vox significativa est*). Pero todo significado se refiere a aquello que significa (*omnis autem significatio ad id quod significat refertur*). De este modo también se prueba que [la nada] no puede no ser algo (*nihil non posse aliquid non esse*). Y he aquí otro argumento. Toda significación es significación de aquello que es (*significatio est quod est*). Es así que 'nada' significa algo. Luego 'nada' es significación de algo que es, es decir, de una cosa que existe (*rei existentis*)[1709].

La argumentación de Fridegiso, muy por debajo del nivel alcanzado por Platón en el *Sofista* sobre el "ser del no-ser", parece basarse en dos principios (*acríticamente*) inconmovibles. Sea la "nada" (*nihil*) una "vox con significado" (*vox significativa*) –que recuerda, por cierto, a uno de los cuatro "incorporales" estoicos que vimos en III.13.d: lo "expresable" (λεκτὸν)[1710]. La primera proposición, entonces, reza: "todo nombre finito significa algo" (*omne nomen finitum aliquid significat*). Y la segunda: "toda significación es significación de aquello que es" (*significatio est quod est*). Por un cómodo silogismo, entonces, podemos concluir que la "nada" (*nihil*) *es* una "cosa realmente existente" (*rei existentis*), pues la "negación" (*negatio*) *es* "algo" (*aliquid*). Q.E.D. En este sentido, "*la nada es innegable*", para decirlo de algún modo, pues paradójicamente "consigue lo opuesto de lo que pretende con sus palabras"[1711]. A pesar de todas las posibles críticas lingüísticas, lógicas y

---

[1708] Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 23-4.

[1709] Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 61.

[1710] La similitud con los estoicos ha sido notada por Pollán; no así su principal diferencia, que es que, para los etsoicos, lo "expresable" como "incorporal" no "existe" sino que "subsiste". Una solución mucho más elegante al problema que la de Fridegiso: "la razón –en concreto, los argumentos extraídos de los comentarios de Boecio de las *Categorías* de Aristóteles, y de las teorías semánticas de los estoicos, así como de las teorías de los gramáticos Donato y Prisciano– muestra que todo nombre definido (con sentido determinado), como sujeto de un enunciado significa algo: hombre, piedra, madera; ahora bien, nada, como afirman los gramáticos, es un nombre definido, y, por tanto, significa algo determinado, y, en consecuencia, algo que es. Además 'nada' es una voz significante y toda significación se refiere a lo que significa, a alguna cosa que no puede no ser, finalmente toda significación de lo que es; por tanto, la palabra 'nada' significa una cosa existente" (Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 28-9).

[1711] Aun sin adelantar acontecimientos, se nota aquí la influencia de San Agustín: "Llegar a la conclusión de que la nada es algo realmente existente, y no solo la ausencia de alguna cosa, como San Agustín. ¿Qué significamos con la palabra nada? ¿Es la nada algo o es nada? Si se responde: me parece que la nada no es nada, o formulamos una palmaria contradicción (la nada no sería lo que es) o admitimos que la nada existe y es algo. La negación obliga a decir: me parece que es nada (*videtur mihi nihil esse*), equivale a decir: me parece que la nada es algo. Así, al querer negar la existencia de la nada nos topamos con un obstáculo lógico y gramatical. *La nada es innegable.* Es la ambigüedad de la frase latina la que explica esta conclusión: *nihil esse* puede significar 'no ser nada' o que 'la nada es', en el sentido fuerte del verbo ser (existir). Fridegiso no se contenta con esta prueba antifrástica de la imposibilidad gramatical de negar la nada al argumentar que el que niega la nada ('la nada no existe' o 'la nada no es nada') al mismo tiempo le está confiriendo

analíticas de las que obviamente adolece el texto, el razonamiento de Fridegiso es válido, si se entiende en el sentido ontológico fuerte de un "nihilismo" como el de Severino, en tanto que una defensa del *primado del ser como nada*.

Pero Fridegiso no solo plantea un *isomorfismo natural entre el ser y el lenguaje*, sino también una *concordancia entre el lenguaje humano y el divino, las Sagradas Escrituras*. La "autoridad divina" (*divina auctoritatem*) –dice él– es "baluarte y firme sostén de la razón"*,* (*est rationis munimen et stabile firmamentum*)[1712]. No obstante, como hemos visto en el apartado justo anterior, aunque se suele derivar la idea de una *creatio ex nihilo* del primer versículo de la Biblia, la palabra "nada", aunque *implícita*, en realidad no aparece *explícitamente* cuando se dice que "en el principio, Dios *creó* los cielos y la tierra" (Gen 1:1). Es por esto Fridegiso la hace derivar de otros versículos aparentemente secundarios del Viejo Testamento, pero igualmente importantes, como por ejemplo: "a cambio de nada (*nihilo*) lo salvará" (Salmos 55:8) "él colgó la tierra sobre la nada (*nihilum*)" (Job 26:7). Sin embargo, la exageración de que habría que entender la "nada" en sendos versículos *literalmente* como un "sustantivo" de una "cosa realmente existente", antes que *figuradamente* como un "pronombre indefinido" o un "adverbio de cantidad" no se sustentaría si no fuera por la necesidad de fundamentar una idea tan poderosa como la *creatio ex nihilo*. Pues toda Iglesia, concluye Fridegiso, "confiesa sostener con fe inquebrantable que el poder divino creó, a partir de la nada (*divinam potentiam operatam esse ex nihilo*), la tierra, el agua, el aire y el fuego, y también la luz, los ángeles y el alma del hombre. (…) Entre las criaturas, las cosas principales y más importantes (*inter creaturas prima ac praecipua sunt*) han sido creadas de la nada (*ex nihilo condita*). En consecuencia, la nada es algo grande y egregio (*nihil magnum quiddam ac praeclarum est*)"[1713].

Con tal grandilocuente fanfarria concluye la epístola de Fridegiso de Tours, *De substantia nihili et tenebrarum*, y es al final también donde se puede ver claramente que la elección de la "cuestión de la nada" proviene de la necesidad de *fundamentar (me)ontológicamente* un aspecto tan importante para la teología cristiana como es la idea de una *creatio ex nihilo* divina. Una necesidad tanto más apremiante por cuanto sería inconmensurable con el *principio (me)ontológico* que guió a los padres griegos durante toda la Antigüedad: *ex nihilo nihil fit*. Esta es la clave de la estrategia perseguida por Fridegiso: su carta no es otra cosa que una suerte de *síntesis* entre estos dos *principios (me)ontológicos* aparentemente contradictorios entre sí, intentando *reconciliar* la Edad Antigua con la Media, con el objetivo de llegar a una especie de *compromiso* entre la filosofía griega y la teología cristiana. El razonamiento de Fridegiso dice más o menos así: "nada puede llegar a surgir de la

una existencia –pues, como dirá en la segunda parte de la carta, para negar algo hay que quitar y eliminar ese algo, pero para quitarlo hay que haberlo puesto antes –es decir, está haciendo lo contrario de lo que pretende hacer con sus palabras" (Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 27-8).

[1712] Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 61.

[1713] Tours, *La nada y las tinieblas*, pp. 61-3.

nada" (*sí, es cierto, en esto tenían razón* los padres griegos), pero si la "nada" es una *cosa realmente existente*, entonces Dios pudo crear el universo *ex nihilo*, pues la "nada" sería *algo*. El "Principio de No-contradicción" estalla aquí por los aires, pues no percibe Fridegiso lo que nosotros llamamos, en III.13.a a propósito de Aristóteles, la *diferencia (me)ontológica de la "nada"*: por un lado, la "nada", tomada "sin más" (ἁπλῶς) o *simpliciter*, sería una *nada absoluta* (o eleática); pero, por el otro lado, la "nada" entendida como "falsedad", "potencia" o según las "categorías", sería más bien un *no-ente relativo*, esto es, susceptible de una cierta *ontificación*. Es a este segundo sentido, creemos aquí, que se refiere única y exclusivamente Fridegiso en su carta[1714] parecido a lo que nosotros denominamos "vacío", intentando desesperadamente cortar el hilo umbilical que lo une con el primero, su "hermana mayor", la *nada absoluta*, de la cual, sin embargo, no puede llegar nunca a desembarazarse, pues está irremediablemente unida con ella *por mor de la diferencia* –que es justamente lo *(im)pensado* en todo el opúsculo. Pero este nuevo "parricidio" a Parménides es más tosco que el de Platón en el *Sofista* porque tiene una intención más clara y declarada: mantener la autoridad de las Sagradas Escrituras, entendidas *ad litteram*, para salvaguardar la poderosa idea de una *creatio ex nihilo* –a la vez que haciéndola consecuente con el *principio (me)ontológico* heredado de los padres griegos, *ex nihilo nihil fit*. Con esto no solo descubrimos uno de los más importantes hallazgos acerca de la "nada" por parte del cristianismo –el cual nos va a acompañar siempre partir de ahora a lo largo de esta tesis, hasta bien entrado el psicoanálisis–, y que es su profunda imbricación con la "creación". En efecto, *¿para qué sirve la "nada"? Para crear*. Mas también conseguimos *aceptar*, por una vez (como habíamos prometido), el "vacío", es decir, *integrarlo* en el orden y génesis del universo. Sin embargo, en la *tosquedad* del pensamiento de Fridegiso, esta *aceptación* o *integración* aun no es completa, pues simplemente está *puesta ahí-fuera*, pero aun no *pensada o reflexionada dentro-de-sí* (es decir, carece de clasificaciones en *tipos* o *modos* distintos); para *pensarla*, entonces, deberemos movernos al más *sofisticado* filósofo del Renacimiento Carolingio: Juan Escoto Eriúgena.

b) El *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena y el descubrimiento de la diferencia entre *nihil privativum* vs. *nihil negativum*

[1714] Gilson sale al rescate del "espíritu de tendencia más especulativa y aventurera" de Fridegiso frente a las obvias críticas, si se entiende a la "nada" antes de la creación como una especie de *materia informe e indiferenciada*, prefigurando ya por tanto la posición de Juan Escoto Eriúgena. A Fridegiso "se le debe una *Epistola de nihilo et tenebris,* en la que sostiene que la nada y las tinieblas son algo, y no solamente la ausencia de alguna cosa. El principio de su argumentación es que todo nombre con sentido determinado significa algo: hombre, piedra, bosque, por ejemplo; así, pues, 'nada' se refiere a alguna cosa. Además, allí donde no hay nada, nada puede significarse: *omnis significatio est ejus significatio quod est, id est rei existentis.* Estas fórmulas no estaban tan desprovistas de sentido como se ha dicho, y es curioso que sus críticos no se hayan dado cuenta de ello. Sería absurdo decir: *nihil* designa alguna cosa, si se admitiese al mismo tiempo que *nihil* significaba 'la nada'. Ahora bien, esto es precisamente lo que niega Fredegiso. El *nihil* en que piensa es aquel de donde Dios creó el mundo *(ex nihilo),* es decir, una especie de materia común e indiferenciada de la que habría formado todo lo demás" (Gilson, "Del renacimiento carolingio al siglo X", *La filosofía en la Edad Media*, p. 190).

De las tres preguntas aristotélicas fundamentales, Fridegiso de Tours nos ha permitido responder a la primera de todas ellas acerca de la "nada", *que-es*, pero aun nos quedan por resolver las otras dos: *qué-es* y *cómo-es*. Como bien dice Pollán, "las criaturas 'primigéneas y más importantes' vienen de la nada. (…) Sin embargo, Fridegiso ni especifica la naturaleza de ese algo existente que es la 'nada'. (…) Aunque la nada existe de algún modo, al haber sido creado el mundo a partir de ella (*ex nihilo*), no nos es posible, sin embargo, decir cuál es su naturaleza, y esta limitación o imposibilidad se debe al hecho de que nosotros mismos, y toda creación, provenimos de la nada. (… Fridegiso) admite que la nada es 'algo', pero no llega a decir qué cosa es y cómo es"[1715]. Como enseguida veremos, la pregunta sobre *qué-es* la "nada" admite *cuatro clases* distintas, mientras que la pregunta sobre *cómo-es* abarca hasta *cinco modos*. Para desarrollar estas otras dos preguntas aristotélicas, entonces, tenemos que desplazar ahora nuestra mirada hacia Juan Escoto Eriúgena, de quien, no por casualidad, Velázquez asegura que "su posición no difiere de la Fridegiso de Tours" en todo lo que respecta a la dialéctica entre la razón y la autoridad divina[1716]. El desarrollo ulterior de la vía emprendida por Fridegiso no solo nos ayudará a clarificar aún más la cuestión de la "nada", sino también la que se convertirá en su "hermana pequeña" durante toda la mística medieval cristiana: la "creación"[1717]. ¿Qué significa *crear*? O, ¿cómo *crear* cosas a partir de la "nada"? Podrían ser posibles títulos para este apartado.

Si de algo podemos estar seguros es que John era *irlandés*, pues así lo atestiguan sus *dos* apellidos: Eriúgena significa, literalmente, oriundo de Irlanda (*Erin*), sinónimo también de *Scottus*. Juan, entonces, *el doblemente irlandés*, fue "the most astonishing person of the ninth century" –este curioso siglo que nosotros hemos llamado como el "siglo de la nada"–, según certifica Russell en su *Historia de la filosofía occidental*"[1718]. También añade Gilson que: "la personalidad de Juan Escoto Eriúgena domina su época; su obra ofrece un carácter tan nuevo en la historia del pensamiento occidental, que merece que fijemos en ella nuestra atención"[1719]. Aprendió griego en el continente,

---

[1715] Pollán, "Prólogo". En: Tours, *La nada y las tinieblas*, p. 31.
[1716] Veázquez, "Introducción". En: Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, pp. 9, 13.
[1717] En uno de los pocos artículos que han captado la atención de la "nada" en la obra de Juan Escoto Eriúgena (y que aquí seguiremos muy de cerca), Duclow empieza de manera similar a nosotros a partir de la tríada Heidegger-nada-creación: "In contemporary philosophy and theology, the themes of nothingness and creativity have taken on a fresh, novel importance. The crucial position of the notion of nothingness in the thought of Heidegger and Sartre indicates its centrality for phenomenology and existentialism. To suggest the importance of creativity for process thought, we need only recall that Whitehead accords it ultimacy as the "universal of universals" and "the principle of novelty."‘ But while the themes of nothingness and creativity are current, they also have a history. The very relevance of these themes requires that we attend careful- ly to their history, lest we absolutize our own interpretations of them and thereby become deaf to their full resonance. In this essay we shall be con- cerned with a particular chapter in the medieval history of these issues, the chapter written by John Scotus Eriugena" (Duclow, "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena", *The Journal of Religion*, 57(2), p. 109).
[1718] Russell, *History of Western Philosophy*, p. 374.
[1719] Gilson, "Del renacimiento carolingio al siglo X", *La filosofía en la Edad Media*, p. 195.

a veces considerado como un "neo-platónico", fue profesor de la Escuela Palatina y miembro de la corte de Carlos el Calvo. Su otra gran influencia, aparte del propio Fridegiso, obviamente, fue Pseudo-Dionisio Areopagita, de quien "estando en París, tradujo del griego, por encargo del rey, el *De divinis nominibus*"[1720]. La influencia que la "vía apofática" tuvo en este autor es, como enseguida veremos, de suyo evidente, aunque no la discutiremos propiamente hasta que no nos adentramos de lleno en las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita en IV.6.a. El gran libro de Juan Escoto Eriúgena es, como no podría ser de otra manera, el *Periphyseon* (περιφύσεων), al que Gilson llama "esa inmensa epopeya metafísica"[1721], y al que nosotros nos referiremos por su título griego original, y no por el segundo derivado que luego se le dio: *De divisione naturae* (περιφύσεως μερισμοῦ)[1722]. Es ya en sí mismo reseñable que, más de un milenio después de desarraigo griego y de malas traducciones al latín, Eriúgena vuelva a llamar a su libro con el título que los presocráticos ponían a sus obras: con el simple "Sobre la naturaleza". Pues con un conocimiento auténtico de lo que los griegos denominaban por φύσις abre el *Periphyseon*:

> N. Reflexionando con frecuencia y, cuanto lo permiten mis capacidades, investigando con la mayor diligencia acerca de todas las cosas que pueden percibirse con el entendimiento, o que superan el alcance de éste, la primera y suprema división de todas éstas consiste en las que son y en las que no son, conviniéndoles el vocablo general que en griego se denomina φύσις y en latín *natura*. ¿Acaso te parece de otro modo?[1723]

No, nos parece de otro modo en absoluto, respondemos nosotros, tal y como también lo haría cualquier griego, quien estaría completamente de acuerdo en empezar con que el *fundamentum divisionis* de toda la "naturaleza" es la distinción entre las cosas que *son* y las que *no son*. Llámese a estos "átomos" y "vacío", como en III.7.e-f o III.12.g, o de forma más eleática, "ser" y "no-ser", como en III.4.a. Vemos aquí también ya cómo se toma como punto de partida ineludible la *diferencia (me)ontológica del "todo"*, que descubrimos a propósito de Empédocles en III.5.a, y que se consumó plenamente en el caso de los estoicos en III.13.c. Nos vamos dando cuenta ya que considerar el *Periphyseon* como una simple obra de escolástica medieval sería no solo *reduccionista*, sino directamente *mentira*, puesto que (como su propio nombre indica) en él culmina toda la sabiduría griega de la Antigüedad –reconciliada, esto sí está claro, con la nueva teología cristiana de la *creatio ex nihilo*, como enseguida veremos. Pero la herencia griega del texto no solo se puede ver en el *contenido* del libro, cargado de influencias hasta reventar, sino también, como vemos, en su *forma*,

[1720] Veázquez, "Introducción". En: Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, p. 15.
[1721] Gilson, "Del renacimiento carolingio al siglo X", *La filosofía en la Edad Media*, p. 214.
[1722] Veázquez, "Introducción". En: Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, p. 19.
[1723] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 79.

marcada por el diálogo platónico entre un *Nutritor* (maestro) y un *Alumnus* (alumno). Procede entonces aristotélicamente Eriúgena a partir de ahora: si la *natura* es el "nombre general" (*genus*) al que corresponden tanto las cosas que *son*, como las que *no son*, conviene ahora atender a la "razón de la división" en especies y diferencias (*differentia specifica*). Habría, como ya avanzamos antes subrepticiamente, "cuatro clases" que responden a la pregunta aristotélica sobre *qué-es* la "naturaleza", y hasta "cinco modos" que responden a *cómo-es*. Las *cuatro clases* de "naturaleza", correspondientes a *cuatro diferencias*, son: primera, la que crea y no es creada (es decir, Dios, entendido como Principio o *arkhê*); segunda, la que es creada y crea (las causas primordiales); tercera, la que es creada y no crea (las cosas materiales que se generan y corrompen); y cuarta, la que ni crea ni es creada (Dios, de nuevo, pero esta vez entendido como *télos* o Causa Final de todas las cosas)[1724]. Sin embargo, esta lista de "cuatro clases" de la "naturaleza" tiene que ser aun cuadrada con "cinco modos de su interpretación". Pues el *fundamentum divisionis* entre las cosas que *son* y las que *no son* es la "primera diferencia de todas", pero a su vez, "parece ser y es más oscura que las demás". Así pues, los "cinco modos" de la "naturaleza" son: primero, "ser verdadera y racionalmente"; segundo, "los órdenes de las naturalezas y en sus diferencias"; tercero, la diferencia aristotélica entre *potentia* y *actualitas*; cuarto, las Ideas platónicas vs. el devenir; y quinto, la distinción *moral* entre el "bien" y el "mal", donde este último es asociado neo-platónicamente con el "no-ser" [1725].

Varias cosas interesantes y sumamente importantes respecto de esta matriz de 4 clases x 5 modos. La primera salta a la vista a todas luces: y es que, si bien un griego podría haber estado perfectamente de acuerdo con que el *fundamentum divisionis* de toda la φύσις fuera entre las cosas que *son* y las que *no son*, le habría resultado completamente *impensable* que su clasificación ulterior tuviera que ver con el concepto de "creación" y, además, una creación "de la nada" (*creatio ex nihilo*).

[1724] Y añade: "sin embargo, estas cuatro divisiones se oponen recíprocamente de dos en dos. Pues la tercera se opone a la primera, y la cuarta a la segunda; pero la cuarta se coloca entre los imposibles, de cuyo ser es propio el no poder existir" (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 80)

[1725] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, pp. 80-4. Gilson reseña estos cinco modos de "no-ser" a su manera: "estudiemos ahora la división de la naturaleza en tanto que ésta incluye lo que no existe. En una doctrina de inspiración platónica, y cuya primera fuente –sépase o no– es el *Sofista*, las nociones de 'ser' y de 'no-ser' sólo tienen un valor relativo. Todo ser es el no-ser de alguna cosa, y ese no-ser tiene más realidad que tal o cual ser. Definamos el ser como todo lo que puede ser percibido por los sentidos o comprendido por el entendimiento: *ratio suadet, omnia quae corpóreo sensui vel intelligentiae percepţioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse.* Inversamente, todo lo que escapa a la captación de estos dos métodos de conocimiento entrará en el género del no-ser. Erígena conoce cinco clases: 1, lo que, por la excelencia de su naturaleza, escapa a nuestros sentidos y a nuestro entendimiento: primeramente, Dios; a continuación, las esencias de las cosas que, por ser inaprehensibles en sí mismas, sólo nos son conocidas a través de sus accidentes; 2, en la serie jerárquica de los seres, la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior, e inversamente, de manera que lo que un ser es implica el no-ser de aquello que ese ser no es; 3, todo lo que no está aún más que en potencia, en el estado de germen y de 'razón seminal', es el no-ser de lo que se actualizará alguna vez; 4, los seres sujetos a la generación y a la corrupción no existen: si se compara con las Ideas eternas e inmutables, todo el mundo del devenir es no-ser; 5, en el caso particular del hombre, se puede decir que es en tanto que lleva la imagen de Dios, y que no es en cuanto la pierde por su culpa" (Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 201-2)

Si, como diría Derrida, toda escritura gira alrededor de un "imposible", aquí vemos, ya en la primera página del tratado, la *aporía productiva* que desencadenará todo el texto: y es el intento de *reconciliación*, como vimos en Fridegiso, de un concepto de "ser" entendido como permanencia o presencia constante, heredado de los griegos, con la nueva y rompedora idea de la *creatio ex nihilo* judeocristiana. En efecto, la pregunta que guiará todo el texto es cómo es posible que la creación sea simultáneamente *eterna* (en Dios) y a la vez *creada de la nada* o, lo que es lo mismo en nuestros términos *(me)ontológicos*: cómo se reconcilia el principio *ex nihilo nihil fit* de la filosofía griega heredado de la Antigüedad con la *creatio ex nihilo* de la teología cristiana en la Edad Media. Aquí vemos, en la línea de lo que decía Heidegger al principio de esta sección, cómo la respuesta a la pregunta por el "ser" ha pasado del εἶδος a Dios (como el *summum ens* que es *ens increatum*). De rebote, esto implica también que el sentido del "no-ente" ha pasado de significar la "materia informe e indiferenciada" (ὕλη) al *ens creatum*. Coaligar estos dos sentidos de la "nada" será el propósito "subterráneo" del *Periphyseon*, prefigurando una distinción entre *nihil privativum* y *nihil negativum* en la Modernidad, en la línea de Suárez, Baumgarten, Wolff, y hasta bien llegado a Kant.

La segunda cosa curiosa de los "cinco modos de ser/no-ser" es cómo se heredan los *múltiples sentidos del no-ente* de Aristóteles, –recordemos que "el no-ente se dice de muchas maneras", como vimos en III.11.a, según la *falsedad, la potencia y las categorías*–, así como la distinción entre las Ideas inmutables y el devenir, por parte de Platón. Como apunta Velázquez, en su estudio introductorio: "no ser es lo que existe en sus causas en las más absolutas profundiades"[1726], pues Dios creó todas las cosas simultáneamente y por tanto existen "latentes" en la "virtualidad de las semillas". Pero, además, se introducen otros dos sentidos del "no-ente" que son nuevos y originales. El primero es la "jerarquía de los seres", reminiscente de los tratados de Psuedo-Dionisio Areopagita sobre *La jerarquía celestial* y *La jerarquía eclesiástica* –donde se busca una homología entre el orden de los ángeles en el cielo y de los monjes en la Iglesia–, a la cual alguna vez nos hemos referido en términos griegos como *scala naturae –pater familias* > mujer > niño > esclavo > animal > planta–, pero que haríamos bien de definir más bien en los términos más afinados de Lovejoy como la persistente idea de una "gran cadena del ser"[1727]. Así pues, para Eriúgena, "la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior", de la misma manera que "la negación del hombre es la afirmación del ángel y viceversa"[1728]. Por último, la otra innovación

[1726] Veázquez, "Introducción". En: Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, p. 30.
[1727] Lovejoy, *The Great Chain of Being*, p. 93.
[1728] "El segundo modo ha de ser el que se considera en los órdenes de las naturalezas creadas y en sus diferencias. El cual, comenzando desde la naturaleza intelectual más excelsa y constituida en la proximidad inmediata de Dios, desciende hasta el extremo de la criatura racional e irracional, esto es, para decirlo más claramente, desde el ángel sublime hasta la última parte del alma racional e irracional, a la que llamo vida nutritiva y activa, que es la parte última del alma porque nutre y hace crecer el cuerpo. Donde, según un modo admirable de la inteligencia, cada orden, como este mismo comprendido en lo más bajo de la escala, que es el propio de los cuerpos y en el que se termina toda

nueva y original (anti-griega) la distinción *moral* entre el "bien" y el "mal", donde este último es asociado neo-platónicamente con el "no-ser". Aquí hablan, obviamente, las *Enéadas* de Plotino, a las cuales nos adentraremos en su debido momento (IV.6.a), pero no solo, sino que también se cita a nuestro querido San Pablo, cuando dice que "llama a los seres que no son como a los que son" (Rom 4:17). Como veremos, toda la reflexión de la mística medieval cristiana es el resultado de una combinación de estos dos elementos: la visión neoplatónica del "no-ser" como la "materia" y el "mal" en la *Enéadas* de Plotino y el "vaciamiento" (*kenosis*) de San Pablo –y aun un tercer elemento, las "dos vías" descubiertas por Pseudo-Dionisio Areopagita: "la καταφατική y la ἀποφατική, a las que Cicerón tradujo como *intentio* y *repulsio*, sin embargo nosotros, para que la fuerza de los nombres brille con mayor claridad, quisimos traducir como afirmación y negación"[1729]. Hechas estas precauciones historiográficas previas, adentrémonos por fin ahora en el meollo del asunto. De la combinación de estos tres elementos, así como de los "cinco modos de no-ser", se deriva más más un problema que una solución, el cual Eriúgena no tarda en apuntar con suma honestidad:

> Porque parece oponerse a la razón –como ha sido deducido por los Santos Padres con claridad– que sólo hay dos cosas que de ningún modo pueden definirse, a saber, Dios y la materia. Ciertamente, Dios es infinito e informe, porque por ninguno es informado, siendo la forma de todos los seres. Semejantemente, la materia es informe e indefinida; pues necesita ser formada y definida desde fuera, cuando por sí misma no es forma sino informable (…) Pues si el ser y el no ser se oponen recíprocamente y son contrarios, y nada hay más cercano al verdadero ser que las causas creadas de los entes creados, y nada hay más próximo al verdadero no ser que la materia informe –pues, como dice Agustín, 'lo informe es casi nada'–, ¿acaso te parece pequeña la distancia entre lo que es cercano a la esencia verdadera, y lo que es próximo a la privación de la verdadera esencia que es la nada?[1730]

En efecto, si Dios, según la "vía apofática", es una especie de "super-Esencialidad" (*hyper-ousías*) de la que no se puede predicar *nada* porque está *más allá* de las diez categorías (aristotélicas), parecería que existe una *profunda y secreta afinidad* con la "materia" y el "no-ser". La idea de que existiría una cierta equivalencia entre "Dios = materia = no-ser" no es nueva, y remite, en primera instancia, al "Dios no-ser" del gnóstico Basílides[1731]. En realidad, una de las formas en las que se

división, puede ser llamado ser y no ser. Pues la afirmación de lo inferior es la negación de lo superior. Y de la misma manera, la negación de lo inferior es la afirmación de lo superior. Y por lo mismo que la afirmación de lo superior es la negación de lo inferior, la negación, ciertamente, de lo superior será la afirmación de lo inferior. Pues como la afirmación del hombre es la negación del ángel, la negación del hombre es la afirmación del ángel y viceversa. (…) Por esta razón todo orden racional e intelectual de la criatura se dice que es y que no es. Pues es en cuanto es conocido por sus superiores o por sí mismo; no es, sin embargo, en cuanto que no permite que sea comprendido por los inferiores" (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 82).

[1729] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 106.

[1730] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 156 y II, p. 214.

[1731] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 37.

puede leer este capítulo sobre la "mística medieval cristiana" es como el intento de levantar a este curioso "Dios no-ser", desde el "panteísmo negro" de Bataille o el "ser lleno de agujeros" de Lacan, de los que hablamos en IV.1.f, hasta que en la Modernidad la *"nada" de Dios* se convierta en *Dios como "nada"*[1732]. Obviamente esta idea fue desarrollada hasta su máxima expresión por Pseudo-Dionisio Areopagita, para quien, "al decir que Dios es el Ser, Dionisio no olvida que sigue tratándose sólo de un 'nombre' divino. De hecho, Dios no es el ser, sino más allá del ser. Así, pues, todo viene, como de su causa, de un no-ser primitivo"[1733]. Pero la idea de un "Dios no-ser" del gnóstico Basílides también tuvo un amplio predicamento en autores de segunda categoría, como Victorino, que fue fundamental para la "conversión" de San Agustín, como veremos en IV.4.c., pero que por esta razón vale la pena que Gilson lo reseñe *in extenso*:

> Así, Dios es un 'preser', y por esto mismo es causa de todo: de lo que es y de lo que no es: '¿Qué diremos, pues, de Dios: que es el ser o que es el no ser? Ciertamente, le llamaremos ser, puesto que es el Padre de lo que es. Pero el Padre de lo que es no es el ser, en cuanto que aquello de lo que es Padre aún no es. Por otra parte, no estamos autorizados para decir, e incluso nos está vedado concebir, que el no ser pueda llamarse causa del ser. En efecto, la causa condiciona aquello de lo cual es causa. Dios es, por consiguiente, el ser supremo, y precisamente en cuanto supremo se le llama no-ser; no por privación de la universalidad de lo que es, sino en el sentido de que en Él hay que distinguir el ser mismo que es también no ser: respecto a los futuros, no-ser; en cuanto causa de la generación de lo que es, ser'. Así, pues, todo procede –sea por generación o por producción– de Dios concebido de esta manera. A continuación, empleando un lenguaje oscuro y atiborrado de términos griegos, Victorino establece las siguientes distinciones: lo que es verdaderamente, lo que es, lo que no es verdaderamente no-ser (*quae non veré non sunt*) y, por fin, lo que no es. (…) En cuanto a las otras dos clases (el falso no-ser y el no-ser), solo son concebibles por relación a las dos primeras, ya que el no-ser únicamente se comprende por el ser, del cual es como la exterminación. Todo ser tiene una figura y un semblante en la existencia o la cualidad; el sin-figura y el sin-semblante es aún algo, y esto es lo que se llama no-ser. Por tanto, en cierto sentido y a su manera, el no-ser es. Esto se comprende fácilmente en el caso de aquellas partes del mundo que, participando a la vez del no-ser de la materia y del ser del alma intelectual, no son verdaderamente no ser (*sunt in natura eorum quae non vere non sunt*). Pero no se entiende tan bien –a primera vista– en el caso de las partes del mundo que son puramente materiales, si se las considera en cuanto puramente materiales, porque, tomada aisladamente, la materia es la nodriza del no-ser; sin embargo, es –a su modo– respecto del alma que la anima. Para alcanzar el no-ser absoluto habría que añadir una quinta clase a las cuatro precedentes, distinguiendo, además de lo que no es verdaderamente, lo que verdaderamente no es (*quae vere non sunt*), es decir, lo imposible, que no es ni puede ser, ni en Dios ni por Dios. Una vez admitida la clasificación que precede, ¿dónde colocar a Dios? Más allá de estas cuatro clases. Está *supra omnem existentiam, supra omnem cognoscentiam, super*

[1732] Para citar a Bakunin una última vez, esta ya es una posibilidad concebida por el propio pensador anarquista, por ejemplo: "pero he aquí que de la nada –que por eso mismo parece haber tenido una existencia aparte, fuera de él, lo que implica una contradicción y un absurdo, puesto que si dios existe en todas partes y llena con su ser el espacio infinito, nada, ni la misma nada puede existir fuera de él, lo que hace creer que la nada de que nos habla la Biblia estuviese en dios, es decir que el ser divino mismo fuese la nada–, dios creó el mundo" (Bakunin, *Dios y el Estado*, p. 94).

[1733] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 82.

> *omne on et panton onton onta*. Efectivamente, Dios es ininteligible, infinito, invisible, sin intelecto, insustancial, incognoscible, nada de lo que es –puesto que está por encima de todo– y, por consiguiente, 'no-ser'; sin embargo –añadámoslo–, no es un puro no-ser, sino un no-ser que es en cierto sentido un ser, puesto que es un no-ser que, por su solo poder, se ha manifestado en el ser. Luego el ser estaba oculto en Él. (…) Si, a pesar de todo, Victorino puede sostener contra Cándido que el Verbo es Dios, es precisamente porque el Verbo Jesús no ha salido de un no-ser –cualquiera que sea el sentido que se dé a ese término–, sino que es, por el contrario –en cuanto Logos–, la manifestación del ser que, estando oculta en Dios Padre, se revela en Dios Hijo[1734]

Para resumir: "Dios es un pre-ser", "lo sin-figura (es decir, sin εἶδος) es aún algo, y esto es a lo que se llama no-ser" (pace el *Sofista* de Platón) y, por tanto, "la materia (ὕλη) es la nodriza del no-ser" –dice Victorino. Y también será el problema de Eriúgena ver qué tipo de relación existe entre estos dos términos, la "materia" y el "no-ser", respecto a un tercero que permite la comparación: "Dios". De rebote, la "super-Esencialidad" (*hyper-ousías*) sin-εἶδος lo asemeja más bien al "nada" y a la "materia" (ὕλη). Pero la reflexión de Eriúgena permanecería sin escapar al suelo griego si se mantuviera enteramente en estos términos *hylomórficos* aristotélicos. Por esto, al igual que Fridegiso, Eriúgena también siente la necesidad de complementar la sabiduría griega con las Sagradas Escrituras. En este sentido, después de asegurar que las "causas primordiales" son cosa distinta de la "materia informe", se detiene en analizar el segundo versículo del *Génesis* en una reflexión que recuerda demasiado a la *Epistola de nihilo et tenebris*:

> De modo semejante también el texto que sigue lo interpretan de varias maneras: 'La tierra era inane y vacía' –o según los Setenta: 'invisible y no compuesta'–, 'y las tinieblas del abismo se extendían sobre su faz'. En efecto, algunos, con el nombre de tierra inane y vacía o tierra invisible y no compuesta, quieren que se signifique figuradamente la informidad de la criatura visible; en cambio, con los vocablos de abismo tenebroso, la informidad de la esencia invisible. Efectivamente, toda criatura corporal y sensible está constituida de materia y de forma, y por ello la materia que carece de forma es denominada informe, que significa lo mismo que carente de forma, invisible y no compuesta o inane y vacía (…)
> Evidentemente, 'vacío' porque estaba exento de todo efecto suyo sensible, antes de mostrarse en los géneros y en las formas de la naturaleza sensible mediante la generación en los tiempos y en los lugares; e 'inane' porque el entendimiento del Profeta que se había adentrado en los misterios divinos aún no había contemplado en él ninguna cualidad, ninguna cantidad, nada denso por la masa corporal, nada mudable en el tiempo. En efecto, estos adjetivos, inane y vacío, significan la más plena e inmutable perfección de la naturaleza primordial (…)
> ¿Qué hay de extraño si las causas primordiales de los entes visibles se manifiestan figuradamente con el vocablo de tierra inane y vacía a causa de su excesiva sutileza y de la inefable simplicidad de su naturaleza inteligible, antes de desembocar mediante la generación en géneros, formas e individuos sensibles, cuando los espacios citados del mundo sensible, debido a su sutileza y a una radical incorporeidad, son llamados convenientemente inanes o vacíos? Como dice un poeta:
> "Lanzarás con un salto tu cuerpo a través del aire vacío" (Iuvencus, *Evangelorium*, IV)

[1734] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, pp. 121-2.

> Del mismo modo Virgilio:
> "Entonces, hecha rodar la misma piedra del hombre a través del vacío inane" (*Aeneis*, XII) (…)
> En efecto, la invisibilidad de la tierra núsica, ¿qué otra cosa va a significar más razonablemente que la oscuridad de las causas primordiales de la creación corporal, aún no desvelada por ninguna luz dotada del color, por ninguna distinción de las formas, que supera además a los intelectos más puros?[1735]

En efecto, toda la reflexión metafísica sobre la *creatio ex nihilo* no es más, de hecho, que un comentario sobre los primeros dos versículos del *Génesis*, desde el punto de vista de las Sagradas Escrituras. Y si Fridegiso se había encargado de comentar el primero, Eriúgena asume el reto de dilucidar el segundo: "la tierra era inane y vacía y las tinieblas del abismo se extendían sobre su faz" (Gen 1:2). Curiosa palabra, "inane", que hemos visto que en latín significaba literalmente "vacío", pero que en castellano ha adquirido más bien el sentido de "yermo" (ἐρημία), en el sentido de f*útil o inútil*, como vimos en III.13.e. El segundo versículo de la Biblia, por tanto, es, hasta cierto punto redundante: una vez Dios *creó* la tierra y el cielo, la tierra era *vacía e inane* (es decir, *infecunda e infértil*). ¿Por qué? Porque le faltaba aun la *Luz*. De esta manera, al igual que en la *Epistola de nihilo et tenebris* de Fridegiso, hay una cierta equivalencia entre: "vacío = inane = tiniebla = abismo". ¿Qué tienen en común estos cuatro vocablos? Para Eriúgena parece claro que es su *informidad* (es decir, su ἀ-μορφή), basándose también en la traducción por parte de los Setenta: "invisible y no compuesta". La Luz no solo volvió *fértil y fecunda* a la "tierra" (es decir, *llena*) porque las plantas la necesiten para hacer la fotosíntesis, sino también, a nivel más profundo y en un sentido griego (del que Eriúgena es perfectamente consciente), porque permite que las "cosas" *salgan a la luz*, es decir, se presencien en el presente. La luz es *a-letheia*, el re-velarse o des-cubrirse del "ente en cuanto ente", que lo dota de una "forma" (μορφή) o "aspecto" (εἶδος, ἰδέα). También de un "género", susceptible de predicación mediante las "categorías". Recordemos la última frase del pasaje anterior, que pone esto mismo con singular belleza: "la *invisibilidad* de la tierra núsica, ¿qué otra cosa va a significar más razonablemente que la *oscuridad* de las causas primordiales de la creación corporal, *aún no desvelada por ninguna luz dotada del color, por ninguna distinción de las formas*, que supera además a los intelectos más puros?" Sorprendentemente, por tanto, mediante el análisis de los primeros versículos de la Biblia, llegamos a la misma conclusión que ya alcanzamos en III.10.b sobre la χώρα en el *Timeo* de Platón: la "tierra" *de la creación* puede llamarse "vacía e inane" en el sentido de que está "carente de forma" (ἀ-μορφή), pero no en cambio en el sentido de la "materia" (ὕλη), de la cual está *llena*. Así también parece concluir Eriúgena, pues, "en efecto, estos adjetivos, inane y vacío, significan la más *plena* e inmutable perfección de la naturaleza primordial" (es decir, de la *materia*

[1735] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, II, pp. 215-6, 217, 218.

informe). Sin embargo, el "vacío", al igual que vimos en el III.10b a propósito de la χώρα en el *Timeo* de Platón, tiene más bien un sentido *metafórico*, como "vacío *de forma*". Por esta razón resulta curioso que Eriúgena se detenga al medio de su exégesis bíblica para considerar el sentido más *literal* del "vacío", el vacío de la φύσις, es decir, el *vacío físico*:

> A menudo, inane y vacío suelen también emplearse en las alabanzas de los entes corporales. Pues todo el espacio establecido en la zona intermedia entre el globo de la tierra como centro del mundo, y los coros de los astros fijos como límite último del mundo, ha sido dividido en dos partes, según los especialistas del mundo y de la sagrada Escritura. En efecto, la parte inferior, desde la tierra hasta la luna, recibe el nombre de aire –esto es, espíritu–, en cambio, la superior es el Éter –esto es, Espíritu puro–, llamado por los griegos κοῦφος –ligero–, y por los latinos vacío o *inane*, puesto que es evidente que el éter, totalmente puro y claro es siempre absolutamente sereno lleno de luz divina, excepto la porción a la que afecta la sombra de la tierra. Y por eso se llama vacío. Y no sin razón, puesto que está exento de toda masa terrena y densa y no está ocupado por ningún peso corpóreo[1736]

Como si fuera un pre-socrático, aquí podemos ver claramente que Eriúgena, además de filósofo y metafísico, es también físico y astrónomo. No por casualidad el Irlandés se atrevió a dibujar un mapa del universo al final del libro III, muy parecido al que luego será de Tycho Brahe. Nada más errado, entonces, que considerar la Edad Media como una "Época Oscura", como dijimos ya en IV.1, nada más abrir este capítulo, pues en ella *el espíritu trabaja*, y sigue coexistiendo un mismo interés por la *física* que por la *meta*-física. Vemos también aquí como sigue sobreviviendo el concepto atomista del "vacío", y es en este preciso sentido que señalamos también en IV.1.e que *las místicas son las secretas amigas de los atomistas*, dentro de la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio". Sin embargo, la comparación que ahora más nos interesa vuelve a ser con Platón. Pues, de la misma manera que descubríamos en el Timeo de Platón dos sentidos del "vacío": uno más literal, en III.10.a, que era rechazado, y el otro, en III.10.b, más metafórico, que era aceptado, entendido como el "vacío *de forma*" de la χώρα, aquí también parece que Eriúgena tiene dos sartenes distintas en el fuego. ¿Qué es lo que une a uno y otro sentido, el físico y el meta-físico? Sin lugar a duda, de nuevo, la definición del ser como εἶδος, que pervive desde la Antigüedad hasta la Edad Media, como un proyectil lanzado más por el platonismo que por el propio Platón, y que dibuja a su contrapartida, igualmente opuesta y necesaria, la "materia" (ὕλη) como, un "abismo tenebroso", "imperfecto e informe", de "incomprensible profundidad" e "inefable existencia en su pureza" –en palabras de Eriúgena[1737]. De esta manera, Dios está hermanado con este curioso "no-ser" que es la "materia", tanto desde el punto de vista de la (meta-)*física* como de

[1736] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, II, p. 217.
[1737] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, II, pp. 216-8.

la teología, tanto de la razón como de las Sagradas Escrituras. Lo cual envalentona el ánimo de Eriúgena para hacer uno de los comentarios más radicales que se hayan hecho nunca:

> Pues la naturaleza divina no es un todo, ni una parte; sin embargo, se dice todo y parte, puesto que cada uno de los todos, cada una de las partes, todos los todos y todas las partes han sido creados por ella. De modo semejante, ni es género, ni forma, ni especie, ni individuo; ni subsiste como οὐσία, ya sea la más general, ya sea la más especial; y, sin embargo, todas estas propiedades categoriales se predican de la naturaleza divina, puesto que de ella reciben la capacidad de subsistir; además, la naturaleza divina es la totalidad de todos los entes, incluso si transciende por la infinitud de su excelencia la totalidad de toda criatura, puesto que la totalidad universal ha sido creada por ella. Así pues, ¿cómo la naturaleza divina puede, ella misma, conocer qué es, *cuando es nada*? (…) Así pues, *Dios desconoce qué es Él mismo, puesto que no es algo*, pues es incomprensible en algo tanto para sí mismo, como para cada uno de los intelectos[1738]

¡Atención! No solo *Dios no es nada*; no solo nosotros –pobres mortales y finitos– *no podemos llegar a comprenderlo a Él*, sino que además: *¡Dios se desconoce profundamente a Sí mismo!* Los cimientos de toda Iglesia se tambalean, y aún más los "fundamentos" (*plenistas*) de toda metafísica se derrumban, ante la *radicalidad* de dicho planteamiento, que aún no alcanzamos a ver del todo claramente. Realmente *la "nada" es la gran destructora de Occidente*, que va destruyendo poco a poco cualquier "conocimiento" que pretendíamos "estable" (es decir, *lleno*) en pos de la *libertad*. Como señala Duclow: "the principal emphasis of John the Scot's discussion of nothingness falls upon the transcendence and unknowability of the divine nature. Prior to his creative self-disclosure in the division of nature, God subsists in a primordial unity and fullness which, from the limited perspective of created intellects and language, can be adequately described as *nihil*, nothing"[1739]. En efecto, como Dios está (apofáticamente) *más allá* de las diez categorías aristotélicas, no se puede predicar *nada* de Él y, en este preciso sentido, es como una "nada" (*nihil*) para nosotros. La "incognoscibilidad" de Dios no es porque sí, sino que es fruto del *abismo* de ser *ens increatum* –"ἄναρχος, esto es, sin principio", se atreve incluso a decir Eriúgena en un determinado momento, prefigurando ya los términos posfundacionales[1740]. En este preciso sentido, Dios es *radicalmente "Otro"*, como decíamos en IV.1.b a propósito de Barth, siempre que le hagamos nuestra típica llave de judo a Levinas: *lo Otro del ser no es la Alteridad en sí, sino la "nada"*. Asimismo, en los términos de la "teología de la muerte de Dios" de Bonhoeffer, el Dios que *muere* (el Dios que Eriúgena *ya está matando*) es el Dios como *summum et generalissimum ens*, puesto que, propiamente hablando, Dios no es ni tan siquiera un "ente", *sino más bien una "nada"*. No por casualidad, entonces, siguen unas bellísimas páginas sobre cómo "la ignorancia de Dios es la verdadera sabiduría", tesis para la cual

[1738] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, II, pp. 267-8.
[1739] Duclow, "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena", *The Journal of Religion*, 57(2), p. 110.
[1740] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 92.

aun no estamos del todo preparados, hasta que no nos adentremos de lleno tanto en el "rapto" de San Pablo en IV.3, como en la "humildad" de San Agustín en IV.4.d. Valga la pena solo insinuar por ahora que incluso teniendo en cuenta una teoría tan "moderna", actual, reciente, política, analítica y anglosajona como el "velo de la ignorancia" de Rawls: *la filosofía empieza con la "voluntad de saber" y, en cambio, termina con la ignorancia*. La *ignorancia* (reformulada por nosotros más tarde como "humildad" o como la *kenosis* de Cristo) es, para Eriúgena, la *verdadera sabiduría*, porque incluso Dios *se desconoce profundamente* a Sí mismo, es decir: *se conoce, des-conociéndose*. Sin embargo, que tanta *oscuridad* no embote nuestras mentes en "la noche donde todos los gatos son pardos", y nos impida ver cómo emerge un tenue rayo de luz. Nos queda aún un problema por resolver: ¿en qué sentido es la misma "nada", la *nada* de la "materia" (entendida como la privación de εἶδος) y la *nada* de "Dios" (entendida como la *incognoscibilidad* de estar *más allá* de las diez "categorías" aristotélicas)? ¿Y en qué sentido son distintas? Asoma y despunta aquí, por primera vez, una tímida distinción entre *nihil privativum* y *nihil negativum*. Como apunta Duclow:

> Divine nothingness must be radically distinguished from the *nihil privativum* of matter. For privation presupposes a world of essences and objects, whose features are then removed and reduced to 'matter'; formless matter is thus closest to the not-being of privation. Divine nothingness refers, rather, to the transcen- dence of the uncreated nature as 'thought through itself', ontologically prior both to the entire sphere of created, existing things and to their privation. As a name of God, nihil thus leads us to acknowledge the unconditional transcendence of the divine nature in its precision and truth[1741]

De nuevo volvemos a abrir el regalo de la meontología y nos encontramos con un nuevo *presente*. Lejos de ser una vía simultáneamente "imposible" y "prohibida", como para Parménides en III.4.a, la nueva disciplina que hemos llamado "meontología" se está demostrando provechosa y fructífera en regalos. Si en III.7.h ya nos ofreció el "hay" (*Esgibtexistenz*), a propósito de los atomistas, en III.13.a, con los estoicos, lo desembalamos aun más con cuatro regalos: la tinología, los "cuatro incorporales", la diferencia entre "existir" y "subsistir", y la diferencia entre el "todo" (el mundo) y la "totalidad" (el universo). Ahora estamos a punto de desembalar el último y más radical de todos ellos que, como toda idea genial –como la "diferencia ontológica", por ejemplo, descubierta por Schelling en el *Tratado sobre la libertad*– fue *pensada* por primera vez *dentro de Dios mismo, en su seno*. Esta es la radical idea de que existe una diferencia entre la *nada* de la "materia" como *privación* de εἶδος –por esta razón llamada *nihil privativum*– y la *nada* de "Dios" como objeto *imposible* del entendimiento (es decir, *incognoscible*), por hallarse *más allá* de las diez "categorías aristotélicas" –por esta razón llamada *nihil negativum*. ¿Para qué ha servido todo este viaje? Nuestra

[1741] Duclow, "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena", *The Journal of Religion*, 57(2), p. 111.

denominación del siglo IX como el "siglo de la nada" nos ha servido, finalmente, para desembalar este maravilloso regalo. No estamos diciendo que Eriúgena sea el primero en utilizar estos nombres como *terminus technicus* –aunque sí, por ejemplo, es más que consciente de la vinculación que existe entre la "materia" y la *privatio*–, sino que esta diferencia ya está implícita en lo que acabamos de leer en el *Periphyseon*, como señala Duclow. En la diferencia entre *nihil negativum* y *nihil privatium* sobrevive la distinción que hallamos en Aristóteles contra Parménides, en III.12.a, entre el "no-ente" absoluto (ἁπλῶς, *simpliciter*) y el "no-ente" relativo (según la δύναμις, la *potentia*, que significa, literalmente, la "materia", ὕλη), pero esta diferencia es ahora reformulada. La diferencia fundamental ahora radica entre la "nada" como *privación* y la "nada" como *imposibilidad*, y esta distinción pervivirá durante toda la Edad Media y nos llevará en volandas hasta la Modernidad –con Suárez, Baumgarten y Wolff a la cabeza– hasta que Kant por fin la entronice en la conocida "Tabla de la nada", dentro de la "Anfibología de los conceptos de la reflexión", en la *Crítica de la razón pura*. Véase, por ejemplo, como contrasta la *privación* de la "materia" con la *superesencialidad* de "Dios" en la siguiente cita:

> A. La bondad divina, sin embargo, fuera de la cual no hay nada, no toma la materia de su aparición de ningún ente, sino de la nada. Pero cuando oigo o digo que la bondad divina creó todos los seres de la nada, no comprendo qué se significa con esté nombre que es nada: si la privación de toda esencia o de toda sustancia o de todo accidente, o si se trata de la excelencia de la superesencialidad divina.
> N. No concedería fácilmente que la superesencialidad sea nada, o que con tal nombre pueda hablarse de privación. Pues aunque se afirme por los teólogos que no existe, no persuaden, sin embargo, que *ésta no es sino que es más que ser*. (…) Así pues, si a causa de la inefable excelencia e incomprensible infinitud, se dice que la divina naturaleza no es, ¿acaso se sigue que no es nada absolutamente, cuando no por otra causa se predicara que no es superesencial, a no ser porque la verdadera razón no permite que sea incluida en el número de estas cosas que son, cuando se comprende que transciende todos los seres que son y que no son?
> A. Por tanto, te pregunto, ¿qué debo comprender al escuchar que Dios creó de la nada todos los seres que existen?
> N. Entiende que de las cosas no existentes se hizo la existencia por virtud de la bondad divina. Pues fueron creadas de la nada, porque antes de que se hicieran no eran.
> A. Así pues, con este nombre; que es nada, se insinúa la negación y la ausencia de toda esencia o sustancia, como también de todas las propiedades que en la naturaleza de las cosas han sido creadas.
> N. Así es, como lo considero. Pues también todos los comentadores de las Santas Escrituras consienten en esto, que el creador de la criatura no creó cualquiera de las cosas que quiso que se crearan de ningún sustrato sino absolutamente de la nada[1742]

Es, por tanto, distinta la *nada* de la "inefable la inefable excelencia e incomprensible infinitud" divinas (*nihil negativum*), de la *nada* como "privación de toda esencia, sustancia y accidente"

[1742] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 330-1.

(*nihil privativum*). Hay una *diferencia (me)ontológica* entre la "nada" que simplemente *no es* (*nihil privativum*) y la "Superesencialidad" (*hyper-ousías*) que *es más* que ser o –para ponerlo en los términos levinasianos del *Sofista* de Platón en III.10.d– que es *diferente* o de *otro modo* que Ser, y que está *más allá* de la esencia (*nihil negativum*). Adelantándose a Heidegger de esta manera, parecería que hay una "nada más originaria que el no y la negación"[1743]. Con todo esto alcanzamos una nueva definición de la "creación" bajo una nueva luz. ¿Qué significa, entonces, "crear"? ¿Cómo se hacen cosas a partir de la nada? Visto *desde el punto de vista del ser*, la "creación" supone un problema, que es eminentemente el problema de la "imaginación" en Castoriadis: ahora hay "algo" (un sueño o una sinfonía de Mozart) donde antes no había "nada": "imaginar algo significa instituirlo, haciendo de un no-ser un ser"[1744]. Mas, desde la *metafísica plenista* esto supone un problema tan grave como la cuestión del "cambio" (μεταβολή) y el "devenir" (γίγνεσθαι) en los griegos: ¿cómo se ha pasado de una *ausencia* a la *presencia*? Sin embargo, visto desde los nuevos términos meontológicos que estamos descubriendo, ahora la cosa luce distinta: la "creación" no es más que una *transfiguración* de la "nada" misma, que simplemente pasa de ser un *nihil negativum* a un *nihil privativum*, esto es, de una Diferencia o Alteridad radical a una "negación" concreta de "algo". Ahora estamos en disposición de saber qué quiere decir exactamente la *creatio ex nihilo*. Cuando en los dos primeros versículos de la Biblia se dice, "en el principio, Dios *creó* los cielos y la tierra / y *la tierra era inane y vacía* y las tinieblas del abismo se extendían sobre su faz" (Gen 1:1-2), ahora sabemos que podríamos traducirlo por lo siguiente: "en el principio, la *nada* de Dios (como *nihil negativum*) se *transmutó* en la *nada* de la materia (como *nihil privativum*)". No se puede minusvalorar la importancia de este hallazgo *meontológico*. Esta radical redefinción del concepto de "creación" permite solucionar de una vez por todas un montón de problemas que han rodeado al "cambio" y el "devenir" –es decir, el paso del "no-ser" al "ser"–, y atormentado al pensamiento occidental desde el inicio. Como vemos, este problema era, en el fondo, *insolucionable* dentro de sus propios términos (el *ser*, la *presencia*), y lo que hacía falta para resolverlo era más bien dar un *salto* desde el punto de vista del *ser* hasta el punto de vista de la *nada*. Además, este hallazgo es perfectamente consecuente con los últimos descubrimientos de la física cuántica, para la cual para la cual toda la *existencia* del universo no sería más que la fluctuación de una onda electromagnética *en el vacío*. En la "creación" por parte del "Dios no-ser" de Basílides, nada cambiaría, *todo seguiría siendo "nada"*; sin embargo, *esa misma "nada" sería radicalmente modificada*: pasando de un *nihil negativum* a un *nihil privativum*, de la "incongnoscibilidad" a la "privación", de la "diferencia" a la "negación", y de la "Superesencialidad" a la "materia". Tanto la *diferencia* entre

[1743] Heidegger, "¿Qué es metafísica?", *Hitos*, p. 97.
[1744] Utilizo la tosca simplificación de Esposito porque permite ver más claramente donde radica el problema (*Insitución*, p. 59).

estos dos sentidos de "nada", como el *paso* (según en *orden*) de una a la otra, se puede ver más en la siguiente cita más bellamente que en ninguna otra:

> Bondad divina, que se llama nada porque no se encuentra en ninguna esencia más allá de todos los seres que son y que no son, a partir de la negación de todas las esencias, desciende a la afirmación de la totalidad de la esencia por sí misma y en sí misma, como de la nada al ser, de la no esencialidad a la esencialidad, de la informalidad a las formas y especies innumerables. (…) En verdad, la primera procesión de la misma Bondad hacia los seres en los que se crea, como cierta materia informe, es llamada por la Escritura: Materia, ciertamente, porque es el principio de todos los seres; informe, sin embargo, porque está próxima a la informidad de la divina Sabiduría. (…) La Bondad divina, considerada transcendente a todos los seres, se dice no ser, y absolutamente es nada; sin embargo, inmanente también en todos los seres, es y se dice ser, porque es la esencia de (las categorías)[1745]

En esta *modificación de la "nada" misma*, tan mínima como radical, sin embargo, *todo es ganado*. La metafísica *plenista* lleva milenios dando tumbos alrededor de un problema que es, en realidad, *irresoluble*, intentando volver *posible* lo "imposible" por antonomasia: pasar del "no-ser" al "ser", y crear, por tanto, "algo" la "nada". ¿Conclusión? *No se puede*, es "imposible": *Kapputt*, mal problema, mal planteado desde el inicio, debemos dejarlo a un lado, y la filosofía debe enterrar a sus muertos. Frente al problema sobre cómo Miguel Ángel fue capaz de crear el "David" de la *nada*, o Leonardo Da Vinci sacar la "Mona Lisa" de un lienzo vacío, solo quedan dos opciones. La primera, es la inmanentista-aristotélica: en el fondo, el "David" ya está contenido en el bloque de mármol, solo que en "potencia", y Miguel Ángel solo tuvo que sacarlo. Sin embargo, esto es platonismo en vena, totalmente dependiente de la definición del ser como εἶδος. La segunda opción, *meontológica*, apostada por nosotros aquí, es que, en realidad, el "David" *no existe*, no es más que una ἰδέα que no coincide consigo misma y que, por tanto, en el fondo es *como una "nada"*. Lo único que ha hecho Miguel Ángel es transfigurar el *nihil negativum* de un bloque de mármol "incongnoscible" en el *nihil privativum* de una "materia" que ahora se permite o deja entender en relación a la ἰδέα *que niega*. Esta última es la visión de lo que nosotros hemos llamado como un "materialismo del vacío". Y este es exactamente el mismo "paso" que dio Dios cuando creó el universo entero, pues, según la teoría de la "alienación" de Feuerbach, nosotros aprendemos nuestras propias cualidades como "hombres" –en este caso, nuestra capacidad "creadora"– a través de *proyectarlas* en Dios. Por esta razón puede decir el propio Eriúgena que "cuando se comprende incomprensible por la excelencia, no sin razón se llama nada. Sin embargo, cuando empieza a aparecer en sus teofanías, se dice como si procediera de la nada a algo; y que propiamente se considera sobre toda esencia, propiamente también se conoce en toda esencia"[1746]. Duclow resume este "paso" a su manera:

[1745] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 392.
[1746] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 391.

> John interprets creation out of nothing to mean creation out of the nothingness proper to the uncreated nature. John argues that this primordial 'nothing' cannot be the privation of essence or condition (*habitudo*), because privation presupposes a prior essence or condition. A *nihil privativum* therefore posits the world whose genesis has yet to be accounted for or –if this be denied– leads into sheer nonsense, since it is incomprehensible 'how the world was made from the absence or privation of things that never were'. Hence the 'nothing' that is prior to creation can only be the superessential negativity of the uncreated nature in its precision, beyond all essence and condition[1747]

d) ¿Qué significa crear? ¿Cómo hacer cosas a partir de la nada? La creación no es más que una modificación de la nada misma

De las dos preguntas aristotélicas que nos hacíamos al principio, ahora ya hemos podido responder a la primera, pero aun nos queda la segunda. Ahora ya sabemos *qué* significa "crear": *una modificación, una transfiguración, de la "nada" misma*, por la cual se pasa de un *nihil negativum* (Dios) a un *nihil privativum* (materia). Pero aun no sabemos *cómo* se "crea". En efecto, volvemos a preguntar: ¿*cómo* se hacen cosas a partir de la nada? En este sentido, queremos hacernos la pregunta más pedante que haya existido jamás en la historia de la filosofía, con la cual Hegel abre su *Ciencia de la lógica*: ¿en qué estaba pensando Dios justo antes de la "creación"?[1748] La respuesta para nosotros es obvia: en (la) "nada", pues no hay *nada* más allá de Él. Sin embargo, a través de Eriúgena, ahora podemos dar un giro aun más profundo e interesante: *Dios estaba pensando en Sí mismo, pues Él mismo es esa misma "nada"* (aunque en un sentido distinto). Así, si la pregunta por el *qué* de la "creación" en el apartado anterior estaba gobernada por las similitudes y diferencias entre *Dios y la materia*, la cuestión sobre el *cómo* en este nuevo apartado está dominada por la aparente contradicción que existe entre *la eternidad y la creación*. ¿Cómo es posible que todas las cosas existan "sincrónica, sintética y coeternamente" en Dios, pero a la vez fueran *creadas a partir de la nada*[1749]? Como veremos, esta aparente contradicción será resuelta argumentando que todas las cosas viven *eternamente en el Verbo* de Dios, pero en cambio fueron *"creadas" desde el punto de vista de la "materia"*. En realidad, lo que está en juego en ambos apartados, y aquello de lo que la distinción entre *nihil negativum* y *nihil privativum* representa una solución, es de la aparente contradicción que existe el *principio meontológico* de la filosofía griega (*ex nihilo nihil fit*) y el nuevo impuesto por la teología cristiana (*creatio ex nihilo*). El intento por *reconciliar* la sabiduría de la Antigüedad con la Edad Media nos deja entonces en la más profunda de las *aporías*: ¿cómo es posible que todo sea simultáneamente *eterno y creado*? Hay en

[1747] Duclow, "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena", *The Journal of Religion*, 57(2), p. 114.
[1748] Hegel, "Introducción", *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, p. 199.
[1749] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 331.

este preciso instante un quiebre en el texto, en el que Eriúgena confiesa, como si fuera uno de los interlocutores de Sócrates, estar rodeado de las "nieblas más oscuras", guiado por la "sola fe" y "alejado de la mirada de la inteligencia, desorientado por la demasiada oscuridad de las más sutiles razones que huyen de mí, como también por la demasiada claridad"[1750]. Desconcertado, parece entonces Eriúgena quedarse sin camino:

> Si todas los seres que existen en la Sabiduría creadora son eternos, ¿de qué modo han sido creados de la nada? ¿De qué modo puede ser eterno lo que antes de que se creara no existía? O lo que empieza a existir en el tiempo y con el tiempo, ¿de qué modo puede existir en la eternidad? Ciertamente, todo lo que participa de la eternidad no comienza ni deja de existir; sin embargo, porque no existía y comienza a existir, necesariamente deja de ser lo que es. Pues todo lo que no carece de principio no puede carecer de fin. Así pues, no encuentro de qué modo estas cosas no se opongan entre sí. ¿Por qué razón incluso todos los seres son eternos en la Sabiduría de Dios y han sido creados de la nada –esto es; que antes de que se crearan no existían–? A no ser, tal vez, que alguno diga que las causas primordiales de todos los seres siempre son eternas en la Sabiduría del Padre, pero que la materia informe –en la que, y por la que, viene a sus efectos por generación, dividiéndose en géneros y especies con las que el mundo se completa– no fuera eterna. Pero cualquiera que dijera esto se obliga a confesar que la materia hecha causalmente de la nada no ha de enumerarse dentro de las causas eternas de las cosas. Y si concediera esto, necesariamente se concluye y se obliga a conceder que no todos los seres sino sólo algunos son eternos en la Sabiduría del Padre. Sin embargo, ninguno de los que filosofan rectamente negaría que la materia informe se enumera entre el número de todos los existentes que fueron creados por Dios en su Sabiduría[1751]

Considera entonces Eriúgena como primera posibilidad la opción de un cierto platonismo, pero que, en el fondo, es más exactamente el maniqueísmo, según el cual Dios habría creado *tan solo* las "causas primordiales", pero no la "materia informe". La crítica del cristianismo a la posición maniquea es tan evidente como furibunda, como veremos en San Agustín en IV.4.c, y es que: o bien entonces la "materia informe" sería eterna e increada, y por tanto, habría un aspecto que se le escaparía a la omnipotencia divina, o bien fue creada por "otra sustancia" (pongamos, el Diablo), pero entonces habría *dos* dioses, y no tan solo *uno*, en igualdad de condiciones. En cualquier de los dos casos, el concepto de "Dios" cristiano en el sentido monoteísta fuerte, saldría gravemente herido. No queda más remedio, por tanto, que aceptar que también la "materia informe" (ὕλη) "fue creada por el Creador de los seres". O, como dice el propio Eriúgena: "Quien creó el mundo desde la materia informe, Él mismo creó la materia informe absolutamente de la nada. En verdad, no es uno el autor del mundo creado desde la materia informe, y otro el creador de la misma materia creada antes enteramente de la nada, sino que uno y el mismo es el Creador de uno y otra,

[1750] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 331.
[1751] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 332-3.

porque todos los seres que existen, informes o formados, proceden de un único Principio"[1752]. El error de los filósofos seculares, en cambio, fue considerar que: "la materia informe es coeterna a Dios, de la que Dios tomó el auspicio de sus obras, como subsistente fuera de sí y coeterna a Él. Pues fue considerado indigno por ellos que la materia informe creada fuera creada por Dios"[1753]. Contrariamente, así pues, a lo que transpira un cierto *Timeo* de Platón, Dios no es solo *Forma*, sino que también creó lo *informe*; Dios no es solo el Creador de lo *semejante*, sino también de lo *desemejante*; pues, sino, "parecería que estuvo limitado en la creación". Como en el "devenir" de Heráclito, "estas cosas contrarias entre sí convienen en una determinada síntesis intelectual" en Dios, que es una especie de Artífice de la "armonía inefable" o "melodía coral" del universo[1754]. Prosigue entonces Eriúgena con el argumento que hemos visto ya de que Dios, en tanto que *nihil negativum* Superesencial y radicalmente Otro, es absolutamente "incognoscible", pues está más allá de las diez categorías aristotélicas: "no tiene accidentes" y "no le acaece nada".

> N. ¿Qué te parece? ¿Acaso Dios es capaz de accidentes?
> A. Está lejos de quienes perciben juiciosamente acerca de la verdad, decir o pensar esto. Pues su naturaleza es simple y más que simple, y exenta de todos los accidentes y más que exenta.
> N. ¿No le acaece nada a Dios?
> A. Absolutamente nada.
> N. Así pues, para Él no es accidente crear el universo. Sin embargo, la Santa Escritura no calla que lo ha creado, sino que abiertamente lo proclama diciendo: 'En el principio, Dios creó el cielo y la tierra', y las demás cosas que se leen acerca. de las obras de los primeros seis días.
> A. Dios creó también el universo de las criaturas y no es un accidente para Él que lo creó.
> N. Así pues, Dios no era subsistente antes de que creara el universo. Pues si lo fuera, le sucedería la condición de los seres.
> A. Creemos que Dios precede al universo, no en el tiempo sino por la única razón por la que el mismo se comprende como la causa de todos los existentes. Si lo precediera en el tiempo, sería el accidente que crea el universo según el tiempo. Sin embargo, porque por la única razón por la que es la causa precede al universo creado por él, se sigue que la creación del universo no es para Dios según un accidente añadido, sino algo que sucede según cierta razón inefable por la que los efectos siempre subsisten en su causa[1755]

Nos topamos aquí con un segundo problema. Y es que, como el propio título del *Periphyseon* ya indica, y hemos encontrado en cantidad de ocasiones al interior del texto, Eriúgena es sobradamente conocedor de la "sabiduría griega". Eriúgena es perfectamente consciente, entonces, que la fuerza del argumento de Parménides por el cual se demuestra que "nada puede llegar a surgir de la nada", como vimos en III.4.e, no es porque no haya "algo" *de lo que* surgir, sino que se trata

[1752] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 333.
[1753] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 334.
[1754] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 335.
[1755] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 336-7.

más bien de un argumento *temporal*. El "ahora" tiene que ser "eterno", pues, si el Ser fuera "creado" en algún determinado momento, ¿por qué fue creado entonces y no ahora? ¿Y ahora? Eriúgena resuelve esta aparente contradicción con suma elegancia al argumentar que el hecho de que *Dios sea anterior ontológicamente a todos los seres, no significa que lo sea cronológicamente*. Sin duda juega aquí Eriúgena con el doble sentido que tiene la palabra "momento" en metafísica: "algo" puede ser anterior a otra cosa, aunque no lo sea *temporalmente*, sino solo *ontogenéticamente* (por así decirlo). De esta manera inventa Eriúgena una sutil teoría por la que "los efectos subsisten en las causas" y "el universo es eterno en el Verbo de Dios". Curiosamente, cita a San Pablo, quien dice que "en Él vivimos, nos movemos y existimos" (Hch 17:28). Aunque no nos puede llegar a sorprender del todo, pues lo que está en juego aquí es toda una lógica de la "recapitulación" como ya insinuamos en IV.1.d a propósito de la *pléroma*, como se puede ver claramente cuando dice que "Dios *recapitula* todos los seres en Sí mismo –esto es, los *consuma*–, (…) estos seres que él mismo es", son simultáneamente eternos y creados. Sin embargo, vuelve a caer Eriúgena por tercera vez en *aporía* –"vuelvo a caer en las densísimas tinieblas de mis pensamientos"–, aunque esta vez sale de ella con una nueva luz:

> Pues escuchando aquello: 'Que hiciste el mundo de la materia informe' no pensaba de otra manera, sino que el mundo, tanto visible como invisible, se dice hecho de la materia informe, a la que Dios creó absolutamente de la nada como cierto material bruto para su operación; y que hubo un momento en el que la totalidad del mundo sensible e inteligible no existía. Y por esto en los orígenes primeros de su creación, absolutamente de la nada adelantó a la materia informe, y que posterior mente, a través de los géneros y de las formas y de los demás individuos naturales, llevó al mundo a determinada perfección, conocida por el creador solo[1756]

Alcanzamos aquí una tercera propuesta, la cual tiene indudablemente su *momento de verdad* pero, como las otras dos, tampoco acaba de satisfacer del todo a Eriúgena. En efecto, se propone aquí, en el mejor sentido del *Timeo* de Platón, y de la "gran cadena del ser" (*scala naturae*) de Lovejoy que citamos antes, que habría un determinado orden en la "creación". Primero, Dios mismo como *nihil negativum*, absolutamente "incognoscible", más allá de las diez categorías aristotélicas; segundo, la "materia" como *nihil privativum*; tercero, las "formas inteligibles" y las "causas primordiales"; y cuarto, el "devenir" y todos los "cuerpos compuestos" del cosmos como resultado de la *combinación* de los dos últimos elementos. Nótese que, como hemos visto, mientras que el paso del primer momento al segundo no es más que una modificación, una transfiguración, de la "nada" misma, a partir del tercero seguimos teniendo el problema de que hay un quiebre con la introducción del "Ser", entendido platónicamente como "aspecto" (εἶδος). Por supuesto, como hemos aprendido

[1756] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 347-8.

de la segunda aporía, el orden de estos "momentos" no sería *cronológico* sino *ontológico*. Y sin duda, esta propuesta tiene la virtud de "marcar la diferencia de los seres que son eternos de los que son creados". Pero aun sigue teniendo un problema, fruto de la herencia acrítica y el intento de reconciliación con el *principio meontológico* de la filosofía antigua, *ex nihilo nihil fit*: "los cuerpos se crean no de la nada, sino de algo. Pues no hay quien diga que las circunstancias de estos son nada"[1757]. Por esta razón llegamos de nuevo a una *contradicción* (entre *la eternidad y la creación*), y Eriúgena se sume por cuarta vez en *aporía*: "la mirada de la mente de quienes comprenden menos tales cuestiones se siente golpeada cuando se las persuade que los seres eternos son creados y los creados eternos".

> Aquellos elementos por sí simples y por cuya composición se producen todos los cuerpos; han sido creados de la nada.
> N. Por tanto, ¿qué has de decir de las causas primordiales, de las que hablamos muchas cosas? Pues se ha de investigar por qué se llaman causas, sino se adelantan a sus efectos. Ciertamente, si todos los cuerpos se hacen de los elementos, pero los elementos de la nada, parecerá que la causa de aquellos es la nada, no, sin embargo, estas mismas causas a las que Dios Padre creó en su Verbo. Y si fuera así, la nada no será nada, sino que será la causa. Pero si fuera la causa, será mejor que estos de los que es causa. Y necesariamente se seguirá que o el Verbo de Dios es nada en el que el Padre creó todos los seres –lo que parecerá que el impío lo dice por privación–, o se pone alguna causa fuera del Verbo, que se llama nada, de la que Dios creó todos los seres, y en la que constituyó todos los seres antes de que fueran creados. Pues de otro modo, no es causa. Y si es así, no veo por qué razón se llama nada. Ciertamente, diría que ésta es todos los seres antes que nada. Pues en la causa subsisten causal y primordialmente todos los seres de los que es causa[1758]

Por la herencia acrítica del *principio meontológico* de la filosofía antigua (*ex nihilo nihil fit*), nos volvemos a encontrar con el eterno problema de los presocráticos, que es: si hay, pongamos, cuatro "causas primordiales", que son, por ejemplo, los "cuatro elementos" (tierra, agua, aire y fuego), ¿estos, a su vez, son eternos, o fueron creados de la nada? Además, el eterno problema ahora está aderezado con la necesidad de reconciliarlo con el nuevo axioma de la teología cristiana: la *creatio ex nihilo*. En este sentido, es interesante que se llame ahora a estos elementos "católicos" –pues en griego antiguo "católico" quiere decir literalmente "universal"–, ya que "los elementos no han sido creados de la nada, sino que proceden de las causas primordiales"[1759]. Sin embargo, esto solo desplaza el problema, pues genera la nueva pregunta de si estas "causas primordiales" eran realmente eternas (como para los maniqueos) o fueron avanzadas desde la nada. Como estamos

[1757] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 368.
[1758] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 369.
[1759] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 369.

viendo hasta la saciedad, la pregunta por "¿qué significa *crear*?" está fundamentalmente entrelazada con la pregunta por "¿qué significa la *nada*?".

> Y si alguno dijera que 'aquella nada de la que han sido creadas, siempre existía, y siempre fueron creadas de ella' se le pregunta dónde existía siempre aquella nada, si en el Verbo de Dios en el que todos los seres subsisten, o fuera del Verbo por sí misma. Si respondiera 'Siempre existía en el Verbo', se le opone: no era, por tanto, nada, sino algún principio superior. Ciertamente, todos los seres que en el Verbo de Dios subsisten, subsisten verdadera y naturalmente. Y en el orden de las causas primordiales se contará la que se consideraba nada, y de la que todos los seres se dicen creados. Si se considerase la nada por sí fuera del Verbo, se estimará que se establecen dos principios contrarios recíprocamente entre sí como los Maniqueos. En verdad, muchos de los filósofos seculares juzgaron que la materia informe, de la cual creó todas sus obras, era coeterna a Dios. Y por esto llamaban a esta materia nada, porque antes que recibiera las formas y las especies de Dios, en nada se manifestaba y aparecía como absolutamente nada. Pues cualquier cosa que carece totalmente de forma y de especie no inmerecidamente puede ser llamada nada[1760]

Llegamos, por tanto, al *final del camino* que Eriúgena quería alcanzar, después de haber removido los cuatro "obstáculos" (*aporías*) con los que nos habíamos encontrado. La conclusión a la que Eriúgena quería llegar es que todas las cosas *subsisten eternamente en el Verbo* de Dios, pero en cambio fueron *"creadas" desde el punto de vista de la "materia"*. Solo con esta (*contradictoria*) proposición coincide y se puede llegar a reconciliar el *principio meontológico* heredado de la filosofía antigua (*ex nihilo nihil fit*), con el nuevo axioma impuesto por la teología cristiana (*creatio ex nihilo*). Es interesante aquí el empleo del verbo "subsistir", por oposición al más fuerte de "existir", términos que nos remitirían a la diferencia descubierta por los estoicos en III.13.a. Todo esto se hace pagando un precio, claro está, y que es aceptar un *doble sentido* inherente a la palabra "materia", que hace estallar el "Principio de No-Contradicción" desde dentro: por un lado, sería "nada" (como *nihil privativum*), y por tanto, *"eterna" en el Verbo* de Dios (como *nihil negativum*); mientras que por el otro, sería "algo", y por tanto, fue *"creada" en un determinado momento*. Aquí podemos ver que Eriúgena avanza enormemente sobre la cuestión de la "nada", pero sin embargo no es capaz de resolverla completamente, pues sigue atado de pies y manos por la definición neoplatónica del ser como εἶδος, y su distinción entre "Verbo" (*Logos*) y "materia" (ὕλη) solo desplaza el problema del *hilomorfismo*. Para crear un verdadero "materialismo del vacío", lo único que le hace falta a Eriúgena es que habrá que tirar completamente la escalera del εἶδος. Sin embargo, no podemos estar más agradecido a Eriúgena por haber hecho estallar el "Principio de No-Contradicción" *desde dentro* con una *radicalidad* de la que él solo es capaz:

[1760] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 370.

> Por consiguiente, no existe lugar para la nada ni fuera ni dentro de Dios, y, sin embargo, se cree no en vano que creó todos los seres de la nada. Y por esto, ninguna otra cosa se da a entender cuando oímos que todos los seres son creados de la nada, sino que hubo un momento en el que los seres no existían todavía. Y por esto no incongruentemente decimos: siempre existían, siempre no existían, y no hubo un momento en el que no existían, y hubo un momento en el que no existían. En verdad, siempre existían en el Verbo de Dios causalmente por la capacidad y la potencia, más allá de todos los lugares y de todos los tiempos, más allá de toda generación creada local y temporalmente, más allá de toda forma y especie conocida por el sentido o por el entendimiento, más allá de toda cualidad y cantidad y de los demás accidentes, por los cuales la sustancia de cada una de las criaturas se comprende que existe, pero no qué es. Y siempre no existían; pues antes que brotaran por generación en las formas y en las especies, en los lugares y en los tiempos, y en todos los accidentes, que acaecen a la subsistencia eterna de estos en el Verbo de Dios inconmutablemente creada, no existían en la generación, no existían local ni temporalmente, ni en las propias formas y especies a las que los accidentes no alcanzan. Y por esto se dice, no sin razón, de éstas: 'No hubo un momento en el que no existían', porque siempre subsisten en el Verbo de Dios, en el que ni comienzan a ser –pues la eternidad es infinita–, y 'Hubo un momento en el que no existían'; pues temporalmente comenzaron a existir por generación porque no existían, esto es, aparecen en las formas y en las especies[1761]

Es decir, para resumir y recapitular al final de esta sección sobre la "nada" y la "creación" en la Edad Media: por un lado, todas las cosas del universo *existían ya eternamente contenidas dentro* del Verbo de Dios, en el sentido de un *nihil negativum* "incognoscible", por hallarse *más allá* de las diez "categorías" aristotélicas. Por el otro lado, no obstante, todas estas cosas fueron *"creadas" en un determinado momento* en el sentido de que fueron *desplegadas* con una cierta "materia" (como *nihil privativum*), y en las diez "categorías" aristotélicas (espacio, tiempo, etc.). Por esta razón ahora estamos legitimados para hacer estallar el "Principio de No-Contradicción" desde dentro (*conditio sine qua non* que siempre necesita la posición meontológica para abrirse paso, ya desde Parménides en III.4.a) y decir: "siempre existía, y existe, y existirá, y siempre no existía, ni existe, ni existirá". Podríamos hacer ahora una serie de reflexiones lógicas *noneistas* y *neo-meinongistas*, tal y como hicimos a propósito de los estoicos en III.13.b, pero lo dejaremos mejor para otra ocasión.

Lo que sí que nos interesa ahora, para terminar, es trazar una vinculación final entre la concepción *religiosa* de la *creatio ex nihilo* por parte de la teología cristiana medieval y la visión de la "creación" *artística* desde el punto de vista del psicoanálisis (lacaniano). Si, *pace* Feuerbach, sabemos que aprendemos nuestras propias cualidades "humanas" a través de "alienarlas" en Dios, la *creatio ex nihilo* no nos ha interesado tanto para conocer a la Divinidad (que ya hemos dicho en IV.1.b que *no existe*), sino nuestra propia "esencia humana". En particular, lo que nos ha interesado a lo largo de toda esta sección –de manera *mediada* e *indirecta*, como dando un *rodeo* a través de Dios–, es de *qué forma* está relacionada la "nada" con la "creación" *artística (humana)*. Esta analogía no nos la

[1761] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, pp. 371.

estamos inventando nosotros, sino que ya la hace el propio Eriúgena, fascinantemente, en un determinado momento[1762]. Por el otro lado, no la veremos bien hasta que no nos adentremos de pleno en el capítulo dedicado al psicoanálisis, bien entrada la Edad Contemporánea, pero esta analogía también la hace *explícitamente* Lacan. Es el momento de recordar cuando en el capítulo II.6 de esta tesis nos remitimos al capítulo 9 del seminario VII sobre *L'éthique de la psychanalyse*, no por casualidad justamente titulado "*Creatio ex nihilo*", donde Lacan hablaba de un artículo de Klein, titulado "Infantile Anxiety-Situations Reflected in a Work of Art and in the Creative Impulse", publicado en 1929. En él, aparte de analizar una ópera de Ravel (basado en un libreto de Collette titulado *L'enfant et les sortilèges*) se refería al psicoanálisis de "The Empty Space", de Karin Mikalis. Como una serie de muñecas Matrioshkas, este análisis nos hablaba de Ruth Kjär, una melancólica depresiva que decía que "sentía un vacío en su interior que nada podía llenar"[1763]. Un buen día, su cuñado, decidió vender uno de sus cuadros, dejando un "espacio vacío" en la pared, con el que rápidamente se sintió identificada. La conclusión de esta historia es que Ruth Kjär solo consiguió superar su profunda depresión cuando, un buen día, se levantó y decidió *pintar ese agujero en la pared*, llenando ese "vacío" *exterior* que tanto se parecía al suyo *interior*.

Si a los griegos les debemos el descubrimiento de que el "vacío" está íntimamente ligado con la "libertad" –como vimos definitivamente a propósito de los atomistas en III.13.l–, es el gran mérito del cristianismo el hallazgo de que no está menos relacionado con la "creación". De hecho, *libertad y creación son lo "mismo" –que no lo "igual"*. Pero, frente a la típica visión de estos dos conceptos como el mero "llenado" de un "vacío", ha sido la gran contribución original de esta sección, gracias a la inestimable ayuda de Eriúgena, que estos pueden ser reformulados permaneciendo en los mismos términos *meontológicos*. Pues, sin salir de ellos, la "creación" aparece como una *modificación, una transfiguración, de la "nada" misma*, que pasa de ser un *nihil negativum* a un *nihil privativum*. Como veremos más tarde, a propósito de Schmmitt, esto también tendrá explosivas consecuencias para la *política*, y lo que Kalyvas ha llamado corerctamente la "política de lo extraordinario"[1764], inevitable secularización del "milagro" de la *creatio ex nihilo*. Pero, por ahora, estos apuntes contemporáneos al psicoanálisis y la política, tanto a Lacan como a Schmitt, solo pueden quedarse en unas huellas en la orilla, y unas patadas hacia adelante. Solo al llegar a la Edad Contemporánea, podremos decir plenamente, con Nicolas de Cusa: "O infinite mercy, how unhappy is every sinner who has

[1762] "Como el entendimiento del artífice precede al concepto del arte, y también el concepto del arte precede al concepto de las obras que son realizadas en él y por él, así el entendimiento del Padre artífice antecede el concepto de su arte –esto es, de su sabiduría–, en la que creó a todos los seres; después el concepto del mismo arte sigue a la comprensión de todas las obras que en ella y por ella fueron creadas" (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, III, p. 332).
[1763] Jacques Lacan, *Séminaire VII: L'èthique de la psychanalyse* (Paris: Seuil: 1986), p. 204.
[1764] Kalyvas *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*.

deserted of you, the source of life, and who seeks you not in yourself but in what is nothing in itself and would remain nothing did you not call it forth from nothingness"[1765].

[1765] Nicholas of Cusa, "On the Vision of God", 5.13-15. En: McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, X.8, p. 349.

3) La meontoteología política negativa y la verbalización del vacío en San Pablo

> Saint Paul is *trouble*. It is simply a fact about the history of Christian dogma that a return to Paul is usually very bad news for the established church. As the great German Protestant theologian Adolph von Harnack pointed out more than a century ago: 'One might write the history of dogma as the history of the Pauline reactions in the Church, and in doing so would touch on all the turning points of the history'. This is true of Marcion's opposition to the Apostolic Fathers, Augustine after the Church Fathers through to Luther after the Scholastics and Jansenism after the Council of Trent. Harnack continues, 'Everywhere it has been Paul who produced the Reformation'. (…) As Wayne Meeks points out, Paul is both 'the most holy apostle' and 'the apostle of the heretics'. (…) What usually happens when Paul is invoked is that the established church is declared to be *the Whore of Babylon and its hierarchy the Anti-Christ*.
>
> Simon Critchley, *The Faith of the Faithless*[1766]

El grado cero, el *fundamentum inconcussum*, el "coup de foudre" de toda la "mística medieval cristiana" son las epístolas de San Pablo, en general, y Filipenses 2:5-8[1767], en particular, donde se desarrolla la *kenosis* de Cristo. Así que por San Pablo debemos empezar. Como veremos, nosotros no queremos tocar un ápice de este relato ya estipulado (*correcto*, por otra parte), y de la reconstrucción histórica racional que sitúa en San Pablo el *origen* de toda la "mística medieval cristiana". Pero sí querremos remover las aguas y las placas tectónicas que intentan explicar su *raison d'être*. Como veremos, el "fundamento" de su importancia no habrá que buscarlo en su particular carácter fanático, rompedor o revolucionario (como suele decirse), o en su "invención de Cristo resucitado" (como argumentaba Nietzsche en IV.1.h), sino, en la línea de nuestro trabajo de investigación, en su radical reconstrucción de una nueva *meontoloteología* (es decir, *metafísica*) *negativa*, en general, distinta de la antigua –basada en el *principio ex nihilo nihil fit*). Si empezábamos la sección anterior en IV.2.a aseverando que *a cada nueva época de la "historia del vacío" le corresponde un principio (me)ontológico distinto sobre la "nada"*, San Pablo, firmemente asentado ahora en la *creatio ex nihilo*, parirá una nueva concepción de "vacío", verbalizada e interiorizada (como Licofrón) en la *kenosis* de Cristo. Es, como siempre, el empleo del término "vacío", y en concreto su uso como un *verbo transitivo* en Filipenses 2:5-8, lo que desencadenará y desparramará toda la "mística medieval cristiana" como una serie de exégesis y comentarios a esta radical reinterpretación *meontológica*. Por

[1766] Critchley, *The Faith of the Faithless*, pp. 155-7. Véase también: Harnack, *History of Dogma (Vol. 1)*, p. 155; Meeks and Fitzgerald (eds.), *The Writings of St. Paul*, p. 435.

[1767] Volvemos a recordar que, a no ser que se especifique de otro modo, todas las citas de la Biblia provienen de: Bover y O'Callaghan (eds.), *Nuevo Testamento Trilingüe* –que tiene la enorme virtud de integrar, en una sola edición, la *Vulgata* de San Jerónimo y el *Novum Testamentum Graece* de Nestle, así como la traducción más reciente y actualizada al castellano.

otra parte, la razón de la reciente fascinación que ha causado San Pablo en pensadores contemporáneos de izquierdas de la talla de Critchley, Badiou, Agamben o Vattimo se la debemos a Taubes, y al impacto que causó su profunda relectura de *La teología política de Pablo*. Aunque tengamos que hacer algo de violencia al texto por razones que se verán después, emplearemos a cada uno de estos autores para analizar una carta distinta. Así que por Taubes debemos empezar.

a) La teología política *(negativa)* de Taubes en la *Epístola a los Romanos*

> Con fecha de 14 de enero de 1987, Enno Rudolph cursó las invitaciones para una serie de actos organizada por el Instituto de Investigación de la Comunidad Científica Evangélica de Heidelberg. Estaba previsto que el conferenciante fuera el profesor Jacob Taubes, de la Universidad Libre de Berlín, que había ofrecido un curso de cuatro días sobre la carta a los Romanos. ¿cómo se llegó a establecer esta oportunidad? Enno Rudolph había invitado al Seminario a Taubes por primera vez en septiembre de 1986, para que participara en una mesa redonda de filosofía sobre el tema del tiempo. La ponencia de Taubes se tituló: 'El plazo que expira. La experiencia apocalíptica del tiempo antiguamente y en la actualidad'. Lo que en septiembre de 1986 aún era para Taubes un problema filosófico de gran alcance, se había convertido a fines de febrero de 1987 en urgencia existencial. El Taubes que vino a dar el curso sobre la *Carta a los Romanos* estaba marcado por el progreso del cáncer. Se encontraba tan mal que hasta el final de las clases no se pudo estar seguro de si sería capaz de desarrollarlas como estaba previsto. Las lecciones fueron lunes, martes, jueves y viernes; el miércoles (que, por cierto, era el día en que cumplía sesenta y cuatro años) lo pasó casi entero en las salas de cuidados intensivos del hospital[1768]

Fascinantemente, en la trágica historia que rodea a las últimas lecciones que Taubes dictó sobre San Pablo –y que conformarían ocho años más tarde su influyente libro sobre *La teología política de Pablo*–, ya se encuentran, *in nuce*, los dos principales temas del *mesianismo judío*: la "promesa" y la "urgencia". Por un lado, la única razón que hizo valer Taubes para explicar por qué cumplió con su compromiso, teniendo en cuenta su pésimo estado de salud, se debía a que le "había *prometido* solemnemente a Edith Picht que vendría"[1769]. Por el otro lado, el título de su anterior conferencia, "El plazo que expira", ya presagiaba lo peor: "cuando acepté la invitación, no tenía idea de hasta qué punto *el tiempo urge*. Pensaba que *urge* en sentido *apocalíptico*, pero no sabía que *urge* en tan gran medida desde el punto de vista *personal*, debido a una *enfermedad que es incurable*"[1770]. *El cáncer, siempre el cáncer*… Nos sirve esta dramática anécdota de Taubes como punto de partida insoslayable sobre San Pablo, porque dota de la *intensidad espiritual* necesaria a todo lo que trataremos ahora. Nos sirve Taubes porque es capaz de ponernos en el *correcto estado de ánimo* para adentrarnos en las profundidades de San Pablo. No estamos aquí frente a un *paper* en inglés que se

[1768] Assman, "Prólogo". En: Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 11.
[1769] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 15.
[1770] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 15.

escribe con el único propósito de ganar puntos para una espuria carrera académica, ni con la exégesis de un viejo monje que, como Orígenes, se castró para que nada lo distrajera del riguroso comentario de texto. Estamos frente a un "cristianismo primitivo" que solo puede ser *experimentado vivencialmente*. A Taubes le debo haberme recordado, en determinado momento (cuando más lo necesitaba), *por qué se filosofa*, así como la *intensidad existencial* necesaria para *pensar* –más de lo que ahora el sobrio tono de una tesis me permita *agradecer*.

A veces, tomando una copa de vino por la noche, un amigo pregunta: "¿qué haríais *hoy*, si supierais que os vais a morir *mañana*?" Las respuestas que suelen abundar son: viajar, estar con los seres queridos… etc. Pues bien, Taubes, *respondió* a esta pregunta, no con palabras, sino con hechos, en sus carnes, con su propia vida. Y no consideró nada más importante que hacer en este mundo que dictar un último curso sobre la *Carta a los Romanos* de San Pablo. Si *filosofía es aprender a morir*, como vimos en III.9 a propósito de Sócrates, de lo único que podemos estar seguros antes de empezar esta sección, es que Taubes *supo cómo morir* –y, por tanto, quizás, también *supo "algo" sobre cómo vivir*. Claramente, Taubes sabía "algo" que nosotros desconocíamos –sobre la *Carta a los Romanos* de San Pablo, pero también *más allá*. Claramente, Taubes tenía el mapa de un tesoro, poseía algún tipo de *arcano* (cuya etimología remite simultáneamente tanto a "secreto" como a "misterio"). ¿Por qué le urgía tanto *revelarlo* justo antes de morir? ¿Por qué Taubes *no quebrantó su promesa* con su colega Edith Picht? ¿Cómo Taubes, quien apenas tenía fuerzas para mantenerse en pie, pudo dar un curso de cuatro días en una semana, y tres horas cada día? ¿Por qué Taubes, quién había interrumpido sus clases normales y corrientes debido a la *debilidad* de su cuerpo, decidió dar un último curso sobre la *Carta a los Romanos* de San Pablo, en "el plazo que expiraba", tan solo dos meses antes de morir? Como veremos un poco más adelante, todo esto debe tener algo que ver con uno de los grandes temas paulinos, y que es justamente *sacar fuerzas de flaqueza*: "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12:10). O, como dirá él mismo con sus propias palabras nada más empezar el curso: "desde que sé que mi tiempo urge más de lo que les urge a los otros, he resuelto que no hablaría sobre la *Carta a los Corintios*, sino que afrontaría un asunto que me importa más honda y secretamente: la *Carta a los Romanos*. Es una enormidad atreverse con ella"[1771]. En efecto, es una enormidad atreverse con ella, pero Taubes lo hizo porque tenía más de un "secreto" que contar en su *arcano*. Y el primero, al menos –no el más importante, pero sí el más vistoso–, tenía que ver con una conversación que mantuvo con Schmitt (también justo antes de morir). Como un anciano que se dedica a contar batallitas hacia el final de sus días, Taubes cuenta una anécdota mediada por una "carta robada", Kojève, Blumenberg y el odio a los teléfonos:

[1771] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 15.

> En 1948 era yo un chico que no sabía muy bien qué hacer y que acababa de conseguir una beca especial de la Universidad Hebrea: el premio Warburg. Estaba en Jerusalén. (…) Se me concedió el honor de explicar filosofía del siglo XVII: de Descartes, (del que no sabía ni palabra) a Spinoza. Así que pensé: ¿cómo vas lograr preparar Descartes? Yo quería entender qué significa *loi*, ley. ¿Es un concepto jurídico? ¿Es un concepto de la naturaleza? El problema de la ley en Descartes no lo veía nada claro, y recordé de mis tiempos de estudiante –entonces aún no existía el *Diccionario teológico*, en el que puede uno buscar cualquier cosa tan ricamente– que en la *Teoría de la Constitución* de Schmitt había un excurso sobre *nomos*. Fui a la biblioteca y rellené una ficha diciendo que me mandaran por correo urgente, porque debía dar clases sobre ello, el libro de Schmitt. (…) Al día siguiente de mi petición de urgencia, le llamaron del ministerio de Justicia. Le llamó Pinjas Rosen (antes, Fritz Rosenblut): que necesitaba la *Teoría de la constitución* para trabajar en Constitución de Israel –que aún no existe hoy, ni existirá, ya que cabe encontrar una fórmula constitucional entre la ortodoxia y los secularistas–. Me quedé atónito. Rosen ya había devuelto el libro el libro a la biblioteca: 'Ahora puedes llevártelo'. Quedé tan agradecido[1772].

¡Qué historia! ¡Y no es nada más que el principio! Resulta que dos "archi-judíos" (tal y como Taubes a veces se llamaba a sí mismo) se disputan la *Teoría de la constitución* de Schmitt, ¡el otro siendo nada menos que Pinjas Rosen, el Ministro de Justicia de Israel! El Estado de Israel sigue aun a día de hoy sin tener una Constitución propia, por la razón que arguye Taubes, porque es efectivamente imposible llevar a ortodoxos y secularistas a una posición conjunta –tal y como el genocidio en Palestina, en el momento de escribir estas líneas, solo agrava y revela. Pero la historia prosigue, y esta vez lo hace a la manera de la interpretación de Lacan del cuento de Edgar Allan Poe, "La carta robada". Resulta que en aquel momento Taubes, más bien ubicado en la extrema izquierda, le escribió una carta a su amigo Armin Mohler, más bien de extrema derecha (que por aquel entonces trabajaba como secretario de Ernst Jünger), poniendo el grito en el cielo de que los dos filósofos alemanes más importantes del s. XX, Heidegger y Schmitt, se hubieran dejado arrastrar por las turbias aguas del nazismo. Hay algo de "compresible" en ese tránsito, y luego sigue habiendo algo de *absolutamente incomprensible* para un "archi-judío" como Taubes, a quien ni tan siquiera se le dio esa opción. Pero, como dice Lacan, *la carta siempre llega a su destinatario*, y así pasó de las manos de Armin Mohler a Ernst Jünger y, de este a Carl Schmitt. Cuando finalmente llega a su destinatario, este no cabe en su entusiasmo, y empieza a hacer copias de la carta como autopropaganda, bajo el subtítulo de "Carta de un intelectual judío que me entiende mejor que nadie"[1773]. A partir de entonces, Schmitt empieza a enviarle todos sus libros dedicados, pero Taubes no le contesta. En efecto, *¿qué contestar?* Cualquiera de las dos opciones supondría la *muerte*: una respuesta *bien educada* sería un insulto a las víctimas de la *Shoah*, mientras que una respuesta *mal educada* sería intelectualmente deshonesta con todo lo que había aprendido de su *Teología política*.

[1772] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 115.
[1773] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 115.

Empieza entonces a *dormitar e hibernar una decisión* en Taubes, la decisión sobre si entablar un diálogo con Schmit, o no. Pero, como siempre, la vida pasa por encima y se adelanta, y la (inevitable) paciencia con la Taubes estaba tratando esta cuestión se topa un buen día con Kojève, quien le dice con autosuficiencia: "voy a Pletenberg. ¿Con quién, si no, se puede hablar en Alemania?"[1774]. Esto pone a Taubes frente a un espejo y, al alinearse los astros, aun se encuentra con otro catalizador:

> Me escribió luego Hans Blumenberg: '¿No va usted a terminar de una vez con esa [¿cómo dijo?] actitud de tribunal? Usted, Kojève y Schmitt están en lo mismo, ¿por qué, entonces, esto?'. Fue una carta rara, de las de Blumenberg a mí, por su amistad y su intensidad; supongo que otros siguen recibiendo todavía hoy cartas amistosas… Así que me dije: mira, Jacob, tú no eres el juez; y tienes que confesar que, si algo has aprendido, desde luego has aprendido de Schmitt. Ya sé lo del período nazi. Sé aún más cosas: sé cierta parte que cubro con mi silencio, como si fuera yo un sacerdote, y que no ha llegado al conocimiento público. No eres el juez, ya que, como judío, no te tocó a ti esa tentación. Se nos concedió la gracia de que no pudimos serlo. No porque no quisiéramos, sino porque no se nos dejó. Ustedes, que saben de resistencia, pueden juzgar; yo no puedo estar seguro ni de mí mismo; no puedo estar seguro respecto de alguien que no se infectó con la exaltación nacionalista y se pasó por ahí uno o dos años enloquecido y sin freno, como le ocurrió a él. Hay mucho que decir sobre el desenfreno de Carl Schmitt[1775]

En efecto, aun hoy habría mucho que decir sobre el desenfreno de Schmitt… pero no será el momento hasta que lleguemos al *ex cursus* justamente dedicado a su ontología política en la Edad Contemporánea. La cuestión es que Taubes consigue armarse de valor, y le envía una carta: "quizás llegue alguna vez el momento en que podamos hablar de *Romanos 9-11*, que para mí es la más importante teología política tanto judía como cristiana"[1776]. Entonces Schmitt, que odiaba los teléfonos, le llamó. También *se estaba muriendo*. Como siempre, el "ser-para-la-muerte" (*Sein-Zum-Tode*), que tanto *clarifica y distingue*…

> Carl Schmitt me dijo: 'He leído una y otra vez su carta. Me siento muy mal. No sé cuánto viviré aún. Venga usted inmediatamente'. Yo tenía otros planes. Se acercaba la fiesta judía de año nuevo. Tomé, sin embargo, el primer tren que salía hacia el Sarre, camino de Plettenberg. Nuestras conversaciones fueron tremendas. No puedo contarlas. Parte de ellas trascurrieron bajo secreto de confesión; y no es que yo sea un sacerdote, sino que hay cosas que deben tratarse como lo haría un sacerdote. En el camino Joachim Ritter (Schmitt tenía la costumbre de dar a calles y caminos el nombre de la persona con la que había paseado por ellos la primera vez) se me dijeron cosas que no puedo olvidar pero que tampoco puedo decir. Regresábamos de aquellos paseos, entrábamos en la casa de Schmitt y nos traían el té; y Schmitt decía: 'Muy bien, Taubes, leamos Romanos 9-11'.

[1774] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 117.
[1775] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 117.
[1776] Taubes, "Carta a Carl Schmitt. 18 de septiembre de 1979", *La teología política de Pablo*, p. 184.

> Una cosa es leer Romanos 9-11 con teólogos y filósofos, y otra, hacerlo con el más grande especialista en derecho público de nuestra época. Él oye de una forma distinta *dónde se concentra la carga de lo político*, a la manera en que un cardiólogo conoce el corazón muy diferentemente que un internista corriente. Schmitt me escuchaba leer; y yo, por primera vez, desarrollaba espontáneamente ante él la imagen de Moisés, por un lado, portavoz del pueblo de Israel, que rechaza, y por dos veces, que con él empiece un nuevo pueblo y se extinga Israel, y Pablo, por el otro, que lo acepta. Esta tensión, junto con la pregunta de que quiera decir ser *fundador de un pueblo*, nos ocupó largamente. Hablamos con toda libertad y sin recurrir ni a uno de estos pequeños magnetófonos. Y una vez que yo le expuse todo lo que tenía que decirle, incluido el rito del día judío del perdón, él me dijo: 'Taubes, antes de morirse tiene usted que contar todo esto a alguien'. Así es cómo yo, pobre Job, he llegado a la carta a los Romanos: como judío y no como profesor (cosa que tampoco me importa demasiado, salvo porque me alimenta decorosamente)[1777].

Vemos ahora la primera razón (nada menor) por la que Taubes tenía que contar su radical reinterpretación de la Carta a los Romanos. Quizás no se trataba tanto de una *promesa* a su colega Edith Picht, como una *promesa en el lecho de muerte* a quien (a pesar de ser un *nazi*), también era un *moribundo*. Pues, después de haberle escuchado detenidamente, Schmitt le ordenó: "Taubes, antes de morir, diga usted esto a algunas personas"[1778]. ¿Cuál es este oculto secreto –volvemos a preguntar–, cuál es este misterio, este tesoro, este *arcano*, que no podemos decir que fuera "más importante que el Holocausto" –porque *nada* es más importante que el Holocausto–, pero sí que fue capaz de sobreponerse y traspasar las filas enemigas? De nuevo, como un anciano que se dedica a contar batallitas hacia el final de sus días, Taubes necesita contar otras dos historias antes de adentrarse en la *Carta a los Romanos* de San Pablo. Estas dos anécdotas son (vamos a llamarlas así) más bien "lingüísticas".

La primera data de sus años de estudiante. Un día, paseando con un profesor suyo, el importante helenista Emil Staiger, este le dijo: "¿Sabe, Taubes? Leí ayer las cartas del apóstol Pablo'. Y añadió con verdadera irritación: '¡Eso no es griego, es judío!'. Y le contesté: 'En efecto, profesor, por eso también las entiendo'"[1779]. La segunda anécdota sucedió años más tarde cuando le vino a visitar el historiador de la religión Kurt Latte. Entonces aprovechó de nuevo Taubes la oportunidad para preguntarle: "'Latte, ¿entiende usted las cartas del apóstol Pablo con su oído griego?'. Se quedó pensando (¡claro que las entiende, porque mil seiscientos años de cristianización de Europa hacen que se las entienda!), y contestó: '¿Sabe, Taubes? En realidad, no. Con mi oído griego no las capto'"[1780]. Claramente entonces, como dijimos antes, Taubes *sabía "algo"* que los demás *desconocían –literalmente*. Ahora, además, a través de estas tres anécdotas, podemos precisar aun más quién era *Taubes*, y quiénes eran los *demás*: Taubes (como *judío*) sabía "algo" que los demás

[1777] Taubes, *La teología política de Pablo*, pp. 16-7.
[1778] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 118.
[1779] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 17.
[1780] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 18.

(ya fueran helenistas o germanistas, *cristianos* todos al fin y al cabo) no captaban sobre San Pablo. Aprendemos de esta manera, por tanto, la primera de las tres grandes lecciones de Taubes sobre la *Carta a los Romanos*: aunque San Pablo escribiera en *griego koiné* –ese "griego neotestamentario del que Nietzsche escribió una vez que Dios había dado una prueba de delicadeza al elegir para su uso una lengua tan decadente"[1781]– sus *Epístolas* resultan completamente ininteligibles en la lengua de la filosofía de Platón y Aristóteles; para entenderlo, hay que *pensar en judío*, en griego no se entiende absolutamente nada. Como dice Boyarin: "Paul lived and died convinced he was a Jew living out Judaism"[1782]. Este primer descubrimiento nos lo certificará también más tarde Agamben, quien se propondrá "restituir a las *Cartas* de Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente"[1783]. Como señala Cimosa, "la figura del mesías aparece en la Biblia 38 veces, especialmente en los *Salmos* y en el *Libro de Samuel*, generalmente bajo la expresión 'el Mesías de Yahvé'"[1784]. Esto debería ser una banalidad, si no fuera porque "la historia de la iglesia cristiana, ha eliminado literalmente el mesianismo –e incluso el término mismo de 'mesías'– del texto paulino"[1785]. La razón de esto hay que encontrarla en que, como señala Agamben:

> Ya a partir de la *Vulgata* no se traducen algunos términos del griego, sino que se sustituyen por un calco: apóstol por *apostólos*, evangelio por *euaggélion*, y sobre todo Cristo por *Christós*. Toda lectura y toda nueva traducción del texto paulino debe partir de la idea de que *christós* no es un nombre propio, sino que es –ya desde los Setenta– la traducción griega del término hebreo *Mašiah*, que significa el 'ungido', es decir, el mesías. Pablo no sabe nada de Jesucristo, sino de Jesús mesías o el mesías Jesús, como escribe indiferentemente. Tampoco el Apóstol usa jamás el vocablo *christianós*, pero si lo hubiera conocido (como parece implicar Hch 11:26), el vocablo no podría significar otra cosa para él que 'mesiánico', sobre todo en el sentido de seguidor del mesías[1786].

1781 Agamben, *El tiempo que resta*, p. 15.
1782 Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, p. 2.
1783 Agamben, *El tiempo que resta*, p. 11.
1784 Cimosa 'Messianismo'. En: Rossano, Ravasi y Girlanda, (eds), *Nuovo Dizionario di Teologia bíblica*. pp. 938-939. Véase también la definición sucinta de Rosàs: "Mesías es la forma grecolatina del hebreo *mašiah* y del arameo *mashina*. Se traduce al griego como *cristós* y se latiniza en *christus*. Literalmente, es un verbo en participio que significa 'el Ungido'. Aunque es cierto que la figura del ungido procede de la realeza del Antiguo Oriente, fue en el judaísmo donde adquirió un papel central. Originariamente, se refería al rey de Israel durante su ceremonia de investidura: la unción atraía al Espíritu divino hacia el rey (1 Sm 10,6; 16,3), dotándole de la fuerza necesaria para velar por su pueblo. Mediante esta unción se consagraba al rey y se le investía de divinidad para que fuera apto para llevar a cabo su tarea como gobernante. Este participio verbal acabó designando el nombre de una persona histórica que debía traer la salvación al pueblo judío. Inicialmente, este fue el caso del rey David. Con el paso del tiempo, sin embargo, el término dejó de designar a un personaje histórico concreto y pasó a referirse a un personaje desconocido, por venir" (Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 25-6)
1785 Agamben, *El tiempo que resta*, p. 13.
1786 "Esta observación es obvia, puesto que ninguno puede negarla seriamente; sin embargo, no es trivial ya que una costumbre milenaria, que deja sin traducir la palabra *christós*, haya acabado por hacer desaparecer el vocablo 'mesías' del texto paulino. El *euaggélion tou christoú* de Rom 15:19 es la buena nueva de la venida del mesías, y la fórmula Iesous estin ho christós que en Jn 20:31 y Hch 9:22 expresa la fe mesiánica de la comunidad a la que Pablo se dirigía, no tendría sencillamente sentido si *christós* fuese un nombre propio. Es absurdo hablar, como lo hacen los teólogos modernos, de una 'conciencia mesiánica' de Jesús y de los apóstoles, si luego se formula la hipótesis de que éstos entendían el vocablo como un nombre propio. En Pablo la cristología –concediendo que se pueda hablar en él de una cristologia– coincide íntegramente con la doctrina del mesías. Así pues, traduciremos siempre *christós* como 'mesías'.

En realidad, el mesianismo es la *estructura formal abstracta ("vacía")* que explica gran parte de las cosas que le han pasado a Occidente desde los griegos, solo que los judíos y los cristianos se distinguen porque los últimos creen que *ya ha pasado*, y los primeros, que *aún no ha tenido lugar*. Como observó irónicamente en cierta ocasión Bernays, "tener al mesías en las espaldas no es una posición cómoda" y, añade Agamben, "pero tenerlo perennemente delante puede resultar a la postre igualmente incómodo"[1787]. Por esto el *borramiento del mesianismo (judío)* de Pablo no es solo culpa del catolicismo, sino que la misma "tendencia antimesiánica" se puede encontrar en la "solidaridad subterránea entre la Iglesia y la Sinagoga para presentar a Pablo como el fundador de una nueva religión, (… para) eliminar, o al menos difuminar, el judaísmo de Pablo, es decir, de arrancarlo de su contexto mesiánico originario"[1788]. Por esta razón, este primer descubrimiento, vamos a llamarlo "metodológico", no resuelve el problema, sino que tan solo lo desplaza más adelante, pues, como señala Taubes, "todo esto no cambia en nada el hecho de que los historiadores judíos de la religión aún no han trabajado realmente sobre Pablo"[1789]. Y esto sin duda se debe a que, dentro de los estudios hebreos, aun existe "una especie de orgullo por ese hijo de Israel que fue Jesús (a *nice guy*); Pablo, en cambio, es una frontera bien difícil de superar"[1790]. Por esta razón Taubes dedica su introducción a pasar por el rastrillo brevemente toda la bibliografía hebrea sobre San Pablo, *y no deja títere con cabeza*. El único que (*casi*) se salva de esta "crítica despiadada a todo lo existente" es el libro de Martin Buber, *Dos modos de fe*, el cual nos suministrará, de rebote, la primera intuición sobre la *kenosis* de Cristo:

> El libro más importante sobre Pablo por parte judía, escrito con toda el alma y, además, atacándolo, es *Dos modos de fe*, de Martin Buber. Éste es un libro que merece ser tomado en serio. Se apoya en una tesis que a mí me parece muy dudosa, pero de la que he aprendido mucho. Distingue, efectivamente, dos modos de fe: la *emuná*, la fe judía natural y primaria; el hombre se encuentra aquí en la relación de la fe. En el segundo modo de fe, el hombre *se convierte* a ella. El hombre que se encuentra en la fe es primariamente miembro de una comunidad cuyos vínculos, que se hallan en lo incondicionado (cosa que no sé lo que significa), lo abarcan y determinan. El hombre que *se convierte* a una fe es primariamente un individuo aislado (en Buber, esto es ya malo), se ha aislado, y la comunidad surge como una asociación de los individuos aislados que se han convertido. El primero de estos modos de fe, o sea, la *emuná*, tiene su ejemplo clásico (escúchenme, por favor, con atención: podría creerse que estoy leyendo a Heidegger) 'en la juventud del pueblo de la fe que es Israel'. Es excelente que sea en la juventud de un pueblo que nació como comunidad de fe. El

(…). El sintagma *Christós Iesoús* (o *Iesoús Christós*) constituiría un nombre propio único, no tiene obviamente ninguna base filológica. La distinción entre *Christós* (con mayúscula) y *christós* como apelativo ha sido introducida por los editores modernos" (Agamben, *El tiempo que resta*, p. 26).

[1787] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 13.

[1788] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 14.

[1789] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 20.

[1790] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 19.

> segundo modo de fe, sea la *pistis*, la fe *en*, surgió en la juventud de la cristiandad y 'brotó de la descomposición del viejo Israel ya sedentario y de los pueblos y comunidades de fe del Oriente antiguo, en la forma de una figura nueva, a partir de la muerte de un gran hijo de Israel y de la subsiguiente fe en su resurrección'. Ni tratándose de Heidegger, ni tratándose de Buber tengo paciencia con estas apoteosis de lo juvenil. No veo por qué los inicios han de ser mejores que lo que viene después. El que ha pasado debidamente por Riegl y Benjamin sabe que lo tardío tiene sus propias leyes. Desde luego, la apocalíptica es posterior a la profecía: la presupone, y presupone el canon, y presupone interpretación; pero no entiendo cómo por eso haya de ser menos importante, decadente. Buber escribió un ensayo sobre *Profecía y apocalipsis* que lleva hasta lo absurdo semejante esquema. Ya ven a ustedes a qué viene eso a parar: Buber quiere tener a Jesús, por supuesto, del lado primero y positivo (lo cual es muy difícil, porque fue más un apocalíptico que un profeta), y Pablo queda en el otro lado. Ahora bien, ¿de dónde procede esta decadencia, esta 'fe en', este segundo modo de fe? 'No necesita discusión alguna el hecho de que es de origen griego el principio de la fe como reconocimiento y aceptación, en el sentido de tener algo por verdadero de ahora en adelante'. ¡Señoras y señores, justamente esto merece discutirse! A Buber se le escapa la gracia de todo el asunto, a saber, que la 'fe en' no es en modo alguno sólo griega, *sino que constituye el centro de una lógica mesiánica*[1791].

No seré yo quien ponga en tela de juicio el conocimiento de Taubes sobre Heidegger, el cual es innegable que conocía muy bien desde muy temprana edad. Pero no parece aquí entender muy bien su obsesión con lo "originario" si simplemente piensa que es "mejor" que lo "tardío". La obsesión con la "fuente" no tiene que ver con una "apoteosis de la juventud" frente a la "decadencia", sino con la reflexión eminentemente griega de que solo en la "semilla" se puede encontrar *el criterio y el valor* de lo que luego será la "planta", pues, como citamos de Hölderlin nada más empezar el capítulo sobre la Antigüedad: "muchos tienen miedo de ir a la fuente; cierto es que la riqueza empieza en el mar"[1792]. En este sentido sigue siendo interesante (*y salvable*) la oposición de Buber entre "dos modos de fe", la *emuná* (judía) y la *pistis* (cristiana), la "fe *de*" y la fe *en*". Es consecuente con la tesis de Hegel de que al principio había una *Sittlichkeit* "maciza" en Grecia, que luego se "derrumbó" en Roma –si a esto le añadimos nuestra tesis en III.14.g de que, en realidad, esa "eticidad" compartida estaba *llena de agujeros desde el inicio*. Pero sigue siendo cierto, en las propias palabras de Buber en *Dos modos de fe*, que hay una modificación importante de este *vacío*: "por naturaleza, la *emuná* judía tiene su origen en la historia de un pueblo, mientras que la *pistis* cristiana lo tiene en la historia del individuo"[1793]. Este "desgarro", este *paso* de la "confianza" (*faith*) a la "creencia" (*belief*) –para decirlo en inglés–, presupone el fenómeno de la "conversión" (como cuando San Pablo se cayó del caballo camino a Damasco), es decir, una *adhesión* deliberada e individual "*en* algo". Es aquí donde ya encontramos el "vaciamiento" (*kenosis*) de Cristo que entrará por la puerta grande en Filipenses 2:5-8. Para entendernos, la *kenosis* de Cristo será como *la*

[1791] Taubes, *La teología política de Pablo*, pp. 20-1.
[1792] Hölderlin, "Recuerdo", *Cánticos*, p. 227.
[1793] Buber, *Deux types de foi*, XVII, p. 163.

"metodología", los "pasos", el "modelo", la "estructura", la forma o la manera (hallados por San Pablo) *de ejecutar la "conversión" al cristianismo* –"individual", "deliberada" y todas las demás características que Buber atribuye a la *pistis* ("fe *en*"). *Para "convertirse"* (al cristianismo) *hay que "vaciarse"*. Para tener "fe *en*" Cristo, hay que hacer *lo mismo* que hizo Jesús: *"vaciarse"*. Hecha esta pequeña digresión, a partir del libro de Buber, para ir a la "fuente" de lo que vendrá después, volvamos al "río" de Taubes. Taubes lee el primer párrafo de la *Carta a los Romanos* y nota algo en lo que no se había fijado nunca nadie con tanta fruición:

> Pablo, *esclavo* de Jesucristo, *llamado* a ser apóstol, *escogido* para el Evangelio de Dios, que de antemano había el *prometido* por medio de sus profetas en las Escrituras santas acerca de su Hijo, el que nació de la *estirpe* de David según la carne, el que fue *constituido* Hijo de Dios con *ostentación de poder* según el Espíritu de santidad desde su resurrección de entre los muertos, Jesucristo, *Señor* nuestro; por quien recibimos la gracia y el apostolado para *obediencia* de la fe entre las gentes en el nombre de él, entre las cuales os contáis también vosotros, *llamados* de Jesucristo; a todos los que están en Roma, amados de Dios, *llamados* a ser santos: gracia a vosotros y paz de parte de Dios, *Padre* nuestro, y del *señor* Jesucristo (Rom 1: 1-7; las cursivas son mías).

Más tarde veremos a Agamben escribir un libro de 150 páginas tan solo analizando el primer versículo, palabra por palabra, como "recapitulación" (*mesiánica*) de toda la *Carta a los Romanos*. Sin embargo, las puertas de esta nueva interpretación (*política*) de la *Carta a los Romanos* las abrió Taubes. ¿Cuántos litros de tinta se han gastado, desde hace milenios, en comentar esta epístola? ¿Cuántas toneladas de comentarios existen sobre esta breve carta? Y sin embargo (*casi*) nadie se había fijado aun en lo que Taubes ahora subrayará (y que he puesto en cursiva en el texto). *Solo podemos ver de qué está compuesto un martillo una vez se rompe* y, así, solo después de la "muerte de Dios", podemos volver a ver lo que ha estado siempre delante de nuestros ojos bajo una nueva luz. De nuevo, en esta tesis, nos topamos con una lógica –más que de "lectura"– de la *re-lectura*. Al *volver a leer*, por tanto, la *Carta a los Romanos* algo "nuevo" salta a la vista. Fijémonos tan solo, para empezar, en los términos que he puesto en cursiva en el texto: "esclavo", "obediencia", "ostentación de poder", "estirpe", "señor"… No son precisamente los términos que uno esperaría de un sermón religioso, ¿no? La apertura "política" de la *Carta a los Romanos* no tiene parangón, en este sentido, dentro del conjunto de las *Epístolas*, y resulta particularmente acuciante si uno la compara con la más "espiritual" de la *Carta a los Corintios*. De esta manera, Taubes subraya la "genealogía de Jesucristo en la perspectiva terrenal" en el primer párrafo de la *Carta a los Romanos* –"*que nació de la estirpe de David según la carne*" (Rom 1:3)– y concluye: "se trata de un acto de entronización. Luego se subraya conscientemente aquellos atributos que son los del emperador,

los de la realeza y la soberanía"[1794]. La tesis de Taubes no se hace esperar: "mi tesis es que la *Carta a los Romanos* es una teología política, una declaración política de guerra contra los césares"[1795].

Este es el segundo "oculto secreto" que Taubes poseía en su *arcano*. Ahora ya sabemos, por tanto, al menos dos cosas: primera, San Pablo no tiene que ser leído como un cristiano – estrictamente hablando, en la época *no existían*: "*Christós*", como no nos cansaremos de repetir, literalmente, significa el "Mesías"– sino como un *(mesiánico) judío*; y segunda, la *Carta a los Romanos* no es tanto un texto "espiritual" o "religioso" (*que también*), sino una "declaración de guerra *política*" al poder (valga la redundancia) *de Roma*. Nos faltan aun tres hallazgos más. ¿Fue Taubes realmente el primero en darse cuenta de este aspecto *teológico-político* presente en la *Carta a los Romanos*? Bueno, en realidad, nadie es nunca "el primero", ni somos tan "originales" o "nuevos" como nos gustaría ser. Taubes intenta esconder bajo un montón de críticas espurias que es, en el fondo, mucho más dependiente de lo que le gustaría reconocer del libro de Bauer, *Cristo y los césares*[1796]. El "universalismo" que luego le verá Badiou aquí aun no está ni se le espera: se trata más bien de un *pan-Israelismo anti-César*. Pero, ¿quién es, de hecho, Pablo? Las dos cosas más importantes que hay que saber sobre el lugar de nacimiento de Saulo, como señala Badiou, es que fue un judío (fariseo) *a la vez* que un ciudadano romano. "Fariseo" significa, como señala Agamben a partir de su análisis de la séptima palabra del primer versículo de la *Carta a los Romanos*, "separado" (ἀφωρισμένος), o *segregatus*, que es cómo lo traducirá San Jerónimo en su Vulgata, que remite al "muro de la separación" que se puede hallar en la Torah (Ef 2:14-5)[1797]. La identidad de Saulo era, por tanto, como la de tantos dentro del Imperio por aquel entonces, una *contradicción andante, un campo de batalla*:

> Nous pourrions commencer dans le style benoît des biographies usuelles. Paul (en réalité Saül, nom du premier roi d'Israël) naît à Tarse entre I et V (impossible, scientifiquement, d'être plus précis). Il est donc de la même génération que Jésus, lequel comme chacun sait, mais c'est une circularité intéressante, est né en fondant du même coup sa date de naissance, laquelle instituait l'an I de 'notre' ère (la sienne, plutôt). Le père de Paul est un artisan-commerçant, fabriquant de tentes. Il est citoyen romain et donc Paul l'est également. Comment ce père a-t-il obtenu la citoyenneté ? Le plus simple est d'imaginer, sans aucune preuve, qu'il l'a achetée. Il n'est pas au-dessus des moyens d'un commerçant aisé de corrompre un fonctionnaire romain. Paul est un Juif de la tendance pharisienne. Il participe avec ardeur à la persécution des chrétiens, qui sont considérés par les Juifs orthodoxes comme des hérétiques, et, à ce titre, sont légalement poursuivis devant les tribunaux, mais aussi battus, lapidés, pourchassés, tout cela selon la variation, interne aux communautés juives, des rapports de force entre tendances[1798]

[1794] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 28.
[1795] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 31.
[1796] Bauer, *Christus und die Casaren*.
[1797] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 51.
[1798] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 17.

¿Por qué entonces San Pablo se plantó, hasta en dos ocasiones, en medio de Roma, sabiendo perfectamente que sería rápidamente encarcelado y ejecutado por el Imperio? (Como al final fue el caso, aunque decapitado, y no crucificado boca abajo, como San Pedro: un "privilegio" solo otorgado a los que eran "ciudadanos" del Imperio romano). Y no era para menos, pues Nerón sabía perfectamente que Pablo, siempre agitador y revolucionario, significaba *trouble*. ¿A dónde va Pablo, nada más llegar a Roma? –se pregunta Taubes. A la sinagoga, *obviamente*, a convertir a los *sebómenoi*, una comunidad mestiza de paganos y judíos. Y, ¿cómo pretende hacerlo, con esa brillante cabeza *política* que tiene? ¿Cuál será su estrategia? Mediante una "colecta de dinero", que Pablo exhorta a que acepten. Cosa que no hacen, *obviamente*, porque son plenamente conscientes de que se trata de un *regalo envenenado*: no es filantropía, es legitimación (*política*): "se trata, pues de una carga política que es puro material explosivo"[1799]. El propósito oculto de la colecta es resignificar la "comunidad solidaria de Israel", tal y como exclama Taubes: "¡no se trata de parentesco de la sangre sino de parentesco de la promesa! Todo depende de esto: la filiación, las promesas, la gloria, la ley, el templo, la *haggadá*, las promesas y el mesías, que se ha mostrado en Jesucristo. ¿Qué está en juego? Para Pablo, están en juego el fundamento y la legitimación de un *nuevo pueblo de Dios*"[1800]. Aquí ya encontramos el tercer "secreto oculto" (y más importante) que Taubes poseía en su *arcano*: *Pablo quiere fundar un nuevo pueblo; y es y será, de hecho, el fundador de este nuevo pueblo que será el "cristianismo"*. Tal y como lo resume perfectamente Rosàs: "la tesis principal de Taubes es que la finalidad de este texto, aparentemente teológica, es profundamente política: la misión de San Pablo es fundar un nuevo pueblo"[1801].

En este preciso instante, tentados estamos de generar un nuevo desplazamiento, tan mínimo como radical. Pedimos generosidad hermenéutica al lector, en este momento, pues puede (*legítimamente*) llevarse las manos a la cabeza ante lo que podría parecer, a primera vista, un tajante anacronismo, una apropiación política o, en el peor de los casos, una simple "moda" académica. Sin embargo, nos vemos obligados a tener que hacer esta pregunta: ¿fue acaso San Pablo *(el primer) populista*? Entendemos la suspicacia que pueda causar esta pregunta en el lector pues, desde hace mucho, la filosofía, en la Modernidad, se ha convertido en una serie de *"modas" académicas* donde parecería que, *para estar al día*, hay que aplicar anacrónicamente la última y flamante teoría a una cuestión universal y milenaria que poco o nada tiene que ver con ella. En la última década, ya hemos pasado por unas cuantas: el "retorno a Marx" durante el *crash* económico de 2008, el tándem lacaniano Zizek-Badiou que duró muchos años después (2009-2011), el populismo de Laclau durante el "ciclo de protestas" (2011-2015), el auge del republicanismo como reacción a sus faltas

[1799] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 39.
[1800] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 42.
[1801] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 71.

(2016-2019), la biopolítica durante la pandemia (2020-2023) y, ahora parece que se ha cerrado el círculo, ya que hemos vuelto a un nuevo "retorno a Marx" (2023-¿?). Sin embargo, nada más lejos del propósito de nuestra pregunta que aplicar acríticamente el esquema laclausiano para volver a poner "de moda" el populismo. De hecho, el fin de una "moda" resulta una *liberación* para quien cree fervientemente en una filosofía, pues permite a uno *repropiarse* de lo que es *auténtico* en ella. Nada más lejos de la "moda" *inauténtica* que la "reapropiación" auténtica. No traemos a colación el "populismo" de Laclau aquí, por tanto, porque estemos siguiendo una *"moda" actual y reciente*, sino porque creemos que casa con el tema en cuestión *por razones profundas*. Como veremos, si el capítulo III sobre la Antigüedad nos ayudó a clarificar el "vacío como *lugar* de la democracia" en Lefort; la "lógica de la equivalencia" de Laclau nos ayudará a iluminar la *lógica* del "vaciamiento" (*kenosis*) en todo este capítulo IV sobre la "mística medieval cristiana". En efecto, visto de manera *extremadamente secular y posestructuralista*, la particular operación *política* que efectuó Pablo fue elevar la "resurrección del Cristo crucificado" a un "significante vacío" que *arrasó con todas las diferencias* entre judíos y gentiles, griegos y bárbaros, señores y siervos, hombres y mujeres, *fundando un nuevo pueblo ("universal")*. Taubes carece de este lenguaje porque murió tan solo dos años después de la publicación de *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), por parte de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y dieciocho antes de *La razón populista* (2005), pero creemos que ponerlo bajo este nuevo marco haría avanzar aun más su hipótesis en unos términos que serían consecuentes con su hallazgo –o, al menos, que debería tener en consideración. Laclau descubrió la *forma* de aquello que Taubes descubrió el *contenido*. Si Taubes encontró que la *Carta a los Romanos* es a) un documento *político* y b) la fundación de un nuevo *pueblo*, podemos decir que Laclau completó este hallazgo encontrando c) el *modo* en que populismo se efectuó: la "lógica de la equivalencia". No por casualidad, entonces, como veremos hasta la saciedad, uno de los primeros predecesores del "significante vacío" de Laclau será el "vaciamiento" (*kenosis*) de San Pablo.

Nos detendremos, ahora, en la segunda parte de nuestra pregunta: ¿fue San Pablo *"el primer"* populista? Como ya hemos insinuado antes, nadie es nunca "el primero", ni somos tan "originales" o "nuevos" como nos gustaría ser. Y esto es tan válido para Taubes, respecto de Bruno Bauer, como de San Pablo, respecto, en este caso, *de Moisés*. En efecto, nos interesa esta segunda parte de nuestra pregunta porque revela el cuarto "secreto oculto" que Taubes poseía en su *arcano*, que no es otra que *San Pablo no debe leerse en comparación con Jesús* (como a veces erróneamente suele hacerse), *sino en comparación Moisés*. Taubes es aquí consecuente con su primera tesis de que San Pablo tiene que ser arrancado (hacia adelante) del "cristianismo" que vendrá después, para volver a ponerlo (hacia atrás) en el suelo hebreo que lo vio nacer. La tesis de Taubes, en este sentido, no podría ser

más clara: "mi tesis es que Pablo se entiende a sí mismo como el que supera a Moisés"[1802]. Sería una exageración, por tanto, decir que Pablo se compara con Cristo "porque él siempre es *doulos*, siempre está sirviendo. No, eso no; pero sí que se mide con Moisés. Él quiere hacer lo mismo que éste hizo: fundar un pueblo"[1803].

Para justificar esto, emprende ahora Taubes un camino tortuoso y sorprendente. Hace entonces Taubes una larga digresión sobre el *Yom Kippur*, el "Día de la Reconciliación". Esto no sucede porque sí, sino porque Taubes cree fervientemente que: "yo tendería a desarrollar la teología partiendo de la liturgia. Quizá es un pensamiento católico. Creo que lo que digo se siente mejor en el catolicismo que en el protestantismo"[1804]. Bueno, es verdad que es un pensamiento sobre todo católico, pero también judío, que uno puede encontrar eminentemente en *La Estrella de la redención* de Rosenzweig: la idea de interpretar a la comunidad a través de su liturgia[1805]. *In concreto*, se fija Taubes en el Talmud Bab. Berajot 32A sobre la "elección" y el "rechazo" del pueblo judío por parte de Dios. *Vayejal* es la plegaria que se ora para liberar a Dios del "juramento de aniquilación" y *Venislaj* es cuando toda la comunidad es efectivamente "perdonada". Como señala Taubes, de nuevo, *sacando fuerzas de flaqueza*, "el problema sigue siendo que la palabra de Dios puede fracasar; que sus promesas pueden caer *en el vacío*, por decirlo así"[1806]. Esto no es solo un asunto teológico, sino que fue luego secularizado por Hegel en el "Espíritu" (*Geist*) o, aquí mejor, nuestro querido amigo el "aliento" (*pneuma*), como ya encontramos en III.3.a a propósito de Anaxímenes: "el espíritu es cosa ridícula, que mete la pata"[1807]. ¿Por qué Taubes se pone aquí a relatar este tipo de cosas, que parecería que tienen poco o nada que ver con San Pablo? Se trata de una estrategia muy inteligente por parte de Taubes de ponernos en el mismo *estado de ánimo* en el que debía hallarse San Pablo. Como ya insinuamos desde el principio de este apartado, Taubes nos sirve sobre todo porque es capaz de ponernos en el *estado de ánimo correcto* para tratar este orden de cosas. No nos cansaremos de repetir que San Pablo no era un "cristiano" –estrictamente hablando, en la época *no existían*: "*Christós*", literalmente, significa el "Mesías"– sino que simplemente era un *(mesiánico) judío*. Un judío fariseo que, como Moisés en su momento, nota como la tierra tiembla debajo de sus pies porque su pueblo ha pecado (¡y nada menos que una muerte de Cruz!). La única diferencia es que Moisés rechaza, y por dos veces, que con él empiece un nuevo pueblo y se extinga Israel, y Pablo, por el otro lado, lo acepta:

[1802] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 54.
[1803] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 54.
[1804] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 53.
[1805] Rosenzweig, *La estrella de la redención*.
[1806] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 62.
[1807] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 56.

> ¿Qué relación hay, entonces, entre lo que les he explicado acerca del Yom Kippur y el problema de Pablo, según lo formula el capítulo 9 de la *Carta a los Romanos*? La cuestión está (y tal es el sentido de que haya confrontado la exégesis del Nuevo Testamento y los usos litúrgicos judíos) en que Pablo se hallaba ante el mismo problema que Moisés. El pueblo ha pecado. Ha rechazado al mesías que ha venido a él. La misma vocación de Pablo, como leemos en la *Carta a los Gálatas*, procede de ahí. Él mismo perseguía a la comunidad hasta que la visión luminosa lo derribó y oyó la pregunta: ¿Por qué me persigues? Fue esto lo que causó su transformación: se trata del mesías que ha sido condenado según la ley. *Tant pis* para la ley. He procurado mostrarles algo de la pluralidad e interpenetración de los estratos de lo que es la 'ley'. La misión de Pablo no es la de un apóstol enviado a los paganos, sino la de un apóstol que se dirige de los judíos a los paganos. La dialéctica interna que tiene tal cosa pueden leerla ustedes mismos en *Romanos* 9: ganar a los paganos para que Israel se llene de celos. Introduce el concepto de resto y habla de *pas* (todo) Israel. (Tendremos que volver a hablar de Rosenzweig, que desarrolló una visión de las dos vías opuesta a la de Pablo.) Cuanto he dicho me parece preciso para lograr entender lo que Pablo quiere decir cuando se refiere a que querría ser anatematizado por Cristo. No son adornos retóricos, sino la conmoción de que el pueblo de Dios ya no es el pueblo de Dios[1808]

Por esta razón Pablo tiene que volver a suscitar los celos de Israel. Este es el cuarto (*y aparentemente último*) "secreto oculto" que Taubes poseía en su *arcano*. Recapitulemos (*mesiánicamente*) los cuatro hallazgos descubiertos hasta ahora: primero, San Pablo no tiene que ser leído como un "cristiano", sino como un *(mesiánico) judío*; segundo, la *Carta a los Romanos* no es tanto un texto "teológico" (*que también*), como una "declaración de guerra *política*" al Imperio Romano; cuarto, San Pablo no debe leerse en comparación con Jesús, sino con Moisés; cuarto, Pablo es el fundador de un nuevo pueblo ("universal"), el "cristiano", a partir del "significante vacío" de "Cristo crucificado". ¡Menuda resignificación! ¡No está nada mal para tratarse seguramente de uno de los textos milenarios más comentados de la historia de Occidente! Y si simplemente estuviéramos haciendo una reseña de *La teología política de Pablo*, bien podríamos detenernos aquí. Sin embargo, aun hay algo más… Hay, de hecho, un quinto "secreto" que Taubes poseía en su *arcano*, que no ha sido debidamente notado por la bibliografía existente, aunque Taubes no podría hacerlo más evidente: "mi tesis es que este concepto de nihilismo que aquí desarrolla Benjamin es también el hilo de Ariadna del *hos me*, del como si no, de las *Cartas a los Corintios* y *a los Romanos*. (…) Nietzsche lo entendió: entendió que detrás de todo esto trabaja un profundo nihilismo como política mundial, para la destrucción del imperio romano"[1809]. Taubes está haciendo aquí referencia a la última frase del "Fragmento teológico-político" de Benjamin: "afanarse en pos de esta [la felicidad mesiánica], incluso en aquellos grados del hombre que son naturaleza, es la tarea de la política mundial cuyo método ha de llamarse *nihilismo*"[1810]. El quinto hallazgo es que, por tanto, *La teología política de Pablo*

[1808] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 52.
[1809] Taubes, *La teología política de Pablo*, pp. 87-8.
[1810] Benjamin, "Fragmento teológico-político", *La dialéctica en suspenso*, p. 166.

no es cualquier "teología política", sino una específicamente *nihilista*, y con este descubrimiento nos reenganchamos con nuestro tema, y retomamos el hilo del "Dios no-ser" de Basílides. Esta tesis, además, queda certificada también por Hartwich y Assman, los editores de *La teología política de Pablo*, que escriben en su epílogo: "pone Taubes en relación el concepto 'nihilista' del orden de lo profano que se encuentra en ese texto, con la teología política *negativa* de Pablo. El paralelo más cercano a la concepción de Benjamin del 'nihilismo como política universal' se halla, según Taubes, en Pablo y su relación con el mundo 'como si no' (*hos me*)"[1811]. No se trata, por tanto, tan solo de una *Teología política de Pablo*, como reza el título del libro de Taubes, sino de una "teología política" *negativa*, como añaden acertadamente Hartwich y Assman. No se trata, por tanto, de cualquier tipo de "mesianismo" como los anteriores que había habido. La radical novedad yace en una "una visión nihilista de lo mesiánico: lo mesiánico requiere de la destrucción de este mundo"[1812]. La potencia explosiva de este hallazgo no se hace esperar, y se puede poner en relación tanto con Benjamin como con Schmitt (cerrando así, por tanto, el círculo con el que empezábamos este apartado): el "nihilismo" es el destino de Occidente –como veremos luego con Vattimo–, y en "la era de las neutralizaciones y despolitizaciones" trabaja una "teología política" *negativa* descubierta por primera vez en la *Carta a los Romanos* de San Pablo.

> Si es que entiendo algo de lo que aquí construye Walter Benjamin, respecto de las tesis de Carl Schmitt, como visión mística de la historia, ello es que lo que externamente se realiza como proceso de secularización, desacralización y desdivinización de la vida pública, lo que se entiende como un proceso de graduales neutralizaciones hasta llegar a la 'libertad respecto de todo valor' de la ciencia como índice de la forma técnico-industrial de la vida, tiene también una cara interna, que da testimonio de la libertad de los hijos de Dios, en el sentido paulino, y que es, por tanto, expresión de una reforma que se está cumpliendo[1813]

b) "Como si no" (*hos me*): la (*me*)ontología de Critchley en la *Epístola a los Corintios*

Nos acabamos de topar con una expresión, "*hos me*", que aún no sabemos qué significa, pero que será de suma importancia para nuestra tesis sobre el "vacío". ὡς μὴ literalmente significa, en griego koiné, "como si no" (*als ob nicht*, en el alemán de Kant y Heidegger) y remite a un influentísimo pasaje de la primera *Epístola a los Corintios*. Con el descubrimiento del "nihilismo" –como quinto hallazgo de Taubes– hemos llegado a *terra firma*, pero ahora nos toca hacer tres desplazamientos, tan mínimos como radicales. El primero será pasar, como decimos, de analizar la *Epístola a los Romanos* a la primera *Epístola a los Corintios* –siguiendo la metodología que nos dimos

[1811] Hartwich y Assman, "Epílogo". En: Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 144.
[1812] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 74.
[1813] Taubes, "Carl Schmitt. Apocalíptico de la contrarrevolución", *La teología política de Pablo*, p. 173.

al principio de tratar, en cada apartado, una carta distinta. La importancia decisiva de la primera *Epístola a los Corintios* nos la señala Nietzsche pues, tal y como confesó Taubes, también "Nietzsche fue mi mejor maestro en Pablo"[1814]. Dice Nietzsche: "voy a recordar una vez más la inapreciable frase de Pablo, 'Lo que es *débil* ante el mundo, lo que es *necio* ante el mundo, lo *innoble* y despreciado ante el mundo lo ha elegido Dios' (1 Cor 1:27): *ésa* fue la fórmula *in hoc signo* [bajo esta insignia] venció la *decadence*"[1815]. No obstante, la verdadera insignia, a nivel *(me)ontológico* más profundo, se encuentra, de hecho, en la continuación final de este último versículo (que Nietzsche *no cita*, o más bien *esconde*, pues esto le obligaría a pensar a fondo el *nihilismo*): "y lo tenido en nada (ἐξουθενημένα) se escogió (ἐξελέξατο) Dios, lo que no es (μὴ ὄντα, *quae non sunt*), para anular (καταργήσῃ, *destrueret*) lo que es (ὄντα)" (1 Cor 1:28)[1816]. Por esta razón, el segundo paso que tendremos que acometer es el tránsito de la *teología negativa* de San Pablo hasta la construcción de una verdadera *meontología*. Por último, aquí ya no nos servirá tanto Taubes, como el giro innovador que propondrá Critchley, quien, bien entrado su libro sobre *La fe de los que no tienen fe*, añadirá una sección justamente titulada "Como si no: la *meontología* de Pablo". El pasaje del "*hos me*" en cuestión es el siguiente:

> Esto, pues, digo, hermanos: el tiempo es limitado (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν; *tempus breviatum est*) [en realidad, mejor "contraído", como traduce Agamben, o incluso "breve", como lo hace San Jerónimo, que revela el sentido de "urgencia" del mesianismo judío, en vez del más neutral "limitado" de Bover y O'Callaghan, en el sentido de "finito"[1817]]. Por lo demás, que aun los que tienen mujeres se hayan como si no (ὡς μὴ, *tamquam non*) las tuviesen; y los que lloran, como si no (ὡς μὴ, *tamquam non*) llorasen; y los que se gozan como si no (ὡς μὴ, *tamquam non*) se gozasen; y los que compran, como si no (ὡς μὴ, *tamquam non*) poseyesen; y los que usan del mundo, como quien no (ὡς μὴ, *tamquam non*) abusa. Porque pasa la configuración de este mundo (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; *praecterit enim figura huius mundi*) (1 Cor 7:29-31).

[1814] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 95.
[1815] Nietzsche, *El Anticristo*, §51, p. 113.
[1816] No es, por tanto, correcta la interpretación de Badiou, quien le quita importancia al aspecto *meontológico* de esta frase, para dársela al *universalismo (anti-nacionalista)*, en la crítica de Nietzsche. Como veremos, uno y otro están profundamente imbricados, hasta el punto que el primero es el *fundamento (me)ontológico* del segundo: "ce que Nietzsche, restant sur ce point un 'mythologue' allemand (au sens que Lacoue-Labarthe donne à cette expression), ne pardonne pas à Paul, ce n'est pas tant d'avoir voulu le Néant, c'est de nous avoir débarrassés de ces 'Dieux nationaux' sinistres, et d'avoir fait théorie d'un sujet qui, universellement, comme le dit très bien Nietzsche –mais avec dégoût– est 'un rebelle contre tout ce qui est privilégié'" (Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 66).
[1817] Por esto el populismo, que, como veremos más tarde, es la *forma política por antonomasia* en la que aun sobrevive el *mesianismo paulino* incluso hoy en día, siente una especial predilección por fórmulas discursivas como "el tiempo es ahora". Véase, por ejemplo, el título del siguiente libro, que replica el lema de la revolución del MAS en Bolivia: Errejón y Serrano (coords.), *¡Ahora es cuándo, carajo!* El mesianismo, antes, al igual que el populismo, ahora, no son tanto unas *teologías políticas* de la "espera" como de la "premura". Más tarde veremos a Agamben reformular esta "brevedad" como *resto*: "del tiempo breve, de esa radical abreviación del tiempo que es el tiempo restante. La contracción del tiempo, el remanente (1 Cor 7:29: 'el tiempo es breve [lit. 'contraído/abreviado'], el resto) es la situación mesiánica por excelencia, el único tiempo real" (Agamben, *El tiempo que resta*, p. 17).

Este es uno de los pasajes más citados, importantes, influyentes, conmovedores y memorables de todas las *Epístolas* de San Pablo, por no decir del *Nuevo Testamento* entero. A veces uno se encuentra canturreando estos versículos, de tan pegadizos que son, como si tuvieran una musicalidad particular… ¿De dónde extrae el pasaje del "*hos me*" toda su fuerza? Agamben nos da la clave –pues, como ya hemos insinuado alguna vez, todos somos estúpidos e ignorantes en comparación con Agamben… En su espectacular libro, *El tiempo que resta*, del que uno aprende un montón de cosas, Agamben no solo entiende perfectamente el *contenido* del griego koiné, sino que también es capaz de apreciar su *estructura formal*. Esto le revela que, aquello que hace tan tremendamente poderoso el pasaje del "*hos me*"… es que, en realidad, ¡se trata de *un poema!*

Kai oi klaíontes	Los que lloran
hos me klaíontes,	como si no lloraran
kai oi chaírontes	y los que se alegran
hos me chaíorontes,	como si no se alegraran
kai oi agorázontes,	y los que compran
hos me katéchontes,	como si no compraran
kai oi chrómenoi tos kosmon	y los que utilizan el mundo
hos me katachómenoi	como si no lo utilizaran (1 Cor 7:29-30)[1818]

Se pueden encontrar expresiones prosádicas parecidas en 1 Cor 15:42-4 y 2 Tim 4:7-8 y, a partir del análisis de algunas sextinas como "modelos en miniatura del tiempo mesiánico", Agamben se ve capacitado para elevar su tesis hasta su máxima expresión, y aseverar que: "la rima nace en la poesía cristiana como transcodificación métrico-lingüística del tiempo mesiánico, estructurado según el juego paulino de las relaciones tipológicas y de la recapitulación". Aun más, el "legado mesiánico que Pablo deja en herencia a la poesía europea" es que "la historia y el destino de la rima coinciden en la poesía con la historia y el destino del anuncio mesiánico"[1819]. Esto le permite explicar, de rebote, por qué la rima se descompone coincidiendo con el "ocaso de los dioses" en Hölderlin, tal y como ya insinuamos en III.14.g: la *ateología* se convierte inmediatamente en *aprosodia*. Pero, a pesar de cuán interesante pueda resultar que el *mesianismo judío* y, en particular, el de San Pablo, se encuentre en el origen de la poesía europea, y que la rima poética inevitablemente tenga un rol en el pasaje del "*hos me*", no debemos perdernos en su *estructura formal*, y volver a escudriñar su *contenido*.

Así pues, la base fundamental del pasaje del "*hos me*", en términos de contenido, sucede un poco antes en la primera *Epístola a los Corintios*, y es cuando San Pablo ordena a todas las Iglesias que "solo según que a cada uno repartió el Señor, así proceda" (1 Cor 7:17). El término en griego

[1818] Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 88-9.
[1819] Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 88-9.

es κἐκληκεν ("llamado"), traducido al latín por San Jerónimo *vocavit* ("vocación"), y podría entenderse mejor bajo la encomendación de que "cada uno permanezca en la llamada en la que ha sido llamado por Dios". Sin embargo, cuando Lutero traduzca "llamada" o "vocación" –con claras connotaciones mesiánicas– por *Beruf* ("profesión") se desplomará como de un plumazo todo el mundo cristiano, y la Modernidad capitalista emergerá en su lugar. *Traduttore, traditore*… y es impresionante cuánto puede cambiar el mundo una sola traducción tan sesgada de un texto fundamental. Recordemos, con Badiou, "Luther ait affirmé que les épîtres de Paul contenaient, et elles seules, le sens de la Révélation, et n'ait pas caché son peu d'estime pour les évangiles synoptiques, singulièrement celui de Luc"[1820]. En este sentido, es bien conocida la tesis de Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde se intenta recordar que el discurso de San Pablo no tenía, en realidad, ninguna valoración calvinista de la "profesión" (*Beruf*), sino tan solo una "indiferencia escatológica" frente a la llegada del Mesías: "como todo espera la venida del Señor, cada uno debe permanecer en el estamento y en la actividad profana en los que le haya encontrado la 'llamada' del Señor y seguir trabajando como hasta entonces"[1821]. ¿Qué quiere decir, aquí, "*indiferencia* escatológica"? El sentido último de esta "vocación" no puede dejarlo San Pablo más claro un poco después de su mandamiento de que "cada uno permanezca en la llamada en la que ha sido llamado por Dios", y es una *nulificación* en el sentido de Agamben: "la circuncisión nada (οὐδέν, *nihil*) es, y la incircuncisión nada (οὐδέν, *nihil*) es, sino la guarda de los preceptos de Dios" (1 Cor 7:19). ¿Qué dice la "llamada" (κλῆσις) *cuando llama*? ¿Qué dice la "voz" (*vox*) de la "vocación" (*vocatio*)? "Nada" (οὐδέν, *nihil*). Por esto puede decir Agamben que la "llamada" es una "nulificación", no tiene "*ningún* contenido específico" y todo "queda ahora *anulado*" por la vocación: "*Hos me*, 'como si no': esta es la fórmula de la vida mesiánica y el sentido último de la *klesis*. La vocación llama a nada y hacia ningún lugar"[1822]. En algún sentido, ahora ya no hay ni judíos ni gentiles, ni esclavos ni señores, ni hombres ni mujeres: "la *klesis* mesiánica significa el vaciamiento, la nulificación, en la forma del 'como si no', de todas las divisiones jurídico-fácticas"[1823]. Detrás de todas estas reflexiones por parte del estudiante del seminario de Le Thor está, obviamente, su maestro: Heidegger.

> El *hos me* se ha tratado de traducir por 'como si', pero no funciona. 'Como si' expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este ὡς significa positivamente un nuevo sentido que se añade. El μὴ concierne al complejo

[1820] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 35.
[1821] Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 97.
[1822] Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 32-3.
[1823] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 39: "aunque es verdad que las *kleseis* fácticas permanecen como tales ('que cada uno permanezca'), éstas son nulificadas y vaciadas de su sentido ('La circuncisión es nada y el prepucio es nada')" (ibid. p. 40).

> ejecutivo de la vida cristiana. Todas estas referencias sufren cada vez en su ejercicio una retardación de modo que brotan del origen del complejo cristiano de la vida. La vida cristiana no es rectilínea, sino quebrada: todas las referencias al mundo circundante tienen que pasar a través del complejo ejecutivo del haber llegado a ser, de tal modo que aquél está conjuntamente, pero las referencias mismas y aquello a lo que llevan quedan absolutamente intactos. Quien lo pueda comprender que lo comprenda. *El estar apartado de la vida cristiana suena negativo*[1824].

Las cursivas en la frase final de este pasaje son nuestras. En efecto, *el estar apartado de la vida cristiana suena negativo*: "vaciamiento", "nulificación"… ¡Cuán cerca estamos ahora de nuestro tema, de la mano de la primera *Epístola a los Corintios* de San Pablo! Curiosamente, aunque no por casualidad, dicha "nulificación" no tiene "solo un sentido negativo", como señala Agamben, pues tiene que permitir hacer un "libre uso" (χρῆσις) de las cosas[1825], que es la forma paulina de traducir nuestra tesis de que *el "vacío" es aquello que permite la "creación" y la "libertad"*. De aquí, a la reivindicación franciscana del *usus* frente al *dominium*, hay tan solo un paso, como veremos más tarde en IV.5.e a propósito de la *altissima paupertas*[1826]. También se podría remitir a las "personalidades como si" de Deutsch que descubriremos en el capítulo sobre psicoanálisis ya bien entrada la Edad Contemporánea, y que no por casualidad Recalcati engloba dentro de lo que él denomina una *Clínica del vacío*. Como dice Agamben, estas personalidades *borderline*, a caballo entre la psicosis y la neurosis: "viven *como si* fueran normales –*como si* no tuvieran problema alguno– y justamente esto constituye el origen de su particular sensación de *vacío*"[1827]. En efecto, esta relación no puede sorprendernos, pues ya podemos empezar a insinuar que el *"como si no" es una forma de "vaciamiento"*. Sin embargo, de todas las analogías que se podrían hacer, desde la pobreza hasta el psicoanálisis, la más importante de todas es la que asemeja el "como si" a la lógica subyacente de la Modernidad. En efecto, en *La filosofía del como si* (también denominada "ficcionalismo"), Vaihinger rastreó la preponderancia de la expresión *als ob* en Kant[1828]. No en vano la Modernidad está caracterizada por la *fictio legis* de comportarse "como si" (Dios existiera, las cosas importaran, etc.). Es decir, la lógica del *nihilismo*. La quinta tesis que reseñamos antes de Taubes, por tanto –"detrás de la edad contemporánea trabaja un profundo *nihilismo* como política mundial"–, ahora

---

[1824] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 149.
[1825] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 35.
[1826] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 36.
[1827] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 44. Véase también: Recalcati, *Clínica del vacío*, 14.
[1828] Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*. Hay aquí un debate en curso con la tesis de Clara Serra, *La voluntad y el deseo*, donde se argumenta que tanto el "Derecho", en general, como el "consentimiento", en particular, se tratan de *fictio legis* que deben ser defendidas en tanto que "ficciones". Para mí, el hecho de que algo sea una "ficción" no quiere decir que no sea *real* –o, más bien, para decirlo con Lacan, "la realidad tiene la estructura de una ficción". Importantemente para nuestro tema, la estructura de esta "ficción", y la de cualquier *fictio legis* en el Derecho en realidad, tiene la estructura del "como si no" (*hos me, als obs nicht*), cuyo primer precedente *jurídico* hay que encontrarlo en la primera *Epístola a los Corintios* de San Pablo. Como señala también Agamben: "en su 'como si no' Pablo –con un gesto suyo caracrerístico– lleva hasta el extremo y dirige contra la ley un procedimiento exquisitamente jurídico" (*El tiempo que resta*, p. 37). Véase: Serra, *La voluntad y el deseo. El problema del consentimiento sexual en la teoría feminista contemporánea*.

podría traducirse por lo siguiente: comportarse "como si no" (*hos me*) es la particular *forma* que adopta el nihilismo contemporáneo, y que encuentra su base fundamental en la primera *Carta a los Corintios* de San Pablo. En este teatro podrían encontrarse precedentes del "cinismo" de Sloterdijk o de la "renegación fetichista" de Zizek ("sé muy bien que X… pero aun así hago Y…") pero Agamben, por su parte, prefiere ver un pionero del libro de Gaultier sobre *El bovarismo*:

> Según Gaultier, en los personajes de Flaubert aparece de modo patológico la 'facultad de creerse diferentes a lo que son', que constituye la esencia del hombre, es decir, la esencia del animal que *no tiene esencia*. Al no ser por sí mismo *nada*, el hombre sólo puede ser actuando como si fuese *diferente de lo que es* (o mejor, *de lo que no es*), Gaultier era un lector atento de Nietzsche, y había comprendido que todo *nihilismo* implica de algún modo un *como si*; el problema sólo radica en cómo se está en el *como si*. La superación nietzscheana del *nihilismo* debe tener en cuenta este *bovarismo* fundamental, y saberlo entender en su justo punto (de aquí nace la importancia del artista en Nietzsche)[1829].

El "vaciamiento" del mundo, por tanto, permite la "apropiación" *auténtica* (de la vida cristiana). Lo que está en juego aquí todo el rato, como ya hemos dicho, obviamente, es Heidegger. No hace falta ser muy avispado para darse cuenta de que la dialéctica entre el "como si no" (ὡς μὴ) y el "libre uso" (χρῆσις) remite a la dialéctica entre la "inautenticidad" y la "autenticidad" en *Ser y tiempo*, donde es justamente la "angustia ante la nada" la que revela la "llamada" (κλῆσις) del "ser-para-la-muerte" (*Sein-Zum-Tode*). No se puede tratar de una casualidad que *Ser y tiempo* sea una secularización de las *Epístolas* de San Pablo (y de las *Confesiones* de San Agustín) si tenemos en cuenta que, en preparación para ese trabajo, Heidegger se concentró en estos dos autores en los semestres de invierno de 1920-1 y de verano de 1921, ambos en la Universidad de Friburgo. Y no nos puede sorprender este hecho tampoco si tenemos en cuenta, a su vez, que en la división del trabajo que pactaron Husserl y Heidegger, a este último le correspondía desarrollar una *Introducción a la fenomenología de la religión*, cosa que también continuó en *Estudios sobre la mística medieval* – correspondientes al tomo 60 de sus *Gesamtausgabe*[1830]. Aunque no le necesitemos en este caso, porque salta a la vista, la clave de esta analogía con San Pablo nos la vuelve a ofrecer Agamben, como todas las anteriores. Después de citar justamente el primer curso, la *Introducción a la*

[1829] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 44.

[1830] Recordemos que el propósito de una "fenomenología de la religión" no es ni hacer un estudio histórico ni una exégesis teológica, sino retirarse a la experiencia originaria de la religión: "en lo que sigue no tenemos la intención de ofrecer ni una interpretación dogmática o teológico-exegética ni tampoco un estudio histórico o una meditación religiosa, sino sólo una introducción a la comprensión fenomenológica. Lo peculiar de la comprensión fenomenológico-religiosa es la obtención de una precomprensión para una vía originaria de acceso. En esta dirección deberá elaborarse e insertarse el método de la historia de las religiones de tal modo que se lo pueda comprobar críticamente. Fuera de nuestras consideraciones cae el método teológico. Es con la comprensión fenomenológica con lo que se abre para la teología una nueva vía. El anuncio formal renuncia a la comprensión última, que sólo puede darse en una vivencia religiosa genuina; tiene la intención sólo de inaugurar el acceso al Nuevo Testamento" (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 97).

fenomenología de la religión, añade: "este pasaje es importante porque contiene algo más que un simple presentimiento de lo que debía más tarde convertirse, en *Ser y tiempo*, en la dialéctica de lo propio (*Eigentlichkeit*) y de lo impropio (*Uneigentlichkeit*). En esta dialéctica es esencial que lo propio y auténtico no sean 'algo que fluctúa sobre la caduca cotidianidad, sino existencialmente sólo una aprehensión modificada de ésta', que lo auténtico no tiene, por tanto, otro contenido que lo inauténtico"[1831].

En efecto, lo "auténtico" no tiene otro contenido que lo "inauténtico"; lo "propio" no tiene otro contenido que lo "impropio". Se dice que una vez alguien preguntó a tres albañiles que estaban construyendo una catedral en la Edad Media *qué hacían*. El primero respondió: "yo pongo ladrillos"; el segundo, "yo construyo una catedral"; y el tercero, "yo hago un monumento a Dios". La palabra clave aquí con la que nos vamos a quedar es "modificación". Esta es la clave: no se trata de *hacer* "otra cosa", sino de hacer "lo mismo", pero con *ojos distintos*. La "nulificación" o "vaciamiento" del mundo que el cristiano consigue mediante el *hos me* no es una "nada absoluta" sino un comportarse *como si* "se eligieran las cosas que no son (μὴ ὄντα) para convertir en nada todo lo que es". No es un *nihilismo absoluto*, sino que tiene que permitir el "libre uso" (χρῆσις), *auténtico*, que en la *Introducción a la fenomenología de la religión* se llama "ejecución": "estas referencias al mundo circundante cobran sentido no de la relevancia de su contenido, sino que, al revés, es desde el ejercicio originario como se definen la referencia y el sentido de la significatividad vivida. De modo esquemático: algo permanece sin cambiar, pero es transformado radicalmente. Aquí tenemos campo libre para paradojas ingeniosas, ¡pero de nada sirve! Formulaciones sutiles no explican nada. Lo que se modifica no es el sentido referencial ni menos aún su contenido. Por tanto: el cristiano no se sale del mundo"[1832]. Esta es la razón por la que, como ya citamos en IV.1.h contra Nietzsche, no hay "resentimiento" en esta negación del mundo, y los "los complejos de San Pablo no cabe entenderlos *éticamente*""[1833]. El mundo *no se niega*. De hecho, el mundo *sigue siendo tal y como "es"*: el esclavo sigue siendo esclavo, el hombre, hombre, etc. Pero, al comportarse "como si" *el mundo fuera negado* –la "angustia" que revela la "nada" en *Ser y tiempo*– *todo es profundamente "modificado"*. Permite la "apropiación" *auténtica* (de la vida cristiana), *elegirse-a-uno-mismo* frente a la *plétora* de cosas, riquezas, y "otros" (en el sentido de *das Man*). Este no es solo un pensamiento profundamente *alemán*, sino también profundamente *judío*, pues ya mostró Derrida con particular fruición como lo "alemán" y lo "judío" se tocan precisamente en sus ansias compartidas de *destruir*

[1831] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 42.
[1832] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 147.
[1833] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 149.

el mundo[1834]: "de aquí se sigue la pertinencia del apólogo rabínico según el cual el mundo mesiánico no es otro mundo, sino este mismo mundo profano con un poco de distancia, una ínfima diferencia"[1835]. O, para ir introduciendo ya la reflexión de Critchley, "to be authentic is simply to look at the inauthentic under a new Messianic aspect: *as if it were not*"[1836]. En nuestros términos, esto asemeja la lógica del "como si no" más a un "vaciamiento" que a una "nada" *absoluta*, pues no se niega la *existencia del mundo exterior*, sino simplemente se *le resta importancia y valor* frente a la *decisión auténtica*. Pero esto no se volverá claro y distinto hasta que no atajemos la interpretación de la "inoperancia" a partir de Agamben en IV.3.d. Por ahora, solo debemos tener en cuanta que:

> Por más originaria que sea, la facticidad cristiana primitiva no cobra ningún carácter extraordinario, ninguna peculiaridad. A pesar de lo absoluto de la transformación del ejercicio la facticidad mundanal se queda como estaba. Resaltar la vida cristiana es siempre ejecutivo (1 Tes 3, 3; 5, 9). Todos los complejos ejecutivos primarios confluyen en Dios y se ejercen sólo delante de Dios. A la vez es el ἀναμένειν un aguardar delante de Dios que no remite a las significatividades de un contenido futuro, sino a Dios. El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Sólo a partir de estos complejos ejecutivos puede entenderse el sentido del ser de Dios. (…) ¿Cómo ha de comportarse el cristiano, en su haber llegado a ser tal, con el mundo circundante y compartido con los otros (1 Cor 7, 20; 1, 26 y sigs. σοφοί, δυνατοί, εὐγενεῖς)? –τὰ ὄντα: se enfila la realidad de la vida mundana. La realidad de la vida consiste en la tendencia a apropiarse tales significatividades, pero éstas no se convertirán en dominantes dentro de la facticidad de la vida cristiana, ¡sino que ἐν τῇ κλήσει μενέτω! ¡que cada uno permanezca en el estado mismo a que fue llamado! Se trata sólo de conseguir un nuevo comportamiento básico con respecto a esto, que tiene que ser mostrado en su estructura ejecutiva. Las significatividades existentes de la vida real se viven ὡς μὴ, como si no[1837]

Todo se queda tal y como estaba (exteriormente), pero a su vez, *todo es profundamente modificado (interiormente)*. Por un lado, en este preciso sentido tenía razón Taubes en que en *La teología política (negativa) de Pablo* trabaja un profundo *nihilismo* (para la destrucción del Imperio Romano). Pero no solo Taubes, sino que también Critchley comprará esta tesis, aunque después añadirá algo más: "as Taubes shows, Paul constructs a *negative* political theology based on the single commandment of love that is against both the Jews and the Romans. (…) The infinite demand confronts the strength of the subject with an essential weakness or state of wanting (*asthenia*). As Paul writes, and note the quasi-*nihilistic* logic of Paul's political theology"[1838]. Por el otro lado entonces, Critchley, a partir de este pasaje del "como si no" (ὡς μὴ) de la primera *Epístola a los Corintios*, podrá hacer un

[1834] Para Derrida, no sería tanto la *diferencia*, como esta profunda *similitud*, lo que el nazismo intentaría *reprimir*, con particular violencia y agresividad (Derrida, "Kant, el judío, el alemán", *Acabados*).
[1835] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 74.
[1836] Critchley, *The Faith of the Faithless*, p. 181.
[1837] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 146.
[1838] Critchley, *The Faith of the Faithless*, pp. 158, 162.

desplazamiento tan mínimo como radical, y añadir que no solo hay una *teología* (política) *negativa*, sino también una *meontología*, en San Pablo. Esto resulta obvio sobre todo por el versículo de "lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es (μὴ ὄντα), para anular lo que es" (1 Cor 1:28). Como señalará Critchley con sus propias palabras en *La fe de los que no tienen fe*: "rather, Paul must be understood ontologically, or, better, meontologically. This brings us back to the *hos me*"[1839]. Sin embargo, este *colocar las piezas correctamente* llevará a Critchley a una tesis de mayor amplitud, que pondrá en conexión a Taubes con Agamben y Benjamin, y que por esto vale la pena citar *in extenso*:

> In a way that decisively influences Agamben, Taubes tries to make a connection between the above passage from Paul and Benjamin's Messianism, in particular as it is expressed in the "Theologico-Political Fragment" from 1921, the same year as many of Heidegger's lectures on Paul. Following the fault line between the Messianic and the profane, Benjamin concludes this fragment by declaring that profane world politics is *nihilism*. Seen from the Messianic standpoint, the surrounding communal world must be seen "*as not*". In Paul and Benjamin, Taubes concludes, "We have a *nihilistic* view of the world, and concretely on the Roman Empire". When Paul writes that the form or schema of this world is passing away, he is asserting his *negative* political theology against imperial power, a power that is *nihilizing itself and must be nihilized*. Paul is preaching a *meontology*, an account of *things that are not*. Furthermore, his is a *double meontology*: on the one hand, the form of this world is passing away or falling away and becoming *nothing*. This is the *nihilism* of world politics. But, on the other hand, what will take the place of the "god of this world" is at present *nothing*. It is simply the *anguished* vigilance of the Messianic standpoint defined by its relation to the futurity of *parousia*. We are close here to how Badiou reads Pauls words from 1 Corinthians: "God has chosen the things that are not (*ta me onta*) in order to bring to nought those that are (*ta onta*)" (1 Cor 1:28). What Paul is preaching is not something that is –conceived politically, being is completely determined by the reality of the Roman Empire, which is the "state of the situation" in Badious jargon. Rather, Paul is announcing something that, in Badious terms, breaks with the order of being in the name of an event which *is not*. The event is something indiscernible in the situation, which is how Badiou defines the central concept of his work: the generic God has chosen the weak things of the world to confound the strong and the powerless to confound power. This is the compressed form of the *double meontology*: God has chosen the things that *are not* in order to bring to *nothing* the things that are. This is why we must become the *filth of the world, the scum of the earth*. Badiou's word for trash or garbage is *déchet*, which he links to *déchéance*, which means fall, downfall, decay, and translates as Heidegger's *das Verfallen*, but which also has overtones of abasement. How does one live in a world that is trash when one has declared oneself the trash of the world? One lives in it *as if it were not, hos me*. A waiting community, an *anguished* community, an abased community, an *ecclesia* of the wretched of the earth, living in the world as if it were not by attending to a call or demand that is not of this world. This brings us to the central claim of Agamben's reading of Paul. As noted above, Agamben wishes to read Pauls letters as the "fundamental Messianic text for the Western tradition." His question is, "What does it mean to live in the Messiah, and what is the Messianic life?" The answer is already clear: *the Messianic life is lived hos me, as not*[1840]

[1839] Critchley, *The Faith of the Faithless*, p. 180.
[1840] Critchley, *The Faith of the Faithless*, pp. 177-9 (las cursivas son mías).

Critchley aquí hace algo muy importante: y es *colocar correctamente las piezas*. Hasta ahora lo único que nos ha interesado ha sido enfatizar el aspecto *negativo* en San Pablo, bombardeando con una constelación de términos *negativos*, hasta conseguir un verdadero "caleidoscopio de la falta": "teología política negativa" y "nihilismo" (Taubes), "vaciamiento" y "nulificación" (Agamben), ahora "meontología" (Critchley), el pasaje del "como si no" (1 Cor 7:29-31), "la circuncisión no es nada" (1 Cor 7:19), y "lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es" (1 Cor 1:27-8). Sin embargo, si nos quedásemos aquí, esta tesis no tendría nada de especial, y sería otro tratado de un francés que se emborracha con las palabras. Tratar cuestiones como la "nada" o el "vacío" no tiene en sí mismo nada de original (Bataille ya lo hizo, por ejemplo), lo novedoso es intentar buscar la misma claridad analítica que, por ejemplo, Aristóteles ya consiguió con el Ser. Es el gran mérito de Critchley haber detenido el infinito *glissement du sens* que crea siempre un nuevo significante para la "falta" en San Pablo, pasando de "nulificación" a "vaciamiento", por ejemplo, sin acabar de detenerse nunca en ninguno. En este sentido, Critchley nos ayuda a desarrollar esa "metafísica negativa" que en IV.11.a-c, a propósito del Estagirita, solo empezamos a esbozar. Como entonces, nuestro faro guía es (invertir) *Identidad y diferencia*, de Heidegger, donde se dice que la metafísica es "onto-teo-logía", en cuanto piensa el "ente" en lo que este tiene de más *general,* y a la vez de más *supremo*. La metafísica es "ontología" en cuanto piensa el *ente-en-su-fundamento*, y es "teología" en cuanto piensa el *ente-en-su-totalidad*[1841]. Como ya hemos dicho varias veces, a pesar de lo que pudiera parecer a primera vista por la elección de los temas, esta tesis no es "irracionalista", sino más bien *ultra-racionalista*; esto es, pretende llevar a la Razón incluso a los confines de lo que considera como "más allá" de ella. Partimos de la premisa de que nada nos debería asustar sobre la "nada" y el "vacío" (*horror vacui*) y que, por tanto, no hay razón por la que no se pueda conseguir la misma claridad analítica que, por ejemplo, el Estagirita consiguió con el Ser. Por esta razón, quizás ahora una tabla nos pueda servir de ayuda para *ordenar las piezas* de todo lo que está en juego simultáneamente en San Pablo:

Taubes	Critchley
Epístola a los Romanos	*Epístola a los Corintios*
Teología negativa	Meontología
No-ente supremo	No-ente en general
No-ente-en-su-totalidad	No-ente-en-su-fundamento
Nada	Vacío
Nihilismo	Vaciamiento

[1841] Heidegger, "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", *Identidad y diferencia*, pp. 121-33,

Hos me	*Kenosis*
Exterior	Interior

En este preciso sentido podemos decir, juntando las reflexiones de Critchley y de Taubes, que hay una "metafísica negativa" (esto es, una *me-onto-teo-logía*) en San Pablo, tal y como reza el título de esta sección. Aquí ya podemos ver claramente que no nos interesa tanto de San Pablo que fuera "religioso" o "espiritual", sino lo que tiene de *filósofo*. Sin duda esto es hacerle algo de "violencia" al texto pues, como veremos en el apartado siguiente sobre Badiou, él no se entendía a sí mismo como un "filósofo" (griego), sino como un "apóstol" (ἀπόστολος) –como se desprende, por ejemplo, de la anécdota sobre cuando fue al areópago de Atenas, y todo el mundo se levantó y se fue en cuanto empezó a hablar del "Cristo resucitado". Pero nos seguimos manteniendo firmes en la tesis de Gramsci de que "todos los hombres son filósofos"[1842], en el sentido de que todos los hombres tienen una cosmovisión, más o menos sofisticada, sobre cómo funciona el mundo. En particular, no nos interesa tanto cómo San Pablo piensa el "ser" (eso se lo dejamos para Heidegger) sino, justamente, como piensa el "no-ser". Y, aunque él no se viera así a sí mismo, San Pablo piensa el "no-ente" tras las huellas de la *metafísica* –recordemos que el sentido literal de *meta*-física es simplemente una *ek-stasis* "transcendente", un "más allá" de lo *físico*. Esto es, San Pablo piensa el "no-ente" en su "fundamento" (*meontología*) y en su "totalidad" (*teología negativa*), en lo que tiene de más *general*, y a su vez de más *supremo*. Gracias a la tabla diseñada más arriba hemos podido poner en conjunto las tesis de Taubes y Critchley, que son, en realidad, complementarias: una, sobre la *Carta a los Romanos* y la otra, sobre la *Carta a los Corintios*. Hemos podido ver cómo se desprenden, de cada una, una "teología negativa" y una "meontología", respectivamente. Para que nos *cuadren las piezas* hemos tenido que hacer algo de "violencia" pues, en realidad, el pasaje del "*hos me*" procede de la *Carta a los Corintios*, y la *kenosis*, de hecho, se halla en la *Carta a los Filipenses*. De todas formas, el sentido pleno de todo lo que estamos diciendo solo se revelará cuando analicemos esta epístola, la más importante de todas para nosotros, unos apartados más abajo, en IV.3.e. Pero por el momento se trata de una "violencia" *necesaria*, pues tiene sentido *metafísicamente* que San Pablo piense el *no-ente-en-su-totalidad* como "nada" (la "nada" es, de hecho, literalmente, *la negación de todo lo existente*), y el *no-ente-en-su-fundamento* como "vacío". Este *reordenamiento de las piezas* respecto del "no-ente", tanto en lo que tiene de *supremo*, como de más *general*, tiene la enorme virtud, además, de detener el infinito *glissement du sens* que hacía, por ejemplo, en Agamben, utilizar "nulificación" y "vaciamiento" como sinónimos intercambiables. Además, permite solucionar la cuestión de por qué Taubes le da a la "teología política" (*negativa*) el sentido de "nihilismo", pero esta palabra chirría

[1842] Gramsci, "Concepto de ideología", *Antología* [C, XVIII; I. M. S., 5], p. 326.

cuando es utilizada por la "meontología" de Critchley[1843]. Por último, también permite esclarecer por qué Vattimo confunde, como veremos unos apartados más abajo, en IV.3.f, "nihilismo" y *kenosis*. Al *poner las piezas correctamente*, en cambio, se revela que el "nihilismo" es el *modo* en el que se realiza *La teología política (negativa) de Pablo*, y el "vaciamiento" o (*kenosis*), su *meontología*. Para ponerlo aun en los términos más claros y simples posibles: Taubes = *Romanos* = teología política negativa = nihilismo; Critchley = *Corintios* = meontología = vaciamiento (*kenosis*).

Por esta precisa razón, se equivoca Critchley en el pasaje anteriormente citado al apuntar que, además, habría una *doble meontología* en San Pablo: "on the one hand, the form of this world is passing away or falling away and becoming *nothing*. This is the *nihilism* of world politics. But, on the other hand, what will take the place of the "god of this world" is at present *nothing*. It is simply the *anguished* vigilance of the Messianic standpoint defined by its relation to the futurity of *parousia*". Me sabe mal tener que ser tan quisquilloso con las palabras, pero es importante *poner orden en el caos meontológico* que rodea a San Pablo, y detener el infinito *glissement du sens* que utiliza palabras, en realidad distintas, como sinónimos intercambiables. Los frutos de discriminar con un bisturí, como si fuéramos un frío cirujano, los recogeremos plenamente después. Así pues, no hay una "doble meontología" en San Pablo, sino que lo único que se revela en la distinción de Critchley son los dos aspectos de la *metafísica (negativa)* misma: la "nada" o el "nihilismo" de la *negación del mundo exterior (teología negativa)* y el "vaciamiento" *interior (meontología)*. La *asthenia* mesiánica no es más que un resultado y un subproducto de la *kenosis*, la lógica mucho más más fundamental que subyace detrás, como enseguida veremos. El error de Critchley se podría haber evitado si hubiera llevado su propia analogía con Badiou hasta el final: lo no "contado" por la "situación" no es "lo que no es", así en general, ¡sino justamente el (conjunto) *"vacío"*! Hay, por tanto, una "*me*-ontología" y una "teología *negativa*" en San Pablo, una visión tanto sobre la *"nada"-en-su-totalidad* como sobre el *"vacío"-en-su-fundamento*, que no por casualidad coincide con la distinción *exterior/interior* que ya en IV.1.g encumbramos como la diferencia fundamental del cristianismo. Badiou ya notó el *potencial* de San Pablo para una *crítica* a la "onto-teología" de Heidegger, pero no desarrolló su *potencial subversivo* a la hora de *crear* una nueva "metafísica" (*negativa*):

[1843] Que Taubes considere que hay una *teo-logía* (política y negativa) en San Pablo, y no tanto una (me)*ontología*, como Critchley, es consecuente en sentido heideggeriano estricto, pues lo que a él le interesa es la concepción de la "totalidad" del apóstol, no tanto su "fundamento". Pues recordemos que el curso que dictó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín –"El tiempo que urge"–, justo antes de *La teología política de Pablo*, fue sobre la *Carta a los Corintios*, donde lo que le interesaba era reseguir la palabra *pan* (todo): "Cuando, hace unos meses, vine invitado a este Instituto de Investigación, tratamos de apocalíptica, y el tema de las reuniones fue 'El tiempo urge'. Me pareció entonces que no se atacaba el problema paulino del aplazamiento; y, dada mi vanidad, dije, en mi condición de no teólogo: de eso puedo yo decirles algo. Pensaba en los cuatro primeros capítulos de la primera *Carta a los Corintios*. Sobre esta epístola dicté un curso en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín. En él se me hizo manifiesto que la carta en cuestión es una gran fuga estructurada sobre la palabra *pan* (todo). El texto entero gira en torno a ella y está construido a su alrededor (Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 15).

> L'événement-Christ atteste que Dieu n'est pas le Dieu de l'être, n'est pas l'Être. Paul ordonne une critique anticipée de ce que Heidegger nomme l'onto-théologie, où Dieu se pense comme étant suprême, et donc comme mesure de ce dont l'être comme tel est capable. L'énoncé le plus radical du texte que nous commentons est en effet : 'Dieu a choisi les choses qui ne sont pas (τὰ μὴ ὄντα) afin d'abolir celles qui sont (τὰ ὄντα).' Que l'événement-Christ fasse monter comme attestation de Dieu les non-étants plutôt que les étants; qu'il s'agisse d'une abolition de ce que tous les discours antérieurs déclarent exister, ou être, donne mesure de cette subversion ontologique à quoi l'antiphilosophie de Paul convie le déclarant, ou le militant. C'est dans l'invention d'une langue où folie, scandale et faiblesse supplantent la raison connaissante, l'ordre et la puissance, où le non-être est la seule affirmation validable de l'être, que s'articule le discours chrétien. (…) L'ontologie sous-jacente à la prédication de Paul valorise les nonétants contre les étants, ou plutôt: établit que pour le sujet d'une vérité, ce qui existe est en général tenu, par les discours établis, pour inexistant, cependant que les étants que ces discours valident sont, pour le sujet, des non-étants[1844]

Agamben desarrollará aun más la reflexión levinasiana de Badiou de que el "acontecimiento" de Cristo es *autrement qu'être* o *au-délà de l'essence*. En la conocida formulación de la *República* de Platón "el Bien (ἀγαθοῦ) se eleva más allá (ἐπέκεινα) de la esencia" (οὐσίας)"[1845]. Ahora bien, si *más allá* del "ser" solo hay el "no-ser", ¿que és el "Bien" en términos cristianos? Muy fácil: el *amor*. Ahora vemos claramente una de las cruces de lo que queremos decir: la "nada" o el "vacío" en el plano de la *(me)ontología* son, en términos prácticos y humanos, el *amor*. Como señala Barth, "el bien pasa por ver en el otro lo que él *no es* (lo que él no es aquí). Ver en el otro lo que él es, es decir, lo visible, equivale a hacer el mal"[1846]. Por esta razón, Agamben se revela contra la traducción *caída* de "Jesucristo" que nos ha legado la tradición, arguyendo que "la cópula está sobreentendida o presente sólo en grado cero es sencillamente falsa"[1847]. Para Agamben, "Jesús mesías" se trata de un *sintagma nominal*, y no de una *cópula ontológica*: "es como si para Pablo no hubiese espacio para un es copulativo entre Jesús y mesías. (…) el Apóstol no sabe que Jesús es el mesías... conoce sólo a Jesús mesías. (De aquí pudo surgir más tarde el equívoco de que este sintagma sería en realidad un nombre propio)"[1848]. Aunque Agamben no tira hasta las últimas consecuencias de su propio descubrimiento, viendo que, si la "nada" y el "vacío" son *amor*, se

---

[1844] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 50, 105. Véase también: "que Paul puisse soutenir que sous la condition de l'événement-Christ, il y a eu choix des choses non étantes contres celles qui sont indique exemplairement qu'à ses yeux, le discours chrétien est dans un rapport absolument nouveau à son objet. C'est bien d'une autre figure du réel qu'il s'agit. Celle-ci va se déployer par la révélation que ce qui constitue le sujet, dans son rapport à ce réel inédit, n'est pas son unité, mais sa division. Car un sujet est en réalité le tressage de deux voies subjectives, que Paul nomme la chair (σάρξ) et l'esprit (πνεῦμα). Et le réel à son tour, pour autant qu'il est en quelque manière 'saisi' par les deux voies qui constituent le sujet, se décline sous deux noms: la mort (θάνατος), ou la vie (ζοή)" (ibid. p. 59).
[1845] Platón, "República", *Diálogos IV*, 509b, p. 338.
[1846] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 66, 69.
[1847] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 126.
[1848] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 125.

podría derivar toda una *me-onto-teo-logía* de él, sí que desarrolla aun más que Badiou la reflexión levinasiana de que el sintagma nominal "Jesús mesías" se sería *autrement qu'être* o *au-délà de l'essence*.

> ¿Qué significa entonces el hecho de que en Pablo la fe se exprese por un sintagma nominal, 'Jesús mesías' y no por uno verbal, 'Jesús es el mesías'? Pablo no cree que Jesús tenga la cualidad de ser el mesías: cree en 'Jesús mesías' y basta. Mesías no es un predicado que se añade al sujeto, Jesús, sino algo que es inseparable de él, sin constituir por ello un nombre propio. Y esto es la fe en Pablo: una experiencia del ser, más allá tanto de la existencia como de la esencia, tanto del sujeto como del predicado. Pero ¿no es esto precisamente lo que ocurre con el amor? El amor no soporta la predicación copulativa, jamás tiene por objeto una cualidad o una esencia. Yo amo a María, bella-morena-tierna, no amo a María porque es bella, Morena y tierna, en cuanto que tiene éste u otro atributo. Todo decir significa decaer del amor. En el momento en el que caigo en la cuenta de que la amada tiene ésta o tal otra cualidad, este defecto o tal otro... me he salido irrevocablemente de! amor, aunque –como ocurre muy a menudo– continúe creyendo que la amo, porque tengo sin duda buenos motivos para hacerlo. El amor no tiene motivos. Por ello, en Pablo se halla estrechamente relacionado con la fe. Por ello, como se lee en el himno de 1 Cor 13:4-7, 'el amor es magnánimo, es servicial, no es envidioso, ni jactancioso, no se engríe, no quiebra su compostura, no busca su interés, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia, se goza por el contrario de la verdad; todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta'. (¿Cuál es, pues, el mundo de la fe? Un mundo que no está hecho de sustancia ni cualidad, no un mundo en el que la hierba es verde, el sol, cálido y la nieve, blanca. No. No es un mundo de predicados, de existencias y de esencias, sino un mundo de eventos indivisibles, en el que no juzgo y creo que la nieve es blanca y que el sol es cálido, sino en el que estoy transportado y trasladado en el ser-la-nieve-blanca y en el ser-el-sol-cálido. Un mundo en fin en el que yo no creo que Jesús, un cierto ser humano, es el mesías, hijo unigénito de Dios, generado y no creado, consustancial con el Padre, sino un mundo en el que creo sólo en Jesús mesías, y soy arrebatado y trasladado a él, un mundo en el que 'no vivo yo, sino que el mesías vive en mí' (Gal 2,20)[1849].

¿Qué sucede, entonces, cuando el cristiano *niega* tanto el *mundo fuera de sí* (mediante el *hos me*), como *dentro de sí* (mediante la *kenosis*)? Lo que da como resultado es *un pequeño "vacío" en medio de una gran "nada" –para que pueda entrar Dios (o el amor, como se quiera) "plenamente"*. Esta es, quizás, la mejor definición que podría darse de *cómo se siente* un cristiano, una vez ha *negado* tanto *al mundo* como *a sí mismo* –para poder *hacer espacio* para que entre la "plenitud divina". Y solo en este preciso sentido (y ahora ya sí, sin emborracharnos con las palabras) podemos reconocer que: *somos escoria, basura, "la mierda cantante y danzante de este mundo"*. En efecto, Badiou habla de una "subjectivité du déchet"[1850], que para Lacan está asociada a la "santidad"[1851]. Interesantemente, se trata de una idea paulina que nos remite, (*hacia atrás*) al concepto de "menos que nada" que Zizek encontró en los atomistas en III.7.g, y (hacia delante), a uno de los grandes temas que hallaremos en Beckett en nuestro *ex cursus* sobre el arte, una vez ya bien entrada en la Edad Contemporánea: "our everyday

[1849] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 126-7.
[1850] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 60.
[1851] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 60.

life in the world –what Heidegger will later call *das Man*– is revealed to be *abfallend*, in the sense of both falling, dropping, or melting away, but also becoming *Abfall*, waste, rubbish, or trash. This discloses a peculiar double logic: in proclaiming faith and enacting life, the world becomes trash and we become the trash of the world. The waiting community becomes the unwanted offscouring that is seen as garbage by the lights of Greek wisdom and sees, in turn, the existing communal world as garbage"[1852]

En este preciso instante, bien podríamos preguntarnos: ¿por qué habría que *negar* tanto a *este mundo* (el único que hay, por otra parte), como a *uno mismo*? ¿Por qué hay que convertir en "nada" todo lo que "es"? ¿No es esto la máxima expresión del "resentimiento ante la vida", de la moral del *chandala*, que Nietzsche tanto le criticó a San Pablo? Demos un paso atrás, para dar dos pasos adelante. No sirve de nada hacer interminables exégesis a un texto sin antes apropiarse auténticamente de él. Pues bien –podríamos pensar–, uno no tiene *ninguna necesidad de convertir a este mundo en "nada", si este mundo ya le gusta tal y como está*. No obstante si –por la razón que fuere–, a uno *no le gusta el curso que ha tomado este mundo*, puede tener sentido "elegir lo que no es" (es decir, la *u-topía*) por encima de lo que "es". Este, por cierto, también fue el proyecto de ese gran "marxista schellinguiano" que fue Bloch, tanto en *El principio de esperanza* como en *El espíritu de la utopía*, de los que aquí nos reconocemos deudores –así como también lo reivindica Benjamin en su "Fragmento teológico-político"[1853]. Tal y como reseña Rosàs: "¿pero qué es, para Bloch, lo que empuja el avance de la historia hacia este horizonte? Según él, el impulso que mueve la historia hacia este nuevo estadio es la *carencia*. La *carencia* genera dolor y este, a su vez, nos mueve a perseguir su eliminación y a buscar unas mejores condiciones"[1854]. Solo comportándonos *como si no* existiera la "esclavitud", *como si no* importara la "riqueza", *como si no* funcionara la "Ley", *como si no* dominara el "poder", podríamos, quizás, abrir un espacio –un "vacío"– para que lo pueda llenar lo Otro, y así abrir "la puertecita por la que se cuele el Mesías" –para decirlo con Benjamin[1855]. Pero, ¿por qué, entonces, habría también que "vaciarse" *a uno mismo*? Bueno, pues porque el mundo no tiene problemas distintos de los que tengo yo mismo. De hecho, *yo-siempre-ya-estoy-en-un-mundo*. Los problemas del mundo son los míos propios (y viceversa). Hay que "vaciarse" en el sentido de Mao de "destruir el burgués que habita dentro de uno mismo", o en el de Foucault, que dijo lo propio sobre "el fascismo que reside en cada uno de nosotros, que invade nuestros espíritus y nuestras conductas cotidianas, el fascismo que nos hace amar el poder, y desear a quienes nos dominan y

[1852] Critchley, *The Faith of the Faithless*, p. 176.
[1853] Véase: Bloch, *El principio de esperanza* y *El espíritu de la utopía*. Véase también: "haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del Espíritu de la Utopía de Bloch" (Benjamin, "Fragmento teológico-político", *La dialéctica en suspenso*, p. 166).
[1854] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 51.
[1855] Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Estética y política*, Anexo B, p. 158.

explotan"[1856]. No por casualidad señala Badiou que la kensosis paulina se hallan en contra "d'un sujet *plein*, ou indivis, dont on pourrait énumérer les prédicats particuliers : la généalogie, l'origine, le territoire, les rites, etc."[1857] Es en este mismo sentido que Barth puede decir que *no hay puente posible* entre el "pecado" y la "gracia" en San Pablo (hay una *brecha insalvable*): solo puede haber un *salto al vacío* (que es el "amor"). Como señala Rosàs, "Barth sostiene que san Pablo habla sobre dos mundos separados y excluyentes –por un lado, el tiempo actual, la carne, la historia, el pecado y la injusticia; por el otro, la eternidad, la redención y la justicia– y lee el mundo actual *de forma negativa*: es una cárcel en la que no hay lugar para la justicia. No se puede ser justo aquí. La medida de la justicia no la tenemos nosotros, sino Dios"[1858]. ¿Por qué hay que negar, entonces, *al mundo y a uno mismo*? ¿Por qué hay que "convertir en nada todo lo que es" (1 Cor 1:28)? Porque solo desprendiéndonos de la infinita *plétora* de cosas del mundo, solo despojándonos de la tentación de la riqueza o el poder, podemos *abrir un pequeño "vacío" en medio de una gran "nada" para recibir lo Otro* (sin Ley, sin esclavitud, sin dominio, etc.). Esta no es solo una reflexión *ética* y *metafísica*, sino sobre todo *política*, como ya hemos visto en sobradas ocasiones a partir de Taubes. Esto se hace más patente que en ningún otro lugar en la primera *Epístola a los Corintios*, el *in hoc signo* de San Pablo que tanto detestaba Nietzsche. Antes de la más *meontológica* conclusión que dice "lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es" (1 Cor 1:28), San Pablo había dejado claro cuáles eran sus aliados *políticos*: "antes lo necio del mundo se escogió Dios, para confundir a los sabios; y lo débil del mundo se escogió Dios, para confundir lo fuerte" (1 Cor 1:27). Eagleton nos ayuda con este tránsito definitivo a la *política*:

> El verdadero poder emana de la impotencia. (…) Los pobres y explotados son un signo del fracaso de los poderes vigentes, pues ilustran qué miseria deben ser esos poderes a fin de asegurar su dominio. En este sentido, los desposeídos son imágenes negativas de la sociedad justa. (…) En el mismo momento de ser elevado de este modo, Dios se está humillando a sí mismo al convertirse en carne en su seno. En este sentido, Lucas presenta a María como un signo de lo que en el Antiguo Testamento se presenta como el *anawim*, y a lo que San Pablo se refiere como de un modo bastante más enfáticamente como la 'hez de la tierra': los inútiles, vulnerables y marginados en los que el reino inminente es prefigurado más poderosamente. (…) En las llamadas Bienaventuranzas se bendice a los pobres hambrientos y afligidos, pero no a los virtuosos. A diferencia de los virtuosos, son signos del reino que viene porque ejemplifican *la vaciedad y la privación* que la Nueva Jerusalén está destinada a reparar. (En la más auténtica tradición de las Escrituras, ahora se está de acuerdo en que Jesús habla simplemente de los pobres, no, como el típicamente espiritualista Mateo dice, de los 'pobres de espíritu'). (…) A los marginados se les reserva el primer lugar en la mesa; los desposeídos heredarán la tierra; los que perdieron sus vidas se salvarán. La *kenosis* o el autodesposeimiento es la condición para una abundancia en la vida. Solo muriendo para el poder

[1856] Foucault, "Préface à la traduction américaine de l' *Anti-Oedipe*: introduction à la vie non-fasciste", *Dits et écrits: 1976-1979 (Vol. III)*, p. 134 (la traducción es mía).
[1857] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 61.
[1858] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 66, 69.

> actualmente establecido es posible elevarse a la nueva vida de paz y fraternidad. (…) Dada la urgencia y verdad de nuestra situación –a lo que los Evangelios se refieren como el 'pecado del mundo'– el logro de un orden social justo implica pasar por la muerte, la nada, la turbulencia y el autodesposeimiento. Este es el significado del descenso de Cristo al infierno tras su crucifixión. Solo mediante un encuentro con lo Real de la miseria puede rehacerse la humanidad"[1859]

No es ningún tonto Eagleton cuando se refiere a los "desposeídos" como la "imagen negativa de la sociedad justa" pues esta es, *mutatis mutandis*, la misma formulación que encontrará Marx cuando descubra al *proletariado*, en su "Introducción" a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, una formulación que será absolutamente fundamental para nuestra *parte política* cuando nos adentremos de lleno en la Edad Contemporánea: "pero en Alemania le faltan a cada clase particular no solo la consecuencia, la agudeza, el coraje, la desconsideración que podrían estamparle el carácter de *representantes negativos de la sociedad*"[1860]. Bueno, faltaba en Alemania a principios del s. XIX… como faltaba en el s. I d.C. en Palestina… como sigue faltando hoy a principios del s. XX. Aunque Pablo, Marx y Laclau sean distintas formas de resucitar a los *anawin*, la "escoria de la tierra". Sin embargo, como señala Eagleton aquí, la "ética militante" necesaria para esto ya fue descubierta por el primero de todos ellos (Pablo) en la *kenosis*, la "humillación" y el "autodesposeimiento", en una lógica de la "impotencia". "Cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12:10). Como dirá Badiou, recuperando a Pascal, "ce n'est qu'à reculons que Pascal admet que le discours chrétien est discours de la faiblesse, de la folie, et du non-étant"[1861]. Aquí ahora ya podemos ver claramente que no estamos haciendo la tesis sobre el "vacío" para hacer un brindis al sol "místico" o "budista". No: si estamos intentando hacer justicia a la "nada" *en el plano de la filosofía* no es por otra razón que para hacer justicia a todos los *sectores históricamente asociados* a la "nada": los esclavos, las mujeres, los extranjeros, etc. Pues "lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es (μὴ ὄντα), para anular lo que es" (1 Cor 1:28). Con Pablo, entonces, se cierra el círculo y llega a su "cumplimiento" una *primera época* de la "historia de la nada", marcada por su "renegación fetichista" en Parménides, como ya vimos en III.4.c. Recordemos que entonces el eleático estaba confrontado con dos caminos: uno, el del "filósofo" auténtico y el del "Ser", y el otro, el del "No-Ser", justamente asociado con "gentes" (φῦλα) "bicéfalas", "hordas sin discernimiento". Pues bien, ahora San Pablo elegirá por primera vez este "otro camino", *The Road Not Taken* de Frost: el camino del "no-ser" que, no por casualidad, coincide con camino del "pueblo". Con esta inversión, *acaba una primera etapa* de la "historia de la nada" (caracterizada por su *soterramiento*), y empieza otra nueva: *donde todo lo que estaba arriba, descenderá, y todo lo que estaba abajo, subirá.*

[1859] Eagleton (ed.), "Introducción", *Los evangelios*, pp. 22-4.
[1860] Marx, "Introducción", *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, p. 62.
[1861] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 52.

c) Heidegger entre el "ya-no" de la epifanía y el "aún-no" de la parusía en las *Epístolas a los Tesalonicenses*

Con Critchley hemos descubierto que hay una profunda (me)*ontología* en San Pablo, pero no tiene mucho sentido utilizar la palabra "ontología" en el s. XXI sin pasar por Heidegger. Y no es para menos, ya que, si Taubes tiene el mérito de haber puesto de moda a San Pablo recientemente entre los pensadores *políticos* de izquierdas, Heidegger es el responsable de su revalorización *existencialista* a lo largo de todo el s. XX. Ya hemos mencionado brevemente sus dos cursos, *Introducción a la fenomenología de la religión* y *Estudios sobre la mística medieval*, dictados en los semestres de invierno de 1920-1, y de verano de 1921, respectivamente, ambos en la Universidad de Friburgo, y correspondientes al tomo 60 de sus *Gesamtausgabe*. Sin embargo, ahora vale la pena adentrarnos plenamente en el primero de estos cursos (dedicado, justamente, a San Pablo) más allá de la leve analogía que ofrece el pasaje del "como si no" (*hos me*) en la primera *Epístola a los Corintios*, con la "modificación" de la "autenticidad" (*Eigentlichkeit*) en *Ser y tiempo*. La historia de este primer curso es divertida. El curso se divide en dos partes claramente diferenciadas a partir del 30 de noviembre de 2020, momento en el cual hay que presuponer que debió de haber un "motín estudiantil", porque el curso parecía más una *Introducción a la fenomenología*, y no se iba a llegar nunca al estudio de *la religión* en sí misma[1862]. Claramente, lo que sucedió en ese curso se debe a las ordenes contradictorias que debió de recibir el propio Heidegger: por un lado (*por arriba*), su maestro le había encomendado la tarea de desarrollar una "fenomenología de la religión" en la "división del trabajo" que pactó con Husserl; por el otro lado (*por abajo*), los estudiantes comprensiblemente querían aprender algo de "la religión" en sí misma. Heidegger, con tan solo 30 años por aquel entonces, debió de bloquearse como un ordenador, ante órdenes tan contradictorias. Esta parece ser la única razón por la que el 30 de noviembre de 1920 hay una cesura radical, y Heidegger deja de desplegar un nuevo vocabulario *fenomenológico* sobre la "motivación", la "tendencia", la "dirección", la "referencia", el "ejercicio", el "tomar nota" y el "anuncio formal", y pasa a hacer una lectura atenta de las *Epístolas* paulinas, en general, y de la *Epístola a los Tesalonicenses*, en particular.

[1862] "De todos los apuntes se deduce que la lección de Heidegger se divide en dos partes claramente diferenciadas entre sí y separadas por una cesura al final de la sesión del 30 de noviembre de 1920. En los apuntes de Oskar Becker, que presenta una paginación separada de ambas partes, se señala el final de la primera parte por la frase siguiente: 'A consecuencia de objeciones de personas ajenas se suspendió el 30 de noviembre de 1920'. La consulta al respecto dirigida al archivo de la Universidad de Friburgo no aclaró nada sobre la índole de esas objeciones. Probablemente Heidegger se viera forzado a pasar de su extensa 'Introducción metodológica' a la 'Explicación fenomenológica de fenómenos religiosos concretos' –de ahí el título de la segunda lección en Becker" (Jung y Regehly (eds.), "Epilogo". En: Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 183)

No podría ser más curioso que uno de los textos que más han contribuido a volver a poner las *Cartas* de san Pablo encima de la mesa sucediera *como por obligación* ante una "rebelión estudiantil", pues Heidegger no parecía tener ninguna prisa para llegar hasta ellas, y yo creo que se habría dado con un canto en los dientes si solo hubiera desarrollado una *introducción preliminar a la fenomenología de la religión*. Como siempre en esta sección, el paso a un nuevo autor desplazará el foco hacia una nueva carta, *in concreto*, las *Cartas a los Tesalonicenses*, en este caso. Pero Heidegger no solo nos servirá para adentrarnos en la (me)*ontología* de San Pablo, o para hacer el tránsito a Tesalónica, sino que *(secretamente) tenemos un motivo ulterior*. Como el propio nombre del *magnum opus* de Heidegger, *Ser y tiempo* ya indica –"cuyo título es el *quid* del libro"[1863], como señala Taubes: el "ser" *es* "tiempo"– hablar de "ontología" implica, indefectiblemente, hablar de "temporalidad". Así pues, Heidegger nos servirá para introducir la dimensión *temporal* en San Pablo. *Pablo introduce un "vacío" en el tiempo (de la vida o de la existencia)*, como enseguida veremos. Para ello, la primera *Carta a los Tesalonicenses* no se trata de cualquier carta, sino del texto más antiguo del cristianismo, seguramente la primera carta conservada de San Pablo, razón por la cual la escuela de Tubinga, en su momento bajo el influjo de Hegel, la declaró apócrifa. Recordemos, con Badiou, que "les épitres de Paul sont antérieures, et de beaucoup, à la rédaction des Évangiles. Mieux encore: les épitres de Paul sont, tout simplement, les plus anciens textes chrétiens qui nous soient parvenus"[1864]. Heidegger resume "la situación" (en el sentido de Badiou) con una brevedad que abruma.

> La primera *Epístola a los Tesalonicenses* fue escrita en el año 53 d. C. (veinte años después de la crucifixión); es el documento más temprano del Nuevo Testamento. Su autenticidad ha dejado hoy en día de ser puesta en entredicho. Preguntemos conforme al método expuesto: ¿cuál es la situación histórico-objetual de San Pablo al escribir esta carta? La *Epístola* fue escrita en Corinto, durante su primer viaje misionero, que lo llevó primero a Filipos. La oposición de los judíos obligó a San Pablo a abandonar a escondidas la ciudad, y de allí fue a Atenas, desde donde envió a Tesalónica a Timoteo, con el que se encuentra de nuevo en Corinto. San Pablo escribe la carta inmediatamente después de su llegada a Corinto. Con ello ha quedado por completo determinada la situación. Cfr. 1 Tes 3, 6; 3, 2; Hch 18, 5. Sobre la primera estancia de San Pablo en Tesalónica véase Hch 17, 1-16. Si lo exponemos histórico-objetualmente, nos aparecerá San Pablo como un misionero que habla al modo de un corriente predicador ambulante, sin meter más ruido[1865]

"Con ello ha quedado *completamente* determinada la situación". Uno no puede sino levantar una mueca ante una conclusión tan definitiva, después de un resumen tan breve que roza el ridículo, sobre uno de los textos que más toneladas de comentarios ha levantado en Occidente. Pero la brevedad del párrafo que Heidegger le dedica a describir "la situación" que rodea a las dos *Epístolas*

[1863] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 27.
[1864] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 34.
[1865] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 112.

a los Tesalonicenses no se debe tan solo a que *el tiempo urge y apremia* para acometer una *close-reading* de San Pablo. Recordemos que antes del "motín estudiantil", Heidegger se había perdido desarrollando una *Introducción a la fenomenología de la religión –la filosofía*, como siempre, *se pierde en los preliminares*… No es por esto, o no es *solo* por esto. Este párrafo hay que entenderlo más bien *irónicamente*, como señalando que a Heidegger *le importa un comino* la descripción de "la situación" *objetiva* que rodea a las dos *Epístolas a los Tesalonicenses*. Como enseguida veremos, Heidegger tiene dos objetivos ulteriores, mucho más "fenomenológicos": primero, ponerse en el correcto "estado-de-ánimo" (*Befindlichkeit*) para captar la "tribulación" en la que se encuentra San Pablo; y segundo, aislar los elementos de "conversión", "vocación", "proclamación" (*Verkündingung*), "doctrina", "conminación" propios de la "vida cristiana primitiva", antes de que esta fuera "grequizada" y "dogmatizada" a partir del s. III d.C., tal y como argumenta la tesis de Harnack en su monumental *Historia de los dogmas*[1866]. Sin embargo, para poder cumplir ambos objetivos –y *sintiéndolo* mucho por Heidegger–, hay que decir algunas palabras más sobre "la situación" en la que se hallaba San Pablo. No muchas palabras más, pero sí *algunas* palabras más.

De hecho, la misma historia que rodea a las dos *Epístolas a los Tesalonicenses* es tan divertida como la que rodea al curso de Heidegger sobre la *Introducción a la fenomenología de la religión*. El principal objetivo de la primera *Epístola a los Tesalonicenses* es resolver el problema doctrinario que supone qué les sucederá a los cristianos ya difuntos antes de la Segunda Venida de Cristo (*parusía*). Pablo les consuela diciendo que primero Cristo les resucitará de entre los muertos: "porque el mismo Señor, con voz de mando, a la voz del arcángel y al son de la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; luego nosotros, los vivos, los supervivientes, justamente con ellos seremos arrebatados, sobre nubes al aire hacia el encuentro del Señor; y así siempre estaremos con el Señor" (1 Tes 4:16-7). Sucede entonces algo insólito, increíble e incomparable, y es que los tesalonicenses, al leer estas líneas, *dejan de trabajar*, y empiezan a comportarse "desordenamente". Como se avecina el "fin de los tiempos", *ya nada importa* –piensan ellos. Claramente, a los tesalonicenses les cuesta entender la máxima mesiánica de que "el día del Señor vendrá como ladrón por la noche" (1 Tes 5:2). Empieza entonces una confusión que más tarde incluso dividirá al mesianismo judío en dos: una parte "activista" (como el jasidismo, el sionismo, o incluso el marxismo) que cree que se puede "hacer algo" (o trabajar), para adelantar la llegada del Mesías; y otra parte "pasiva" o "quietista" (por ejemplo, los jaredíes ultraortodoxos), que considera que pensar esto es un sacrilegio, y que el Mesías vendrá cuando Dios lo decida. Por su parte, Pablo también contribuyó a dicha confusión al encomendar a los tesalonicenses que estuvieran "alerta" o "vigilantes" (*woke*, diríamos hoy en día): "mas vosotros, hermanos, no estáis

[1866] Harnack, *History of Dogma (Vol. 1)*.

en tinieblas para que ese día como ladrón os sorprenda. Que todos vosotros sois hijos de la luz e hijos del día. No somos de la noche ni de las tinieblas. Así que no durmamos como los otros, sino velemos y seamos sobrios. Pues los que duermen, de noche duermen, y los que se embriagan, de noche se embriagan; mas nosotros, que somos del día, seamos sobrios" (1 Tes 5:4-8). Por esta razón, al escuchar que en Tesalónica reinaba la mayor de las "ociosidades", por culpa justamente de un malentendido de su carta, San Pablo se vio obligado a escribir una segunda *Epístola a los Tesalonicenses*, en la que les rogaba: "que no os dejéis tan pronto impresionar, abandonando vuestro sentir, ni os alarméis, ni por espíritu, ni por dicho, ni por carta, cual, si fuera de nosotros, como que esté inminente el día del Señor" (2 Tes 2:2)[1867]. Y *no es* "inminente" la segunda llegada del Señor, porque Pablo interpone tanto un obstáculo –"el que detiene" (κατέχον)–, como un presagio el –Anticristo (αντὶχριστός)– que servirá de "señal" a la Segunda Llegada del Señor. La venida del Mesías, por tanto, no es inminente porque antes estará precedida por la llegada del Anticristo:

> Que nadie os engañe de ninguna manera; porque si primero no viniere la apostasía (ἀποστασία) y se manifestare el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el que hace frente y se levanta contra todo el que se llama Dios o tiene carácter religioso, hasta llegar a invadir el santuario de Dios y poner en él su trono, ostentándose a sí mismo como quien es Dios… ¿no recordáis que, estando todavía con vosotros, os decía yo esto? Y ahora ya sabéis lo que lo detiene (κατέχον) con el objeto de que no se manifieste sino a su tiempo. Porque el misterio de iniquidad está ya en acción; solo falta que el que lo detiene (κατέχων) ahora, desaparezca de en medio. Y entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con el esplendor de su advenimiento; este impío, cuyo advenimiento será, por la enérgica acción de Satanás, en toda suerte de obras maravillosas y portentos y prodigios de mentira, y en toda seducción de iniquidad en daño de los que perecen, en pago de no haber abierto su corazón al amor de la verdad para ser salvos (2 Tes 2:3-10).

Cada uno de estos dos términos nos podría llevar ahora a reflexiones *políticas* hasta el infinito: el *katéchon*, con Schmitt, y el Anticristo, a partir de Nietzsche, pero las dejaremos para el final, puesto que lo que más nos importa ahora mismo es volver al existencialismo de Heidegger. Al haber alargado un poco más la descripción de "la situación", podemos cumplir incluso mejor los dos objetivos expresos del propio Heidegger, que son tanto colocarse en el correcto "estado-de-ánimo" en el que se hallaba San Pablo, como aislar los elementos fundamentales de la "vida cristiana primitiva" antes de que fuera "dogmatizada" por la filosofía griega. En este sentido,

[1867] Pero, precisa Heidegger, no hay que ver en la segunda *Epístola a los Tesalonicenses* un conservadurismo o un amortiguamiento, sino, al revés, sino un acrecentamiento de la "tribulación", *in crescendo*: "deja de enseñar la inminencia próxima de la parusía; se ha vuelto más cauto y quiere sosegar a la gente. Contra esto está el tenor entero, la entera forma de expresarse en la segunda epístola. Aquí no hay una disminución, sino un incremento de la tensión en cada una de las expresiones. Toda la carta urge más que la otra: no se revoca nada, sino que se acrecienta la tensión. Lo sobrecargado de la expresión sólo se puede entender en San Pablo mismo; por doquier se acentúan ahí los complejos ejecutivos de la vida fáctica (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 137).

seguramente no hay un término más repetido en las dos *Epístolas a los Tesalonicenses*, ni que importe tanto a Heidegger, como la "tribulación" (θλίψις). Ahora podemos ver claramente porque:

> San Pablo se halla en lucha. Se ve urgido a afirmar la experiencia cristiana de la vida frente al entorno, para lo cual emplea los insuficientes medios de la doctrina rabínica que están a su disposición. Por ello su explicación de la experiencia cristiana de la vida recibe su estructura peculiar. Con todo es una explicación originaria que parte del sentido de la vida religiosa misma; puede continuar siendo conformada en la experiencia religiosa fundamental. Lejos están las construcciones teóricas; se obtiene un complejo explicativo que se representa de un modo parecido a una explicación teórica. Se trata de retroceder a la experiencia originaria y de comprender el problema de la explicación religiosa[1868]

Heidegger sigue permaneciendo fiel aquí, por enésima vez, a su voluntad expresa de no hacer ni una "exégesis teológica" ni un "estudio histórico", sino de retirarse a una *fenomenología de la experiencia religiosa originaria*. El otro término más repetido por Heidegger, aparte de "tribulación", es "proclamación" (*Verkündingung*), pues salta a la vista, y es a todas luces obvio y evidente que "la redacción epistolar [es una] forma de proclamación"[1869]. Como si se adelantara a Derrida, aquí vemos que Heidegger no solo pone el énfasis en el *contenido* de lo que se dice, sino también en la particular *forma* de la *escritura epistolar*, tan característico de las *Cartas* de San Pablo. El "ejercicio de la vida" y el "complejo ejecutivo" son decisivos aquí: "¿quién proclama?, ¿cómo se proclama?, ¿qué se proclama?"[1870]. Ahora bien, empezando por la primera pregunta, lo que está claro es que, en cualquier "proclamación" tiene que haber un "emisor" y un "receptor". Heidegger va aquí con mucho cuidado de no presuponer nada en ninguno de los dos lados. Por una parte, el "emisor" no es la *persona concreta* de San Pablo, sino un determinado *Dasein* que está en un particular "estado de ánimo" –que no es otro que el de la "tribulación"–, el *sujeto* de una "llamada" (en el sentido de *estar-sujetado-a*). Por otra parte, Heidegger va con mucho cuidado también de no presuponer a los "tesalonicenses" como un *grupo político ya dado de antemano*. Antes bien, San Pablo "se co-experiencia en ellos a sí mismo", y es "co-afectado" por ellos[1871], como se puede ver claramente en el propio

---

[1868] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 101.
[1869] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 128.
[1870] "Del complejo indicado espigamos sólo el fenómeno de la proclamación, porque en él es aprehensible la referencia vital inmediata del mundo propio de San Pablo al mundo circundante y al mundo compartido con la comunidad. Es entonces un fenómeno central. Se pueden plantear preguntas distintas sólo en la forma: ¿quién proclama?, ¿cómo se proclama?, ¿qué se proclama? etc. Aquí hay un determinado complejo del que se puede extraer una cosa; aquí realzamos el cómo de la proclamación. El ejercicio de la vida es decisivo. El complejo ejecutivo se experiencia también con la vida. De ahí que sea comprensible que el cómo del ejercicio tenga sentido básico" (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 110).
[1871] "Aquí veremos el modo en que Pablo tiene a la comunidad en Tesalónica y cómo la tiene. (…) Esto es, la relación de San Pablo con los pocos que se pusieron a su lado. (…) En la condición de la comunidad (de los τινές) está San Pablo incluido también. Los tesalonicenses son los que se han pasado a su lado. Él se co-experiencia en ellos a sí mismo. Pongamos formalmente al principio la cualidad de la relación de San Pablo con los que se han pasado a su lado. San Pablo experiencia a los tesalonicenses en dos notas: 1) él experiencia su acabar de llegar a ser (γενηθῆναι) 2)

motivo de escribir la segunda *Epístola*. El destino de San Pablo está profundamente ligado al de los tesalonicenses: "San Pablo quiere conseguir su propio aseguramiento gracias a su éxito entre los tesalonicenses. Se piensa en la oposición a los predicadores ambulantes griegos, a los que Luciano les reprocha su δοξοκοπία (afán de notoriedad). La vida de San Pablo depende de la firmeza en la fe de los tesalonicenses. Se abandona por completo al destino de los tesalonicenses (3, 8)"[1872]. No, la relación que San Pablo establece con los tesalonicenses no es una de "saber", como en los filósofos griegos. Antes bien, "el aceptar (δέχεσθαι) [la proclamación] ha llevado consigo la tribulación que continúa existiendo, pero a la vez aviva una 'alegría' (μετὰ χαρᾶς) que procede del Espíritu Santo (πνεύματος ἁγίου) –que es un regalo, por tanto, no es motivado por la propia experiencia"[1873]. El *aceptar* la "tribulación" (θλίψις) que necesariamente comporta la "proclamación" (*Verkündingung*) ya es en sí mismo un *ganar* el camino hacia Dios. Al pasar de la "proclamación" a la "tribulación" ya hemos encontrado *terra firma*, pues ahora ya sabemos el particular "estado de ánimo" en el que se encuentra San Pablo a la hora de escribir sus *Epístolas a los Tesalonicenses*. La "tribulación" no es porque sí, sino que se debe, en primera instancia, a la expectativa de la *parusía*: "San Pablo vive en una peculiar tribulación que le es propia como apóstol, en expectativa de la llegada del Señor. Esta tribulación expresa la auténtica situación de San Pablo. A partir de ella todo momento de su vida está determinado; él está bajo una aflicción pese al gozo como apóstol. (…) San Pablo quiere ser visto sólo en su debilidad y su tribulación"[1874]. En un pasaje que recuerda demasiado a la analogía encontramos entre el pasaje del "como si no" (*hos me)* y la "autenticidad" (*Eigentlichkeit*) en *Ser y tiempo*, Heidegger señala como San Pablo es capaz de *sacar fuerzas de flaqueza* en una lógica de la "impotencia":

> Lo extraordinario de su vida carece para él de importancia. Sólo si es débil, si aguanta hasta el final las apreturas de su vida, podrá estar en una estrecha vinculación con Dios. La exigencia fundamental de tener a Dios es lo contrario de toda mala mística. No la inmersión mística y el esfuerzo especial, sino el soportar hasta el final la debilidad de la vida es decisivo. La vida no es para San Pablo una mera secuencia de vivencias, ella *es* sólo en la medida en que él *la* tiene. Su vida pende entre Dios y su vocación. Las formas del tener la vida misma que forma parte del ejercicio de la vida acrecientan aún más la tribulación (θλίψις). Todo complejo ejecutivo auténtico la eleva[1875]

experiencia que aquéllos tienen un saber de su haber llegado a ser (οἴδατε etc.) Esto es, su haber llegado a ser es un haber llegado a ser de San Pablo mismo. Y por su haber llegado a ser está San Pablo también co-afectado. (…) Este saber es totalmente distinto de todo otro saber y recordar; emana sólo del complejo de la situación de la experiencia cristiana de la vida" (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 122-3).

[1872] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 126.

[1873] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 124.

[1874] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 127.

[1875] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 129.

Más tarde Badiou verá aquí "une logique strictement militante, quand Paul parle de ses propres souffrances"[1876]. Pero por ahora, la etimología de la palabra "tribulación" (θλίψις) nos dará aquí la pista que necesitamos para seguir. *Tribulatio, que en latín* viene de *tribulare*, significa literalmente "trillar el grano", es decir, *separar el grano de la paja*. Por el otro lado, θλίψις, tan presente en el griego neotestamentario de la *Septuaginta* para describir las *penurias* que atraviesan los primeros cristianos, originalmente quiere decir "oprimido", "presionado", "aplastado". Y en este preciso instante, podemos preguntarnos: ¿por *qué* San Pablo se encuentra "trillado"? O, aun mejor: ¿*entre qué* San Pablo se halla "aplastado"? La respuesta no se puede hacer esperar más: San Pablo se encuentra *aplastado por el tiempo mismo*. Como tan solo llega a insinuar Heidegger: "lo decisivo es cómo yo me comporto con esto en la vida auténtica. De ahí brota el sentido del '¿cuándo?', el tiempo y el instante"[1877]. En una metáfora en la que, como enseguida veremos, nos dará mucho juego, la vida de San Pablo se halla "aplastada" *entre dos paredes que se ciernen*. ¿Cuáles son estas dos "paredes"? *In concreto*, estas dos paredes son: el *ya-no* del "pasado" y el *aun-no* del "futuro".

De ahí la "tribulación" (θλίψις). Por un lado, "queda muy poco tiempo, el cristiano vive en un continuo 'aún no' que incrementa su tribulación. La temporalidad comprimida es constitutiva de la religiosidad cristiana: un 'aún no'; no queda tiempo para diferir"[1878]. Pero, por el otro lado, "para el cristiano sólo cabe que sea decisivo τὸ νῦν (el ahora) del complejo ejecutivo en el que está inscrito realmente, y la expectativa de un acontecimiento destacado que está en el futuro"[1879]. ¿Se entiende ahora la "tribulación"? El *estar-aplastado* procede de una "temporalidad comprimida" entre el *ya-no* del "pasado" y el *aun-no* del "futuro". ¿Cuál es el *ya-no* y el *aun-no*? ¿Cuál es este "pasado", y este "futuro", para el cristiano? Obviamente, se corresponde con las *Dos Venidas* de Jesucristo, las dos de las cuales son *epifanías* (επιφάνεια, "manifestaciones"), pero solo la segunda de ellas es, estrictamente hablando, *parusía*. Παρ-ουσία quiere decir en griego antiguo, simplemente, como hemos visto un montón de veces, "presencia", *pero* (y esto ya lo añadimos nosotros) no se trata de cualquier "estar-presente" (-ουσίας), sino de una "presencia" *plena* (παρ-), en el sentido de "'estar junto a', en el presente el ser está, por así decirlo, junto a sí mismo"[1880]. Como siempre, Agamben nos lo aclara: "Pablo descompone el evento mesiánico en dos tiempos: la resurrección y la parusía,

---

[1876] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 71.
[1877] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 128.
[1878] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 149.
[1879] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 143.
[1880] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 75. Véase también: "la expresión παρουσία tiene, por de pronto, un sentido que aquí no se testimonia en su historia conceptual; en el curso de su historia modifica su estructura conceptual, y no sólo su significado. En este cambio conceptual se hace ostensible la experiencia cristiana de una índole diversa. En griego clásico παρουσία significa 'venida' ('presencia'), en el Antiguo Testamento (es decir, en la Septuaginta): 'la venida del Señor en el día del Juicio Final', en el judaísmo tardío: 'la venida del Mesías como vicario de Dios'. Pero para los cristianos παρουσία significa 'la reaparición del ya aparecido Mesías', lo cual no está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez" (Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 130-1).

segunda venida de Jesús al final del tiempo. De aquí se sigue la tensión paradójica entre un ya y un aún no que define la concepción paulina de la salvación"[1881]. Y Rosàs nos lo certifica en unos términos que nos serán más útiles para nuestros propios propósitos:

> Así pues, la figura de Jesucristo contiene la duplicidad, y la consecuente ambigüedad, del 'ya' y el 'aún-no'. Las dos venidas de Jesucristo se corresponden, respectivamente, a estos dos estados. En la primera venida, que ya ha tenido lugar, Jesucristo llega en medio de la más extrema humildad y es partidario de ella (Lc 17:21). En la segunda, llegará en medio de la Gloria. Ambas venidas son epifanías, pero solo la segunda puede entenderse como *parusía*; y solo ella significará el final de los tiempos[1882].

De ahí la "tribulación" que introduce San Pablo al vivir en un "presente" *aplastado* entre el *ya-no* de la "epifanía" y el *aun-no* de la "parusía". Como señala lúcidamente Scholem, el mesianismo judío se basa en una "vida vivida en el aplazamiento" (*Leben im Aufschub*), en la cual no es posible llevar a "cumplimiento" *nada*: "la así llamada existencia judía es una tensión que no halla jamás alivio". Esta "dilación constitutiva" no está menos presente en el "cristianismo" que, de algún modo, San Pablo está "inventando" *entre* las dos *Epístolas a los Tesalonicenses*. Pero quizás tal y como lo pone Rosàs en el pasaje anteriormente citado, ya permite intuir cuál será *el desplazamiento, tan mínimo como radical*, que acometeremos al final de todo este capítulo dedicado a la "mística medieval cristiana". Los términos que utiliza Rosàs hacen que algo salga a luz vistosamente: de las Dos Venidas, la primera, la *epifanía*, no fue una "manifestación" del todo, sino que tuvo lugar en la forma de un "vaciamiento" (*kenosis*); mientras que solo con la segunda se alcanzará la "presencia plena" (*parusía*). Esto quiere decir que la diferencia fundamental entre las *Dos Venidas* (*epifanías* o "manifestaciones") de Cristo *tienen que ver con los dos términos de esta tesis, lo "vacío" y lo "lleno"*, y que en IV.1.d tradujimos al terreno de la teología como *kenosis* y *pléroma*, respectivamente.

Y quizás ahora ya se puede entrever cuál será el *desplazamiento, tan mínimo como radical,* que acometeremos en la última sección de todo este capítulo dedicado a la "mística medieval cristiana": y es que la llamada "Segunda Venida" *no va a suceder nunca, es un cuento chino*, una "fantasía resolutiva", el sueño pre-simbólico e imaginario de un niño que quiere recuperar la "plenitud" con la madre. *Incluso permaneciendo dentro de los propios términos cristianos, lo único que sabemos* es que, cuando el "Mesías" se "manifestó", cuando Cristo se paseó por la tierra, decidió *humillarse* y "vaciarse" (*kenosis*), y *este modelo ético de Jesús es el único mesianismo que tenemos disponible*. Hegel tiene razón en que el elemento distintivo más sobresaliente del "cristianismo" –aquello que lo separa de todas las demás religiones– no es ni la Encarnación ni la Resurrección, sino la "muerte de Dios" (¡y una muerte de

[1881] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 74.
[1882] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 240.

Cruz, además!). Como veremos en la conclusión de este capítulo, en IV.8, esto nos dará el nacimiento de lo que llamaremos como un "mesianismo kenósico", es decir: *que hay que seguir "esperando"*, pero no ya la fantasía infantil de una "plenitud" con la madre, sino la llegada de un Mesías que vuelva a "vaciarse". Entonces veremos también a qué nos referimos con "Mesías".

Por el momento, ha llegado también la hora de *subvertir* a Heidegger, *una vez más*. En *Ser y tiempo*, Heidegger cuenta una "historia" trágico-heroica sobre la "vida" o la "existencia" humanas –pues *Ser y tiempo* no es otra cosa que esto: una "historia", un cuento, un relato– cuyo "arco narrativo" quizás valga la pena resumir en un diagrama-esquema, por una vez:



Lo primero que hay que notar en este diagrama-esquema es que, sea cual fuere la filosofía que adoptemos, la "existencia" humana está *indefectiblemente curvada, arqueada, torcida, distorsionada. La "vida" no es ni un punto ni una línea recta. La vida es, de hecho, una parábola*. En realidad, mirada de cerca, la "vida está constituida por cantidad de pequeñas curvaturas, giros y quiebres. Pero, vista desde lejos, como con mirada de águila, tomada en la simplicidad y universalidad se su concepto, la vida presenta, al menos, *una gran curva*. Por un lado, esto es consecuente con que en la literatura se utilicen, desde hace tiempos inmemoriales, metáforas *curvadas* como el "arco de un personaje". Para nosotros, como diría Deleuze, *esto no es una metáfora*: no se trata de un marco literario, que luego aplicamos a la "vida", sino que se trata de una *curvatura de la vida misma*, que luego la literatura trata de replicar. Por el otro lado, esto también nos parece consecuente con la "teoría de la relatividad" de Einstein. Zizek nos lo resume perfectamente:

> As is well known, Einstein's revolution in the conception of the relationship between space and matter occurred in two steps. First, he refuted the Newtonian idea of a homogeneous, 'uniform'

> space by demonstrating that matter 'curves' space. It is because of matter that the shortest way between two points in space is not necessarily a straight line –if the space is 'bent' by matter, the shortest way is a curve. This, however, is only the first of Einstein's steps; it still implies the notion of matter as a substantial entity, as an agent independent of space which acts upon it: bends it. The crucial breakthrough is brought about by Einstein's next step, his thesis according to which *matter itself is nothing but curved space*[1883]

De forma análoga a la "teoría de la relatividad", que acabó descubriendo que "la materia no es más que espacio curvado", a nosotros nos gustaría añadir aquí que *la "vida" no es otra cosa que una curvatura del "tiempo" mismo*[1884]. Por último, esto nos parece también consecuente con la física cuántica, para la cual toda la *existencia* del universo entero no sería más que la *fluctuación* de una *onda* electromagnética *en el vacío*. Sea como fuere, sin venir de la *literatura* (trágico-heroica) o de la *física* (de la relatividad de Einstein), Heidegger pareció llegar a la misma conclusión en el terreno de la *ontología*, en general, y de la "analítica existencial" del *Dasein*, en particular. Como ya señalamos en III.14.g, el mejor resumen de *Ser y tiempo* se encuentra en un breve artículo de Critchley, en el que define con especial claridad que la *ek-sistencia* del *Dasein* es un tipo particular de "ente" que se halla *aplastado* entre dos "nadas": la nada del *ya-no del nacimiento*, y la nada del *aun-no del ser-para-la-muerte*[1885]. *Nosotros somos ese "entre"* el "arrojo" (*Geworfenheit*) y el "proyecto" (*Entwurf*). "Nosotros" *somos*, estrictamente hablando, un "proyecto-arrojado", tal y como se puede ver en la *curvatura* del diagrama-esquema anterior. Otra forma de verlo, en términos más nietzsechanos y vitalistas (aunque igual de inmanentistas), sería como que también somos un *"entre" el crecimiento y la decadencia*. Lo crucial que hay que ver aquí, es que esta *curva* aparece como "convexa" porque, después de la "muerte de Dios", Heidegger se propuso una *visión inmanentista de la "facticidad" de la vida en sí misma*. Como *"este" mundo es el único que hay*, antes del "nacimiento", y después de la "muerte", *no hay*, estrictamente hablando, "nada", y la particular *ek-sistencia* del *Dasein* aparece como un *arqueamiento entre* estas dos "nadas". El único sentido se "trans-cendecia" que pueda haber en Heidegger es *inmanente a la "vida" misma*, procede del *arqueamiento, curvatura y distorsión* de la propia *ek-sistencia* que, como su propio nombre indica, está *volcada "hacia-fuera"*. No hace falta decir, porque salta a la vista,

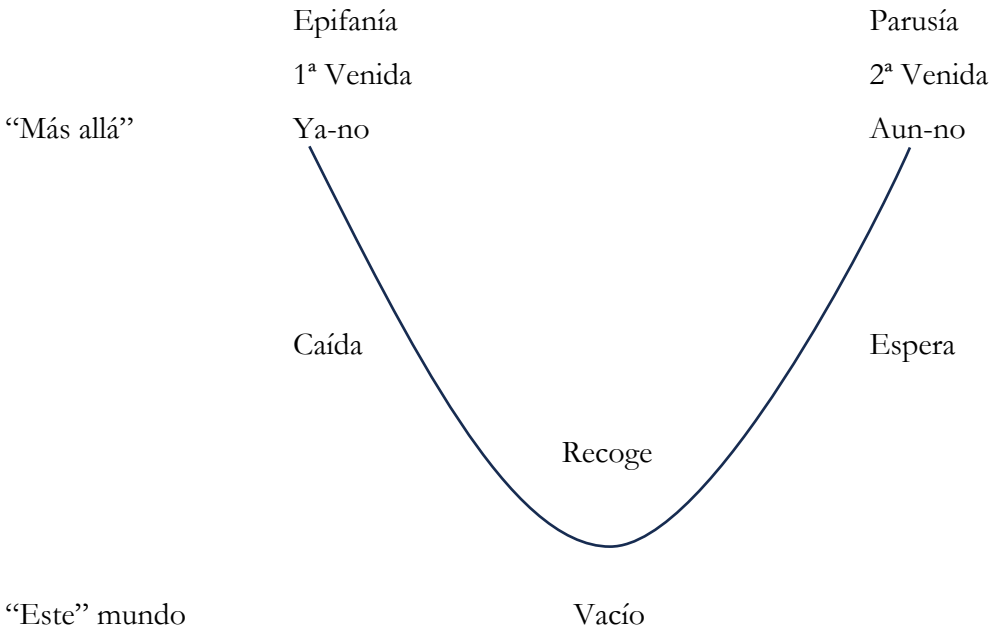
---

[1883] Zizek, *For They Know Not What They Do*, p. 58, n. 28.

[1884] Para Esquirol, el "vacío" no curva nada, sino que es la "gravedad" de la *herida*, aunque retomaremos su distinción de que la curvatura se puede dar "en" o "desde" el vacío: "la acción es relevante, tiene grosor y sentido, precisamente porque no se produce en el vacío, sino que se curva por la gravedad, pero, en este caso, no sólo por la gravedad de la tierra, sino por la gravedad no urgente de la herida infinita. El vacío no sostiene nada. Ni atrae nada. Desde el principio he reconocido que hay abismo, y que el vacío es una fosa terrible y cercana, lo cual no significa ni que ya estemos en ella ni que no haya nada más. A veces, parece como si la tragedia del hombre contemporáneo, más que la de verse forzado a saltar al vacío, sea la de creer que el salto se hace ya desde el vacío. Tragedia doble porque, entonces, la fosa no sólo estaría en una casilla vecina y amenazadora, sino en la misma casilla de salida de donde partimos" (Esquirol, *Humano, más humano*, p. 52).

[1885] Critchley, "The null basis-being of a nullity, or between two nothings: Heidegger's uncanniness". En: Dahlstrom, (ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*, pp. 69-78.

que en este preciso instante nos volvemos a encontrar con una de las dos *figuras* que en el capítulo II de esta tesis reseñamos como las *formas originarias del "vacío" en la fenomenología de la existencia material*. *In concreto*, el vacío "convexo", que nosotros identificamos con el "guardar" de una "casa". En efecto, visto desde la posición immanentista, la "vida" es algo que hay que "proteger" (de la "nada" de la *muerte*), en un sentido parecido al *conatus* de Spinoza: "perseverar en el ser". Sin embargo, como ahora veremos, será el principal mérito de San Pablo, en particular, y de todo el mesianismo judeocristiano, en general, pasar de un modelo de vida "convexo" a otro "cóncavo". Y, con este gesto, *se introducirá un "vacío" en el centro*:



Como podemos ver claramente aquí, es el principal mérito de San Pablo, en particular, y de todo el mesianismo judeocristiano, en general, el haber *invertido el sentido de la curvatura de la "vida"*. Como si se tratara de un *palo torcido*, lo que hace San Pablo en las dos *Cartas a los Tesalonicenses*, es *doblegarlo con la rodilla*. Como, desde la posición "transcendente-platónica", *no hay tan solo un mundo, sino dos*, y además "este" es como de "mentira", pues el "verdadero" se encuentra "más allá", San Pablo *doblega e invierte* la visión "griego-inmanentista" según la cual la *ek-sistencia* del *Dasein* se encontraría *aplastada* entre dos "nadas". Ahora, el *ya-no* ya no es el de la "nada" del "nacimiento", sino el de la "manifestación" de la Primera Venida de Cristo (*epifanía*); y el *aun-no* deja de ser la "nada" de la "muerte", para convertirse en la "plena presencia" de la Segunda Venida (*parusía*). De rebote, esta "vida" (*la única que hay*) pasa de ser una *plétora* de *cosas, riqueza y naturaleza* (como lo era para los griegos) a una *condición de pobreza y penuria entre* dos "presencias plenas" que ya no dependen de uno, sino del Mesías. Aun más, ahora ya no somos un "proyecto-arrojado"; antes bien, al

cambiar el sentido de la parábola, el "estar arrojado" (*Geworfenheit*) se convierte en una "caída" (*Verfallen*) del Paraíso, y el "proyecto" (*Entwurf*), en una "espera" (*Gegenwart*) de la *parusía*. Pero, lo más importante de todo es que, *con este gesto, San Pablo introduce un "vacío" en el centro de la "vida"* y, así, se pasa de un modelo "convexo" a otro "cóncavo" sobre la *existencia*.

Estrictamente hablando, incluso podríamos llegar a decir que el cristiano ha dejado de *ek-sistir* (en el sentido de *estar-fuera*) para pasar a *in-sistir* (en el sentido de *vivir-dentro*), en plena consonancia con lo que ya avisamos en IV.1.g de que la principal dicotomía que introducirá el cristianismo es la de *interior/exterio*r. El cristiano ya no *ek-siste*, sino que *in-siste*. Pero, ¿*en qué* in-siste? El paso del vacío "convexo" al "cóncavo" nos da la clave de que, como vimos en el capítulo II, se ha pasado del "proteger" de la "casa", como *primer sentido originario de la fenomenología de la existencia material* del "vacío", al *segundo*: el "recibir" y "guardar" del "vaso". En efecto, el "cristiano" ve su vida, no como una "plenitud" que hay que "guardar" o "proteger" (frente a la "nada" de la *muerte*) –en el sentido del *conatus* de Spinoza: "perseverar en el ser"–, sino como un "receptáculo" que hay que *vaciar cada vez más* para "acoger" la llegada del Mesías. ¿En qué *in-siste*, pues, el cristiano? En *vaciarse*. Solo ahora, en los términos meontológicos en los que lo hemos puesto, podemos entender plenamente una de las frases más importantes, y a la vez enigmáticas, de San Pablo: "pero vivo… no ya no, sino Cristo vive en mí" (Gal 2:20). Agamben confiesa en un determinado momento que todo su libro puede ser leído como un intento de entender qué quiere decir "vivir en el Mesías"[1886]. Pues bien, nosotros ahora ya tenemos una propuesta de respuesta: "vivir en el Mesías" significa, pura y simplemente, *vaciarse para "acoger"* la llegada del Mesías, convertirse en un "receptáculo" que "espera", *doblegar e invertir la curvatura de la vida*, pasando de una *ek-sistencia* "convexa" a una *in-sistencia* "cóncava". En este preciso sentido, San Pablo puede decir "pues yo ya no vivo en mí, sino que vivo en el Mesías". La *facticidad inmanente* de la "vida" carece, para San Pablo, de importancia: *no son más que las paredes y el suelo de un vaso que debe acoger a lo Otro*.

Fruto de los dos cursos que Heidegger dictó en la Universidad de Friburgo, entre el semestre de invierno de 1920 y el de verano de 1921 –*Introducción a la fenomenología de la religión* y *Estudios sobre la mística medieval*– se ha vuelto prácticamente un tópico, dentro los estudios heideggerianos, enfatizar la influencia del "elemento místico" en la preparación de *Ser y tiempo*. El *locus classicus* es, obviamente, el trabajo del gran deconstruccionista de las religiones, Caputo, en su *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, que se centra sobre todo en la influencia de Eckhart. Más tarde, cuando abordemos a este Maestro, veremos como lo que nosotros hemos denominado aquí *vaciarse* él lo llama "despojo", "desapego" o "desasimiento", (*Abgeschiedenheit*). Dice Caputo: "by detachment, the soul lets God be all, and it wishes only to let God's will obtain throughout. It

[1886] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 28.

purifies itself of itself in order to let God directly inhabit it. That is why Meister Eckhart quotes St. Paul: 'I live now not I but Christ lives in me' (Gal 2:20)"[1887]. Sin embargo, como esta cita ya revela, nosotros, en este apartado, hemos intentado performar dos desplazamientos, tan mínimos como radicales, a este lugar común dentro de los estudios heideggerianos. El primero es que, más que en Meister Eckhart, o en el resto de la "mística medieval cristiana", el *origen* de esta lógica debe encontrarse en San Pablo. Y el segundo es que, la búsqueda de las inevitables similitudes, copias y puntos de contacto no debe empañar lo fundamental: que *Ser y tiempo* es antes una *inversión* (inmanentista), más que un mero *calco*, de la "curva de la vida" que uno pueda encontrar en el mesianismo judeocristiano de alguien como San Pablo.

d) El universalismo (vacío) de Badiou en la *Epístola los Gálatas*

Acabamos de citar uno de los versículos más importantes de la *Epístola a los Gálatas*, pero es preciso que ahora nos adentremos de pleno en ella, para ver cómo la "formulación "yo ya no vivo en mí, sino que vivo en el Mesías" no es más que una "recapitulación" (*mesiánica*) de toda la *Carta*. Hasta ahora hemos podido ver como San Pablo erige una verdadera *metafísica negativa*, en su sentido estricto de *me-onto-teo-logía*. Por un lado, hemos podido ver, de la mano de Taubes, como hay una *teología negativa* en San Pablo, que es asociada con el "nihilismo" característico del pasaje del "como si no" (*hos me*), en la *Carta a los Romanos*. Por el otro lado, gracias a Critchley, hemos podido comprobar como también hay una cierta *meontología*, que luego nosotros hemos decidido vincular más bien con el "vaciamiento" (*kenosis*), propio de la *Carta a los Filipenses*. Pues bien, no hace falta ser muy avispado para reconocer ahora –añadiendo un nuevo giro a lo que ya empezamos a insinuar a propósito de los segundos atomistas en III.12.f– que ambas partes de la "metafísica" están relacionadas con el "espacio" y el "tiempo", respectivamente. Por un lado, la *teo-logía (negativa)*, al pensar el *(no-)ente-en-su-totalidad*, está pensando, en el fondo, el universo entero, así como todo lo que contiene, es decir: el "espacio". Esto es consecuente, además, con Taubes, de quien recordemos que el curso que dictó en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín –"El tiempo que urge"–, justo antes de *La teología política de Pablo*, fue sobre la *Carta a los Corintios*, considerada como "una gran fuga estructurada sobre la palabra *pan* (todo)"[1888]. Por el otro lado, la *(me-)onto-logía*, cuando piensa el *(no-)ente-en-su-fundamento*, está pensando a cada cosa en cuanto *ek-siste*, esto es: en cuanto *dura en el "tiempo"*. Esto vuelve a ser consecuente con el desarrollo ulterior de la *meontología* de Critchley que nosotros hemos acometido mediante el análisis de las

[1887] Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, p. 14.
[1888] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 15.

Epístolas a los Tesalonicenses de Heidegger, y que nos han dado como fruto las "curvas de la vida", la "cóncava" y la "convexa". Sin embargo, ahora nos damos cuenta de que la parte *teológica-espacial* no ha quedado tan desarrollada como la *ontológica-temporal*. Si bien hemos conseguido desarrollar aun más le *meontología* de Critchley a partir del análisis de la *temporalidad* de Heidegger, la *teología (negativa)* de Taubes nos ha quedado coja, y será nuestra intención ahora intentar desarrollar aun más su concepción del "espacio", a partir de Badiou. Y si el análisis del *no-ente-en-su-fundamento* nos dio como hijo el *vacío "cóncavo" y "convexo" de las "curvas de la vida"*, el análisis del *no-ente-en-su-totalidad* nos dará como fruto el *"universalismo" (vacío)* de Badiou.

Sea como fuere, cada apartado, así como cada rincón recóndito de la *metafísica*, ha acabado confluyendo en la *política*. Y Badiou nos ayudará a acabar de desembocar en ella. Si el título de esta sección tiene tres partes –la *meonto-teología-política* de San Pablo–, Taubes nos ha servido para derivar una "teología (negativa)", Critchley y Heidegger, una "meontología", y ahora Badiou enfatizará, más que ninguna otra, la "política". En este preciso instante, podemos dar un paso atrás para dar dos pasos adelante, y preguntarnos: ¿por qué hoy debería la izquierda fijarse en un (aparentemente) fanático zelota como San Pablo, cuando justamente atravesamos una época marcada por el resurgir del oscurantismo, el fundamentalismo religioso y el espiritualismo New Age? ¿No será que el "enano jorobado" que teje los hilos del "muñeco" supuestamente *secular* del "materialismo histórico" sigue siendo el *mesianismo*, tal y como aseveró Benjamin en su tesis I "Sobre el concepto de historia"[1889]? Zizek nos da la respuesta al principio de su mayor libro sobre el cristianismo, *The Fragile Absolute, Or: Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, donde resume a la perfección el sentido último del libro de su amigo Badiou sobre San Pablo (aunque en términos *invertidos*):

> Following Alain Badiou's path-breaking book on Saint Paul, our premiss here is exactly the opposite one: instead of adopting such a defensive stance, allowing the enemy to define the terrain of the struggle, what one should do is to reverse the strategy by fully endorsing what one is accused of: yes, there is a direct lineage from Christianity to Marxism; yes, Christianity and Marxism should fight on the same side of the barricade against the onslaught of new spiritualisms –the authentic Christian legacy is much too precious to be left to the fundamentalist freaks. Even those who acknowledge this direct lineage from Christianity to Marxism, however, usually fetishize the early 'authentic' followers of Christ against the Church's 'institutionalization' epitomized by the name of Saint Paul: yes to Christ's 'original authentic message'; no to its transformation into the body of teaching that legitimizes the Church as a social institution. What these followers of the maxim 'yes to Christ, no to Saint Paul' (who, as Nietzsche claimed, in effect invented Christianity) do is strictly parallel to the stance of those 'humanist Marxists' from the mid-twentieth century whose maxim was 'yes to the early authentic Marx, no to his Leninist ossification'. And in both cases, one should insist that such a 'defence of the authentic' is the most perfidious mode of its betrayal: there is no

[1889] Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Estética y política*, p. 137.

> Christ outside Saint Paul; in exactly the same way, there is no 'authentic Marx' that can be approached directly, by passing Lenin[1890]

En efecto, de la misma manera que no vale leer a Marx sin Lenin… no vale quedarse con Jesús sin Pablo. Esta reflexión chestertoniana ya la hemos encontrado también en Taubes, quien se rebelaba contra el prejuicio, dentro de los estudios hebreos, que aun ve a Jesús como un *nice guy*, pero descarta a San Pablo como *trouble*. Como dice Badiou, "je ne suis pas le premier à risquer la comparaison qui en fait un Lénine dont le Christ est un Marx équivoque"[1891]. En este preciso momento quizás valga la pena recordar uno de los pensamientos más profundos que tuvo Derrida, fruto de la interconexión entre Nietzsche y Joyce, y es la idea de que hay que *decir Sí dos veces a la cosas*: "Sí… y sí". En nuestra vida cotidiana solemos hacer lo opuesto, solemos decir "Sí… y no", es decir, creemos querer una cosa, *pero solo queremos su parte buena*, *la parte mala* (indisociablemente unida a ella*), la rechazamos*. Esto se ve especialmente en el caso del amor: si decimos "quiero a… X, *pero solo si cambia*… Y", es que no estamos verdaderamente enamorados de esa persona, *efectivamente real*, sino tan solo de su *idealización*. Querer a alguien o a algo (una religión, un proyecto político, una tradición, o lo que sea) es *quererlo con todos sus defectos e imperfecciones*. Así pues, si queremos decir *doblemente Sí* al proyecto de emancipación de la izquierda (Sí al "muñeco" del "materialismo histórico"... y Sí al "enano encorvado" del *mesianismo*), también tenemos que decir *doblemente Sí* a su "legado cristiano" (Sí al *nice guy* que fue Jesús... y Sí a su apóstol San Pablo).

Ahora bien, Badiou no es Deleuze: Badiou no hace monografías. ¿Por qué, la única vez que decidió hacer un libro sobre una persona, en vez de un frío tratado de ontología, eligió específicamente la figura de San Pablo? La respuesta parece clara: hay que presuponer que, después de su *Théorie du sujet* (1982), y su monumental *L'être et l'événement* (1988), Badiou necesitaba una *imagen que encarnase* su teoría de la "fidelidad al acontecimiento". ¿Y quién más *fiel* a un *acontecimiento* (como el de la "muerte y resurrección de Cristo en la Cruz") que el *apóstol* San Pablo? Quizás por esta razón Badiou decidió escribir, en 1997, *Sain Paul. La fondation de l'universalisme*, donde empieza confesando que no es "pas pour moi un apôtre ou un saint (…) mais une figure subjective de première importance"[1892]. Así, al igual que nuestra sección introductoria en IV.1 –"¿qué hace un ateo como yo en una época Oscura como esta?"–, Badiou empieza admitiendo que para él la figura de San Pablo no tiene "*nada* de sagrado". En este sentido, ya empezamos a ver que, en un primer sentido, la teoría de Badiou sobre San Pablo es *vacía*: intentará formalizar la estructura (*vacía*) de la "fidelidad", extrayéndole el *contenido concreto* de su "acontecimiento", que Badiou no considera más

[1890] Zizek, *The Fragile Absolute*, pp. xxix-xxx.
[1891] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 2.
[1892] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 1.

que una "fábula". En términos estrictamente *ontológico-políticos*, "Paul est un penseur-poète de l'événement", que debe conducir a una "nouvelle figure militante"[1893]. Ahora bien, podemos volver a preguntar: ¿por qué San Pablo? ¿No se trata acaso del más institucionalista, moralista, misógino y antisemita de los apóstoles? (Como veremos en este apartado, en particular a partir de la *Carta a los Gálatas*: *radical y absolutamente no*[1894]). ¿Por qué la izquierda debería fijarse justamente en San Pablo para "re-fonder une théorie du Sujet qui en subordonne l'existence à la dimensión aléatoire de l'événement comme à la contingence pure de l'être-multiple, sans sacrifier le motif de la vérité?"[1895]. El subtítulo del libro sobre San Pablo, *La fondation de l'universalisme*, es sin duda "excesivo", pues Badiou podría haberlo encontrado en muchas otras "monografías":

> Nous avons sous-titré ce livre 'la fondation de l'universalisme'. C'est, bien entendu, un titre excessif. L'universalisme réel est tout entier présent, déjà, dans tel ou tel théorème d'Archimède, dans certaines pratiques politiques des Grecs, dans une tragédie de Sophocle, ou dans l'intensité amoureuse dont témoignent les poèmes de Sapho. Il l'est tout autant dans le Cantique des cantiques, ou, inversé en nihilisme, dans les déplorations de l'Ecclésiaste. (…) La césure paulinienne porte en réalité sur les conditions formelles, et sur les conséquences inévitables, d'une conscience-de-vérité enracinée dans un événement pur, détaché de toute assignation objectiviste aux lois particulières d'un monde ou d'une société, bien que concrètement destiné à s'inscrire dans un monde et dans une société. Ce qu'il revient en propre à Paul d'avoir établi est qu'il n'y a de fidélité à un tel événement que dans la résiliation des particularismes communautaires et la détermination d'un sujet-de-vérité qui indistingue l'Un et le 'pour tous'[1896].

Además, San Pablo "réduit le christianisme à un seul énoncé: Jésus est ressucité"[1897]. Así pues, también hay un *vaciamiento* del "acontecimiento" en San Pablo mismo, quien *vacía* a Jesús de todas sus parábolas oscuras: no se trata de un mero mago itinerante: "Jésus, en ce sens, n'est ni un maître, ni un exemple. Il est le nom de ce qui nous arrive universellement"[1898]. En cierto sentido, Jesús es "cualquiera" (*quodlibet*), para ponerlo con Agamben: "Jésus est ressuscité, rien d'autre ne compte, en sorte que Jésus est comme une variable anonyme, un 'quelqu'un' sans traits prédicatifs, tout entier absorbé par sa résurrection. L'événement pur est réductible à ceci que Jésus meurt sur la croix et ressuscite. Cet événement est 'grâce' (charis). Il n'est donc ni un legs, ni une tradition,

---

1893 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 2.
1894 Badiou se encarga de desmontar ambas atribuciones con el texto. Por un lado, acusar a Pablo de antisemita cuando justamente él mismo fue *fariseo*, y luego sobre todo un *mesiánico judío*, como hemos visto con Taubes, no tiene mucho sentido. Esto se puede ver claramente, por ejemplo, en que muchas veces repite la formulación "primero los judíos, luego los gentiles". Por otra parte, si bien es cierto que se pueden encontrar muchas afirmaciones misóginas en las Epístolas de San Pablo, también es cierto que Badiou llama la atención sobre que muchas veces las invierte, en una "symétrisation séconde (…) pour faire passer l'égalitarisme universalisant par la réversibilité d'un règle inégalitaire" (Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 119-21).
1895 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 5.
1896 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 115-6.
1897 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 5.
1898 Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 64.

ni une prédication. Il est en surnombre de tout cela et se présente comme donation pure"[1899]. Para ponerlo lisa y llanamente, a San Pablo –de quien hay que recordar que fue el único apóstol que no tuvo el privilegio de conocer a Jesús personalmente–, *le importa un comino todo lo que no sea la Resurrección*, que será el "acontecimiento" fundamental sobre el que "inventará" el cristianismo: "tout est ramené à un seul point: Jésus, fils de Dieu (ce que cela veut dire, nous le verrons), et Christ à ce titre, est mort sur la croix et ressuscité. Le reste, tout le reste, n'a aucune importance réelle. Disons même: le reste (ce que Jésus a dit et fait) n'est pas le réel de la conviction, mais l'encombre, voire la falsifie"[1900]. También para Hegel, por cierto, la *Encarnación es un acontecimiento*: "el que lo inmutable adquiera la figura de la singularidad es algo que acontece sin más (*Geschehen*)"[1901]. Pero, si para Hegel, lo más relevante del "cristianismo" es la *Encarnación* y la *muerte* de Jesús –convirtiéndolo en un simple *Mediador* entre lo Incondicionado y lo Condicionado–, Badiou elige prescisamente a San Pablo pues para él lo relevante es el "acontecimiento puro" de la *Resurrección*: "l'événement, c'est que Jésus, le Christ, est mort sur la croix et ressuscité (…) La pensée de Paul dissout l'incarnation dans la résurrection"[1902]. Hay aquí, señala Badiou, una "proximité philosophique" con "restituer l'universel à sa pura laïcité"[1903], si por *laicidad* entendemos el *(significante) vacío de un "acontecimiento" (la Resurrección)* con el que cualquiera puede sentirse identificado, sin importar su lugar de nacimiento, solo a condición de creer en él: romanos y bárbaros, judíos y gentiles, hombres y mujeres, señores y esclavos, etc. ¿Quiere decir esto, entonces, que la "verdad" es una "fábula"? No: "le geste subjectif saisi dans sa puissance fondatrice quant aux conditions génériques de l'universalité (…) Séparer durement chaque processus de vérité de l'historicité 'culturelle' où l'opinion prétend le dissoudre : telle est l'opération où Paul nous guide"[1904]. La verdad del "acontecimiento", por tanto, está *vacía* de cualquier *contenido social o histórico*:

> La démarche générale de Paul est la suivante: s'il y a eu un événement, et si la vérité consiste à le déclarer et ensuite à être fidèle à cette déclaration, il s'ensuit deux conséquences. D'abord, la vérité étant événementielle, ou de l'ordre de ce qui advient, alors elle est singulière. Elle n'est ni structurale, ni axiomatique, ni légale. Aucune généralité disponible ne peut en rendre compte, ni structurer le sujet qui s'en réclame. Il ne saurait donc y avoir une loi de la vérité. Ensuite, la vérité étant inscrite à partir d'une déclaration d'essence subjective, aucun sous-ensemble préconstitué ne la supporte, rien de communautaire ou d'historiquement établi ne prête sa substance à son processus. La vérité est diagonale au regard de tous les sous-ensembles communautaires, elle ne s'autorise d'aucune identité, et (ce point est évidemment le plus délicat) elle n'en constitue aucune. Elle est offerte à

[1899] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 67.
[1900] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 35.
[1901] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 287.
[1902] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 69, 78.
[1903] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 6.
[1904] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 6-7.

> tous, ou destinée à chacun, sans qu'une condition d'appartenance puisse limiter cette offrande, ou cette destination[1905]

En su intento, de hecho, de "refonder la conexión entre vérité et sujet"[1906], Badiou lucha contra el "relativismo", que él asocia hoy con *la lógica del capital. El capital*, para Badiou, de hecho, es "organiquement sans vérité". Aun no estamos preparados para esta reflexión, pues llegará bien entrada la Modernidad cuando descubramos los dos "equivalentes generales vacíos" de nuestra época: *el dinero y el pueblo*. Pero, por ahora, sí que vale la pena empezar a insinuar que, interesantemente para nuestro tema, la "abstraction monétaire" es una "universalité *vide* du capital". Y, "dechaîné l'abstraction *vide*", se desencadena también la lucha entre las minorías y el Universal, que hoy impera en nuestra sociedad. De rebote, esto querrá decir que tendrá que haber una "universalidad *vacía*", propia de la "declaración" y el "acontecimiento", como enseguida veremos con San Pablo, que no es la de la "abstracción *vacía*" del *Capital*. Pero, si bien es cierto que, por un lado, la *homogeneización abstracta* del *Capital* y la "libre circulation de tout ce qui se laisse compter (…) n'a égard à aucune singularité. Une singularité différente à la persistente infinité de l'existence, comme au devenir événementiel des vérités", no es menos cierto que, por el otro lado, se da (coextensivamente) "un processus de fragmentation en identités fermées, et l'idéologie culturaliste et relativiste qui accompagne cette fragmentation"[1907]. Interesantemente, para Badiou, y a diferencia de supuestas "trampas de la diversidad", la creciente complejidad de las minorías no es un hecho aislado, sino la otra cara de la moneda de la "parfaite simplicité" del *universal vacío del dinero y el Capital* –que se retroalimenta con él. Esto explica perfectamente por qué hoy, según Badiou, "on oscille forcément entre l'universel abstrait du capital et des persécutions locales"[1908].

Frente a todo esto, el pensador francés sigue defendiendo la "verdad", pero esta vez entendida como una "singularidad universal", que no es "ni homogenité monétaire, ni revendication identitaire, ni universalité abstraite du capital, ni particularité des intérêts d'un sous-ensemble"[1909]. Badiou odia tanto al "universalismo abstracto" del Capital, como a la "pétainisation rampante de l'État", que él asocia con Le Pen. En nuestros términos: uno sería un *falso* "vacío", mientras que el otro sería un "lleno" *excesivo*; frente a los cuales Badiou va a oponer el "vacío" *verdadero* del "acontecimiento" y la "declaración" de San Pablo. En este sentido, lo que más odia Badiou hoy en día es la hostilidad hacia los procesos de "verdad", el entramado cultura-técnica-gestión-sexualidad obtura el sistema de arte-ciencia-política-amor: j'ai moi-même soutenu que le

[1905] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 15.
[1906] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 8.
[1907] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 10-1.
[1908] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 12.
[1909] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 14.

propre de la philosophie n'était pas de produire des vérités universelles, mais d'organiser leur accueil synthétique en forgeant et remaniant la catégorie de Vérité. Auguste Comte définissait le philosophe comme 'spécialiste des généralités'"[1910]. Pero no por casualidad es frente a Le Pen la primera vez que se cita la *Carta a los Gálatas*, que será el centro de este apartado: "no hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros uno (εἷς) sois en Cristo Jesús" (Gal 3:28). Esta también es la primera vez que nos vamos a encontrar con la formulación "ni… ni…", que tanto nos va a interesar más tarde. Ya llegaremos a la cuestión del "Uno" (ἕν), tan importante para la filosofía de la matemática de Badiou[1911], pero por ahora valga solo la pena reconocer que hay una especie de cortocircuito entre el "singular" (Jesús) y el "universal" (Mesías), que no es una Encarnación o Mediación dialécticas: "s'il est vrai que toute vérité surgit comme singulière, sa singularité est immediatement universalisable"[1912]. De todo esto Badiou extrae cuatro tesis preliminares:

> 1) Le sujet chrétien ne prééexiste pas à l'événement qu'il déclare (la Résurrection du Christ). On polémiquera donc contre les conditions extrinsèques de son existence ou de son identité. Il ne doit être requis, ni qu'il soit juif (ou circoncis), ni qu'il soit grec (ou sage). C'est la théorie des discours (il y en a trois : le juif, le grec, le nouveau). Pas plus il ne doit être requis qu'il soit de telle ou telle classe sociale (théorie de l'égalité devant la vérité), ou de tel ou tel sexe (théorie des femmes).
> 2) La vérité est entièrement subjective (elle est de l'ordre d'une déclaration qui atteste une conviction quant à l'événement). On polémiquera contre toute subsomption de son devenir à une loi. Il faut en passer simultanément par une critique radicale de la Loi juive, devenue obsolète et nuisible, et de la Loi grecque, ou subordination du destin à l'ordre cosmique, qui n'a jamais été qu'une ignorance 'savante' des voies du salut.
> 3) La fidélité à la déclaration est cruciale, car la vérité est un processus, et non une illumination. On a besoin pour la penser de trois concepts : celui qui nomme le sujet au point de la déclaration (πίστις, généralement traduit par 'foi', mais qu'on dira mieux 'conviction ') ; celui qui nomme le sujet au point de l'adresse militante de sa conviction (ἀγάπη, généralement traduit par 'charité', mais qu'on dira mieux 'amour') ; celui qui nomme le sujet dans la force de déplacement que lui confère la supposition du caractère achevé du processus de vérité (ἐλπίς, généralement traduit par 'espérance', mais qu'on dira mieux encore 'certitude ').
> 4) Une vérité est de soi-même indifférente à l'état de la situation, par exemple à l'État romain. Ce qui veut dire qu'elle est soustraite à l'organisation des sous-ensembles que prescrit cet état. La subjectivité qui correspond à cette soustraction est une nécessaire distance à l'État, et à ce qui lui correspond dans les mentalités : l'appareillage des opinions. Des opinions, dira Paul, il ne faut pas

[1910] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 116.
[1911] "La question fondamentale est de savoir ce que signifie au juste qu'il y ait un seul Dieu. Que veut dire 'mono', dans 'monothéisme'? Paul affronte, en en renouvelant les termes, la redoutable question de l'Un. Sa conviction, proprement révolutionnaire, est que le signe de l'Un c'est le 'pour tous ', ou le 'sans exception'. Qu'il y ait un seul Dieu doit se comprendre, non comme une spéculation philosophique sur la substance, ou sur l'étant suprême, mais à partir d'une structure d'adresse. L'Un est ce qui n'inscrit aucune différence dans les sujets auxquels 1l s'adresse. Telle est la maxime de l'universalité, quand sa racine est événementielle : il n'y a d'Un qu'autant qu'il est pour tous. Le monothéisme ne s'entend que dans la prise en considération de l'humanité tout entière. Non adressé à tous, l'Un se délite et s'absente" (Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 80).
[1912] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 12.

> disputer. Une vérité est un processus concentré et sérieux, qui ne doit jamais entrer en competition avec les opinions établies[1913]

En resumen: 1) el sujeto (cristiano) no preexiste al acontecimiento que él declara; 2) la verdad es "subjetiva"; 3) la verdad es un "proceso", que va de la "declaración" a la "fidelidad"; la verdad es "universal" y, por tanto, está *vacía* (de cualquier *contenido* social e histórico determinado) –en nuestros términos. De todas estas tesis, la más importante para nosotros ahora es la primera. En otro lugar, Badiou dirá que esto implica que el "sujeto" es *sin identidad*, es decir (de nuevo en nuestros términos): *vacío*[1914]. Tal y como señalamos en el apartado anterior acerca de que Heidegger iba con mucho cuidado de *no presuponer nada dado de antemano*, ni en el lado del *emisor* ni el del *receptor*, en la "proclamación" (*Verkündingung*) de San Pablo a los Tesalonicenses, aquí también nos encontramos, en el término ligeramente distinto *déclaration* de Badiou, que el "sujeto" *no preexiste* al "acontecimiento" al que es *llamado*. *In concreto*, en el caso particular de San Pablo: ¿cuál es el contenido de esta "llamada"? ¿Cuándo ocurre este acontecimiento? No se trata aquí tanto de *qué* o *cuándo*, sino *dónde* o, incluso mejor, *hacia dónde: camino a Damasco*. Pues, como es bien sabido, Saulo, que por aquel entonces estaba persiguiendo a los primeros cristianos, "al llegar cerca de Damasco, de súbito le cercó fulgurante una luz venida del cielo; y cayendo por tierra, oyó una voz que le decía: Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?" (Hch 9:3-4)[1915]. De forma bastante literal, el "sujeto" no preexiste a su "acontecimiento" (Saulo), sino que *deviene* de camino a Damasco (San Pablo). Un nuevo "sujeto" es fundado o instituido por la "llamada". De alguna manera incluso, la resurrección de Cristo es su propia resurrección como "sujeto". Por eso luego podrá decir, con orgullo y agradecimiento, en la primera *Carta a los Corintios*: "por gracia de Dios soy eso que soy" (1 Cor 15:10). No por casualidad, el "acontecimiento-apropiador" (*Ereignis*) del que Badiou extrae su filosofía se parece demasiado a la lógica del *es gibt* de Heidegger: simplemente, "se da", "deviene", "'*c'est arrivé*', pure et simplement". Badiou lo lleva a su terreno el de la "antifilosofía", pues la "llamada" no tiene que ver con argumentos racionales: "la position subjective fasse argument dans le discours (…) Paul est un théoricien antiphilosophique de l'universalité"[1916].

[1913] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 15-6.

[1914] "Paul est proprement l'inventeur de la connexion qui établit un passage entre une proposition sur le sujet et une interrogation sur la loi. Disons qu'il s'agit pour Paul d'explorer quelle loi peut structurer *un sujet dépourvu de toute identité, et suspendu à un événement dont la seule 'preuve' est justement qu'un sujet le déclare*. L'essentiel pour nous est que cette connexion paradoxale entre un sujet *sans identité* et une loi sans support fonde la possibilité dans l'histoire d'une prédication universelle" (Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 6).

[1915] La anécdota es, en realidad, más larga de lo que la gente suele contar: "Dijo: ¿Quién eres, Señor? Y él: yo soy Jesús, a quién tú persigues. Pero levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que tienes que hacer. Y los hombres que con él caminaban se habían detenido, mudos de espanto, oyendo la voz, pero sin ver a nadie. Se levantó Saulo del suelo y, abiertos los ojos, nada veía: y llevándole de la mano le introdujeron en Damsco. Y estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió" (Hch 9:5-9).

[1916] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 18, 116.

No sabemos lo que hizo San Pablo justo después de su "conversión", pero sí sabemos *lo que no hizo*: no fue a ver a las autoridades oficiales, se fue a Arabia a predicar el Evangelio. Empiezan entonces catorce años de incansable activismo militante: Cilícia, Siria, Turquia, Macedonia, Grecia[1917]. Por todas partes predica "Jesús Mesías" –ya veremos más tarde, con Agamben, por qué la cópula "es" sobra aquí. Frente a judíos y paganos utiliza la misma fórmula de "frères, forme archaïque de notre camarades", otra razón más por la cuál Badiou ve en San Pablo una "nueva figura militante". Tan solo el "viejo Pablo", ya residente en Antiquoquía, empezará a escribir sus *Epístolas*, del 50 al 58 d. C. El año 60 será capturado, y permenecerá en captividad hasta el 62 d.C., momento en el que finalmente será ejecutado. Sin embargo, entre medias emergerá una cuestión *política* –la de la "circuncisión"– que acabará en una gran discusión con Pedro, y que será de suma importancia para nosotros puesto que nos servirá como un caso práctico, mucho más revelador que ninguna Carta o teología, de todo lo que está en juego en Pablo. Badiou radicaliza la lectura de las Epístolas hasta el extremo, como si de "intervenciones" althusserianas se trataran: "de ce point de vue, ils ressemblent plus aux textes de Lénine qu'au *Capital* de Marx"[1918].

> La circonstance l'oblige à se concevoir comme un chef de parti, ou de faction. Pendant le séjour de Paul à Antioche, arrivent des judéo-chrétiens de stricte observance. Ils s'opposent à l'apôtre, sèment le trouble, exigent la circoncision de tous les fidèles. Encore une fois, ce n'est pas le prosélytisme en direction des non-juifs qui est en cause. Le point est que Paul ne peut consentir à distinguer deux cercles dans ceux qu'il rallie, les sympathisants doctrinaux, et les 'vrais' convertis, ritualisés et circoncis. Pour lui (et nous lui accorderons ce point), le processus d'une vérité est tel qu'il ne comporte pas de degrés. Ou bien on en participe, on déclare l'événement fondateur, et on en tire les conséquences, ou bien on lui demeure étranger. Cette distinction sans intermédiaire ni médiation est entièrement subjective. Les marques extérieures et les rites ne peuvent servir à la fonder, ni même à la nuancer. C'est la rançon du statut de la vérité comme singularité universelle. Le processus d'une vérité n'est universel qu'autant que le supporte, comme son point réel, une reconnaissance subjective immédiate de sa singularité. Sinon, il faut en revenir à des observances ou à des signes particuliers, ce qui ne peut que fixer la Nouvelle dans l'espace communautaire, et bloquer son déploiement universel. Paul considère donc tous les convertis comme des fidèles de plein exercice, quelle que soit leur provenance, et qu'ils soient circoncis ou non. Les judéo-chrétiens de stricte observance maintiennent la pratique des degrés d'adhésion, et trouvent proprement scandaleux qu'on considère comme des égaux des gens qui n'ont mi les marques, ni les pratiques rituelles de la communauté. Des gens, pour tout dire, qui n'ont aucune espèce de connaissance ni de respect de la Loi[1919]

[1917] "Ses épîtres ne sont rien d'autre que des interventions dans la vie de ces noyaux, et elles en ont toute la passion politique. Lutte contre les divisions intestines, rappel de principes fondamentaux, renouvellement de la confiance aux dirigeants locaux, examen de points litigieux, exigence pressante d'une action prosélyte soutenue, organisation des finances. Rien n'y manque de ce qu'un activiste de n'importe quelle cause organisée peut reconnaître comme étant les soucis et les emportements de l'intervention collective" (ibid.).
[1918] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 33.
[1919] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 22-3.

San Pablo experimenta en este momento un segundo nacimiento –*¿cuántas veces se puede morir (y resucitar) en una vida?*–, por el cual será recordado como el "apóstol de las naciones" (ἔθνοι). En la conferencia de Jerusalén se reparten los papeles: Pedro será designado apóstol de los *judíos*, y Pablo de los *gentiles*: "me ha sido confiado el evangelio de incircuncisión, como a Pedro el de la circuncisión –pues el que infundió fuerza a Pedro para el apostolado de la circuncisión, me la infundió también a mí para el de los gentiles" (Gal 2:7-8). Empieza entonces un arduo conflicto *político* entre estos dos "padres de la Iglesia", que dará como resultado, de hecho, *dos Iglesias distintas* o, al menos, dos "almas" dentro de la misma *ekklesia* –entendida como la "comunidad creyentes" que es el Espíritu Santo. En realidad, en su libro, Badiou, como los demás, cita todas las *Epístolas* de San Pablo indistintamente para justificar su argumento. Pero nosotros aquí nos mantendremos *fieles* a nuestro método de enfatizar, en cada apartado, una *Carta* distinta. Y por razones que enseguida saldrán a la luz, nosotros creemos que la *Carta* que Badiou está pensando, más que ninguna otra, o que al menos mejor representa su punto de vista *político*, es la *Epístola a los Gálatas*. En efecto, si la principal preocupación de las *Epístolas a los Tesalonicenses* era la cuestión doctrinaria sobre qué les iba a suceder a los cristianos ya difuntos después de la Segunda Venida de Cristo (*parusía*), el tema principal de la *Epístola a los Gálatas* es más bien *político*: y es que algunos predicadores judíos se habían infiltrado en las primeras comunidades cristianas, animando a la gente a que se circuncidara y siguiera la Ley de Moisés: "mas ni siquiera Tito, mi compañero, con ser gentil, fue forzado a circuncidarse" (Gal 2:3)[1920]. Todo esto proviene de un arduo conflicto con Pedro (bueno, más bien con Barnabás, su discípulo) en la conferencia de Jerusalén, en la que San Pablo se opone enérgicamente a la "duplicidad militante" que supone que haya "cristianos *premium*" (por así decirlo), porque antes eran judíos en vez de gentiles, y por lo tanto estaban *circuncidados* y sujetos a la Ley de Moisés.

Si uno de los secretos ocultos que aprendimos del arcano de Taubes es que San Pablo tiene que ser visto como el "fundador de un nuevo pueblo", e incluso con Laclau nos atrevimos a llamarlo el segundo gran "populista" (después de Moisés), las marcas que deba tener este "nuevo pueblo" (así como el borramiento de las anteriores) no son una cuestión menor, sino *política* de primer orden. Pues muchas preguntas se derivan de ella: "son enjeu particulier est la circoncision, et Paul a pris soin de venir à Jérusalem accompagné de Tite, un fidèle incirconcis. Mais à arrière-plan, la question est : Qui est élu ? Qu'est-ce que l'élection? En a-t-il des signes visibles? Et

[1920] Y sigue: "Por más que, a causa de los falsos hermanos intrusos, que solapadamente se habían introducido para para espiar nuestra libertad, que tenemos en Cristo Jesús, con el intento de esclavizarnos… A los cuales ni por un instante cedimos dejándonos subyugar, a fin de que la verdad del Evangelio se sostenga en orden a vosotros" (Gal 2:4-5).

finalement: qui est sujet? Qu'est-ce qui marque un sujet?"[1921]. Pero San Pablo se opone enérgicamente a que pueda haber *cristianos de primera y de segunda*: "l'événement rend obsolète le marquage antérieur, et la nouvelle universalité ne soutient aucun rapport privilégié avec la communauté juive. (…) Mais si dans son être l'événement est tributaire de son site, dans ses effets de vérité il faut qu'il en soit indépendant. (….) C'est que l'impératif postévénementiel de la vérité le rend (ce qui est pire) indifférent"[1922]. En el apartado anterior sobre Heidegger ya nos encontramos con la "indiferencia escatológica" a propósito de la "vocación" (*Beruf*), y en el próximo, a propósito de Agamben, vamos a ver como es un sinónimo de "inoperancia" y, por tanto, en nuestros términos, de *vacío*. La *meontología* de Pablo vuelve a hacer su trabajo, *eligiendo las cosas que no son para convertir en nada a todo lo que es*, "porque ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva creación" (Gal 6:15) –vuelve a repetir en términos parecidos a los que ya vimos en 1 Cor 7:19. De nuevo la formulación "ni… ni…", pero esta vez aplicada a la cuestión de la "circuncisión". Quizás no nos hemos equivocado tanto al elegir la *Epístola a los Gálatas* como mayor representante de la reflexión de Badiou, pues no hay *Carta* que cite tanto y más extensamente que esta:

> Si tú, judío como eres, vives a lo gentil y no a lo judío, ¿cómo fuerzas a los gentiles a judaizar? Nosotros…, judíos de nacimiento, y no pecadores venidos de la gentilidad… entendiendo, empero, que no es justificado un hombre por las obras de la ley, sino por la fe de Cristo Jesús, también nosotros creímos en Cristo Jesús, para ser justificados por la fe de Cristo, que no por las obras de la ley; pues por las obras de la ley no será justificado mortal alguno. Y si al buscar ser justificados en Cristo nos hemos hallado también nosotros pecadores, ¿será que Cristo es agente de pecado? Jamás, de ninguna manera. Porque si lo que antes derribé, eso lo edifico de nuevo, me declaro transgresor. Porque yo por medio de la ley morí a la ley para vivir a Dios. Con Cristo estoy crucificado, pero vivo… no ya yo, sino Cristo vive en mí (Gal 2:14-20).

Ahora vemos de qué párrafo, en particular, y de qué discusión *política*, en general, es una "recapitulación" (*mesiánica*) el último versículo, con el que empezamos este apartado sobre Badiou: "pues yo ya no vivo en mí, sino que ahora vivo en el Mesías". La discusión, eminentemente *política*, es con Pedro, Barnabás y los judíos de estricta observancia, quienes creen que la "circuncisión" (símbolo de la alianza de Abraham), así como la Ley de Moisés, dan un punto de vista privilegiado para acceder a Jesús Mesías. Para Pablo –de quien, en un bello epíteto, Badiou dice "qui ne s'autorise que de lui-même"[1923]–, la "Buena *Nueva*" (εὐαγγέλιον), borra todas las marcas anteriores, y no permite ya distinguir entre "cristianos" *de primera y de segunda*. No hay "cristianos" *premium*, por

[1921] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 22-3.
[1922] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 24.
[1923] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 46.

así decirlo[1924]. Badiou reconstruye esta discusión política, llevándolo a su terreno, bajo tres términos filosóficos: "L'interruption (qu'est-ce qu'un événement interrompt, qu'est-ce qu'il préserve?). La fidélité (qu'est-ce qu'être fidèle à une interruption événementielle?). Le marquage (y a-t-il des marques ou des signes visibles de la fidélité?). A l'intersection de ces trois concepts se construit l'interrogation fondamentale: qui est sujet du processus de vérité?"[1925]. Puede no ser un mal momento para recordar que "católico" (καθολικός) significa, pura y simplemente, "universal". La discusión *política* con Pedro, por tanto, lo gana de alguna manera Pablo, pues se entenderá que *el sujeto de la "llamada" es (potencialmente) "todo el mundo"* –aunque seguirá quedando un "resto" que seguirá entendiendo el "cristianismo" como una religión particular entre otras muchas, tan solo destinada a los "elegidos". En realidad, esta es una tensión que seguirá habitando en el seno de la Iglesia hasta la elección del último Papa Francisco. Ahora podemos ver también por qué el subtítulo del libro de Badiou sobre *Saint Paul* reza: *La fondation de l'universalisme*.

[1924] Hay notas al pie que son más importantes que libros enteros, pero, para poder llegar a escribirlas, antes ha tenido que ser necesario escribir el libro entero –véase la nota B161 de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Obviamente esta tesis ya hace tiempo que ha alcanzado un nivel de "universalidad" que se sustrae a la condiciones particulares de su emergencia, pero esto no quiere decir que no esté "situada" (como se suele decir ahora) en un contexto social e histórico determinado. Para quien le interese la historia, uno de los momentos en los que al autor se le ocurrió la idea de esta tesis fue durante la pelea interna que mantuvieron Pablo Iglesias e Íñigo Errejón dentro de Podemos entre 2015 y 2017. A mí esta me recordó, *mutatis mutandis*, al debate que ahora estamos reseñando entre Pedro y Pablo en el seno de las comunidades cristianas primitivas. Nunca se inventa nada del todo "nuevo", y es normal que los debates políticos aparentemente más "actuales" estén marcados por profundas cuestiones *teológicas* –cuando no son una directa repetición de ellas. Podemos, antes que nada, era el *lugar* de una *tensión*. Por un lado, había sido creado prácticamente en su totalidad por personas *de izquierdas*, mientras que, por el otro lado, rechazaba constantemente entenderse bajo este mismo eje izquierda-derecha. La "Buena *Nueva*" del 15M había prometido los mimbres para "fundar un *nuevo* pueblo". Esto dio lugar a dos corrientes distintas y separadas, según qué polo primara sobre este eje: por una parte, el "pablismo" acabó representando el *contenido particular de izquierdas (lleno)* que lo vio nacer; por otra parte, el "errejonismo" se mantuvo garante de la *forma universal vacía* del "nuevo pueblo" que se pretendía "fundar". En términos prácticos, esto dio lugar a un conflicto político entre los "imprescindibles" y "los que faltan", que recuerda demasiado a la discusión que mantuvieron Pedro y Pablo a propósito de la "circuncisión". Si bien es cierto que para el "pablismo" todos formaban parte de este "nuevo pueblo", también lo es que la "verdadera izquierda" lo representaba *más* –en otro momento hubiéramos dicho que era su "vanguardia"–, razón por la cual Podemos se acabó aliando con Izquierda Unida en las elecciones del 26J de 2016: "hay algo mucho más importante que Podemos, que es el encuentro con la izquierda de toda la vida" –acabo diciendo Iglesias en el acto de cierre de campaña, entrando en directa contradicción con el espíritu de "ganar" que lo vio nacer. Para el "errejonismo", en cambio –como para San Pablo en su momento– el "acontecimiento" del 15M borraba todas diferencias y marcas anteriores, no permitiendo distinguir entre un "pueblo" de primera y de segunda, eligiendo a los "comunistas" como una especie de "pueblo" *premium*. El hecho de que se acabara asentando lo Particular por encima de lo Universal, el contenido por encima de la forma y, en definitiva, "lo "lleno" por encima del "vacío", reveló al autor de esta tesis que *aun hay algo que no se acaba de entender sobre el "vacío"*. A pesar de toda la pedagogía que se hizo sobre conceptos como "hegemonía", "discurso" o "populismo", sin duda el término que costó más de entender fue el de "significante *vacío*" de Laclau, que muchos militantes y dirigentes de izquierdas siguieron entendiendo como un *mero "receptáculo" de marketing donde cada uno puede proyectar lo que quiera*. Para poner tan solo un ejemplo, Urbán escribió un artículo en el que argumentaba que la "política aborrece el vacío". Allí me di cuenta de que en la incomprensión del (significante) *vacío* habla toda la historia de la metafísica occidental –en particular el principio *natura abhorret vacuum* de Aristóteles que ya vimos en III.11.d, y que más tarde Torricelli ya se encargará de demostrar que es *falso*. Nuestro principal objetivo en esta parte de la tesis es demostrar que el primer precursor del "significante vacío" de Laclau hay que encontrarlo en lógica del "vaciamiento" (*kenosis*) descubierta por primera vez por San Pablo en Filipenses 2:5-8.

[1925] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 24.

> C'est que l'universalisme est la passion de Paul, et que ce n'est pas un hasard si on l'a nommé 'l'apôtre des nations'. Sa conviction la plus claire est que la figure événementielle de la résurrection déborde de toute part son site réel et contingent, qui est la communauté des croyants telle que pour l'instant elle existe. Le travail de l'amour est encore devant nous, l'Empire est vaste. Tel homme, ou tel peuple, qui ont toutes les apparences de l'impiété et de l'ignorance, doivent d'abord être vus comme ceux auprès de qui le militant doit porter la Nouvelle. L'universalisme de Paul exclut que le contenu de l'espérance puisse être un privilège accordé aux fidèles du jour. Il n'est pas pertinent de faire de la justice distributive le référent de l'espérance. En définitive, aux yeux de Paul l'espérance n'est pas espérance d'une victoire objective. Au contraire, c'est la victoire subjective qui produit l'espérance[1926]

La cuestión sobre si crear una "nueva comunidad" sobre la "particularidad" de una *marca en el pasado* (la "circuncisión", por ejemplo), o sobre la "universalidad" de una *promesa/esperanza hacia el futuro*, sigue siendo aun hoy una cuestión *política* de primer orden. Pero San Pablo –siempre tan *revolucionario* él– no se opone tan solo a la Ley (tanto judía como romana), puesto que "la Loi est devenue una figure de la mort"[1927]. Incansable en su "universalismo" (*vacío*), tampoco le sirve la "sabiduría" griega, que también tiene que ser *destruida*. En este sentido, es bien conocida la anécdota de cuando se plantó en medio del Areópago de Atenas. *Como si fuera Sócrates*, San Pablo "discutía… en el ágora cada día con los que allí se encontraban. Por otra parte, algunos de los filósofos epicúreos y estoicos trataban conversación con él" (Hch 17:17-8). *Pero San Pablo no es Sócrates*, aunque esté *igualmente* atravesado por el "vacío", se trata de un "vacío" *distinto* del que vimos en III.9. El "vacío" de la *histeria* del "filósofo" no es el mismo que el del *acontecimiento* del "apóstol". (Es justamente el propósito de esta tesis no tratar el "vacío" *in toto*, sino discriminar entre distintos *tipos*). Entonces San Pablo predica sobre el *Ignoto Deo* (luego *Deus absconditus*) y los atenienses, que escuchan atentamente en el Areópago, en cambio se levantan: "en cuanto oyeron resurrección de los muertos, unos se burlaron, otros dijeron: 'te oiremos hablar de esto todavía otra vez'. Con esto Pablo salió en medio de ellos" (Hch 17:32-3).

Entonces Badiou da un paso atrás para dar dos pasos hacia delante, y resume las dos posiciones a las que se opone igualmente San Pablo: "les Juifs posent la question de la loi, les Grecs selle de la sagesse, de la philosophie"[1928]. En el "cristianismo", por tanto, no se trata *ni* de la Ley judía *ni* de la sabiduría griega. Frente a esto, San Pablo es un *gran militante* –verdaderamente el "apóstol de las naciones"–, pues sabe aplicar en cada caso la máxima de *donde fueres, haz lo que vieres*: "il sait se faire 'juif avec les juifs', tout comme grec avec les grecs: la verité subjective est indifferente aux coutumes"[1929]. Como dice un compañero marxista y comunista muy ortodoxo: *cuanto más fuertes*

[1926] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 101.
[1927] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 27.
[1928] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 29.
[1929] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 30.

son tus convicciones, mayor la flexibilidad en las alianzas tácticas. Lo "lleno" y lo "vacío", contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, se co-implican mutuamente de una forma bastante particular en la *política práctica*. Badiou resume ambas posiciones: "en realité, 'juif' et 'grec' sont des dispositions subjectives (…) des régimes du discours"[1930]. Se trata, por tanto, como hiciera Lacan, de generar "un quatrième discours, qu'on pourrait appeler *mystique*. Comme si tout topique des discours avait à organiser un quadrangle"[1931]. Por un lado, Grecia representa el "discurso cósmico" (del *logos* o el *ser*), epitomizada en la "figura subjetiva del sabio", que ansía la "totalidad". Por otro lado, el judaísmo es el "discurso del signo", correspondiente a la "figura subjetiva del profeta", que busca una "transcendencia". Por cierto, el discurso de Pablo no es el del "signo" puesto que "c'est un régime du discours sans preuve, sans miracles, sans signes probants, un langage de l'événement nu"[1932]. ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre un "profeta" y un "apóstol"? Un "profeta", para ponerlo en nuestros términos, es como un *receptáculo "vacío" que cede al viento*: "¿qué es un profeta? Es ante todo un hombre en relación inmediata con el *ruah Jahweh*, con el espíritu/soplo de Yahvé, y que recibe de Dios una palabra que no le pertenece en absoluto"[1933]. En cambio, el "apóstol" *no recibe,* sino que es *eyectado hacia fuera* –ἀπόστολος significa, literalmente, el "enviado"– y esto es porque su mensaje –el εὐαγγέλιον, el "Evangelio", la "Buena Nueva", el "Anuncio"– no proviene del *futuro* sino del *presente*.

> En esto consiste la diferencia entre profeta y apóstol. Este último habla después de la venida del mesías. En este momento la profecía debe callar: ya se ha cumplido verdaderamente (éste es el sentido de su tensión íntima hacia su fin). Entonces la palabra pasa al apóstol, al enviado del mesías, cuyo tiempo no es el futuro, sino el presente. (…) Como el apóstol se distingue del profeta, así la estructura temporal implícita en su *euaggélion* lo hace de la estructura de la profecía. El anuncio no se refiere a un evento futuro, sino a un hecho presente[1934].

El "profeta", el "filósofo" y el "apóstol" son las tres "figuras subjetivas" principales que se corresponden también con tres "formas verbales del discurso": "Réclamer – questionner – déclarer"[1935]. Frente a las dos primeras, San Pablo erige (por así decirlo) todo lo que deja fuera *Totalidad e Infinito* de Levinas: no es *ni* Atenas *ni* Jerusalén. Para Badiou, "l'idée profonde de Paul est que le discours juif et le discours grec sont les deux faces d'un même figure de maîtrise (…) una théorie du salut liée à une maîtrise (à une loi) (…) inconscientes de leur identité, scandent l'humanité en deux (le Juif et le Grec), bloquant ainsi l'universalité de l'Annonce. (…) Ni la totalité

[1930] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 44.
[1931] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 44.
[1932] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 56.
[1933] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 66.
[1934] Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 67, 92.
[1935] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 62.

ni le signe ne peuvent convenir. Il faut partir de l'événement comme tel, lequel est acosmique et illégal, ne s'intégrant à aucune totalité, et n'étant signe de rien. Mais partir de l'événement ne délivre aucune loi, aucune forme de maîtrise, ni celle du sage, ni celle du prophète"[1936]. Las palabras más importantes de la última frase no son ni verbos ni sustantivos ni adjetivos, sino la *conjunción* (coordinante copulativa) "ni… ni…" y el determinante (indefinido) "ninguno", ambos términos *negativos*, huelga decir. Y no son los únicos, por cierto: "une rupture événementielle constitue toujours son sujet dans la forme divisée du 'non... mais', et que c'est précisément cette forme qui porte l'universel"[1937]. En este momento, una tabla nos puede volver a ser de ayuda para *recapitular*.

	Judíos	Griegos	San Pablo
Figura subjetiva	Profeta	Filósofo	Apóstol
Objeto	Ley	Sabiduría	Amor
Régimen del discurso	Signo	Cosmos	Anuncio
Forma verbal	Reclamar	Preguntar	Declarar
Plano	Transcendencia	Inmanencia	Acontecimiento
En levinasiano	Infinito	Totalidad	Universalidad

Ahora bien, en este preciso instante hemos visto ya tantas veces la *estructura coordinante copulativa negativa* "ni… ni…" que no podemos aguantar más nuestra reflexión definitiva. Recordemos que nos hemos encontrado con ella por lo menos dos veces en la propia *Epístola a los Gálatas*: tanto a propósito de la "circuncisión" –"porque ni la circuncisión es nada ni la incircuncisión, sino la nueva creación" (Gal 6:15)–, como a propósito de las "naciones" –"no hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros uno (εἷς) sois en Cristo Jesús" (Gal 3:28). Pues bien, no entiendo porque a nadie aún se le ha ocurrido esta idea (hasta donde yo sé), pero uno debería encontrar en esta formulación "ni… ni…" de San Pablo el primer precursor de la *transliteración política* de lo que luego se convertirá, con Pseudo-Dionisio Areopagita, en la *vía apofática-mística* de la "Super-esencialidad" divina. En efecto, lo veremos con más detenimiento en IV.6.a, pero cuando Psuedo-Dionisio haga la retahíla de "negaciones ascendentes" en las que reconozca que Dios no es "ni… (inteligible) ni… (sensible)", ¿no es esto acaso la *transliteración*, elevada al plano *teológico*, de la posición *política* de que *ni* la "circuncisión" *ni* las "diferencias de condición" (raza, clase, género, etc.) son *nada*? En efecto, al "universalismo" (*católico*) de la "llamada" del Mesías le corresponde un Dios igualmente "super-esencial". Para

[1936] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 45.
[1937] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 67.

decirlo aun más llanamente, y en nuestros términos: a un "nuevo pueblo" *vacío* (de diferencias de raza, clase, género, etc.) le corresponde un Dios igualmente *vacío*. De tal manera están mutuamente imbricadas la *teología* y la *política*, como hemos visto con Taubes.

Además, esto es perfectamente consecuente con Badiou, de quien tampoco entendemos por qué no traza una diagonal con su propia teoría en *El ser y el acontecimiento*. En efecto, el (conjunto) "vacío" no "contado" por la "situación" –pero que a la vez contiene todos los demás conjuntos– *es el Mesías*. Al igual que el (conjunto) "vacío", *el Mesías no se ve*. En mi vida cotidiana, solo veo las cosas que *están presentes ahí-fuera*: veo esta mesa, mi silla, o el Partido Popular por la televisión. Sin embargo, al igual que el Mesías, el (conjunto) "vacío" está a la base y es el prerrequisito de todos los demás conjuntos. Para repetir a Benjamin, "cada segundo es la pequeña puerta por la que puede entrar el Mesías"[1938]. Desde este punto de vista, la elección de hacer una monografía de San Pablo por parte de Badiou no es una casualidad, ya que su teoría sobre *El ser y el acontecimiento* es, en cierta manera, *una matematización y una formalización del mesianismo*. Debajo de todo lo que "hay", de todo lo que es "contado", *ruge el "vacío" (del Mesías)*. Vuelvo a citar la Epístola a los Gálatas: "si alguno piensa ser algo, siendo nada, se engaña a sí mismo" (Gal 6:3). Ahora vemos claramente con nuevos ojos por qué Jesús, con su "violencia divina", *eligió las cosas que no son para convertir en nada a todo lo que es*, una posición que es tanto una "locura" para los griegos como un "escándalo" para los judíos:

> Cette impasse est folie (μωρία) pour le discours grec, qui est un discours de la raison; et elle est scandale (σκάνδαλον) pour le discours juif, qui exige un signe de la puissance divine, et ne voit dans le Christ que faiblesse, abjection et péripéties méprisables. (…) D'un point de vue plus ontologique, il faut soutenir que le discours chrétien n'autorise ni le Dieu de la sagesse (car Dieu à choisi les choses folles), ni le Dieu de la puissance (car Dieu a choisi les choses faibles et viles). Mais ce qui unifie ces deux déterminations traditionnelles, et fonde leur rejet, est plus profond encore. Sagesse et puissance sont des attributs de Dieu pour autant que ce sont des attributs de l'être. (…) Paul indique un quatrième discours possible, outre le Grec (sagesse), le Juif (signes) et le chrétien (déclaration événementielle). Ce discours, que Pascal tente de faire venir au jour de la raison classique, serait celui du miracle, et Paul le nomme: discours subjectif de la glorification. C'est le discours de l'ineffable, le discours du non-discours. C'est le sujet comme intimité mystique et silencieuse, habité par les 'paroles ineffables' (ἄρρητα σήματα, qu'il vaudrait mieux traduire: 'dires indicibles ') du sujet miraculé. (…) Le quatrième discours (miraculeux, ou mystique) doit rester *non adressé*[1939]

Esta "cuarto discurso", para decirlo con Lacan, es un "discurso del no-discurso", un discurso de lo "inefable", *místico y silencioso*, es decir, en nuestros términos: "vacío". Si es el discurso el que es en sí mismo *vacío*, o el discurso versa sobre el "vacío", aun no podemos dilucidarlo, hasta

[1938] Benjamin, "Sobre el concepto de historia", *Estética y política*, Anexo B, p. 158.
[1939] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, pp. 49, 54.

que no lleguemos a la "filosofía del lenguaje", ya bien entrado el s. XX. Pero, por lo pronto, lo que está claro es que San Pablo *funda el discurso místico del "vacío"*. ¿Cómo lo consigue? Mediante una *filialización* universal a partir de Cristo. En efecto, como hemos visto, tanto los judíos como los griegos comparten un mínimo común denominador, y es que ambos son discursos del Padre que piden obediencia (al Cosmos, el Imperio, Dios o la Ley), mientras que el mensaje de Jesús es inevitablemente representa el *discurso del Hijo*. Para ponerlo lacanianamente, si los primeros son "discursos del Amo" (*maîtrise*), Jesús introduce el "discurso del histérico" que, como sabemos, esta preñado de un "vacío" dentro. "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*) (Mt 27:47) también se puede leer como la pregunta lacaniana por "*Che vuoi?*": "que le discours ait à être celui du fils veut dire qu'il ne faut être ni judéo-chrétien (maîtrise prophétique), ni gréco-chrétien (maîtrise philosophique), ni non plus une synthèse des deux. Opposer une diagonale des discours à une synthèse est une préoccupation constante de Paul"[1940]. A igual distancia entre la "profecía" judía (Padre) y el *logos* griego (Amo), San Pablo introduce una tercera figura, la del Hijo: "la déclaration en effet n'est pas affectée du vide (de la demande) où le maître se loge. Celui qui déclare n'atteste aucun manque et reste soustrait à son comblement par la figure du maître. (…) Le fils est celui à qui rien ne manque, car il n'est que commencement"[1941]. ¿Qué ganamos con esta *filiación* universal? El Hijo de Dios atestigua sobre todo la *posibilidad de "ganar a la muerte"*. Nietzsche se equivocó: no es el "odio contra la vida", sino el "matar la muerte", lo que representa el verdadero programa de Pablo. Si Adán inventó la muerte, Cristo inventó la vida. Contra toda dialéctica de cuño hegeliano que no ve en la Encarnación de Jesús más que a un mero Mediador, "la mort du Christ est le montage d'une immanentisation de l'esperit"[1942]. No es una negación, sino una *sustracción*. Todos resucitamos con la Resurrección de Cristo (San Pablo, el primero): "le Fils ressuscité filialise l'humanité tout entière. (…) Nous sommes tous 'θεοῦ συνεργοί', co-ouvriers de Dieu"[1943]. Allí donde antes éramos del "Amo", ahora somos simultáneamente de "l'ouvrier et de l'égalité". Nos damos cuenta aquí de algo importante: la Ilustración maneja conceptos cuya genealogía desconoce. Así como la "luz" de donde proviene la *Ilustra*-ción proviene de la "verdad" entendida como *aletheia* y la metafísica de la "presencia" de los griegos, la "igualdad" *fraterna* de toda la humanidad entera no es un concepto que provenga de la Modernidad, sino del anterior *aplanamiento y nivelación* que allanó el cristianismo, al proponer que "todos somos *igualmente hijos* de Dios". Este defecto de las teorías republicanas se puede ver, mejor que en ningún otro sitio, en *El eclipse de la fraternidad* de Domènech, donde, al saltar de Aristóteles a Thomas Jefferson, se

[1940] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 46.
[1941] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 63.
[1942] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 73.
[1943] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 63.

omite la radical modificación paulina que aportó la idea cristiana de que "todos somos *igualmente co-obreros* de Dios"[1944]. Además, a Domènech le falta también una reflexión *psicoanalítica* que entienda, en la línea del *Tótem y tabú* de Freud, que un concepto tan cargado de *relaciones de parentesco* como "fraternidad" solo es posible una vez se ha cometido el "parricidio originario", que pasa de la "religión del Padre" (el judaísmo) a la "filiación universal" (el cristianismo). Marción, más tarde, atestiguará, de hecho, que *el hilo umbilical que une* al Padre (la Creación) con el Hijo (la Redención) *es muy frágil, y se puede romper*. La caída de la "fraternidad", y su simultánea sustitución por el concepto de "solidaridad, por tanto, no se trata de ningún "eclipse", sino tan solo consecuencia de la "muerte del Nombre-del-Padre" que atestigua nuestras sociedades contemporáneas, y cuyo primer predecesor hay que encontrarlo en la "filiación universal" que propone San Pablo. Por tanto, si algo hemos aprendido de todo este apartado sobre Badiou es que la *fundación* del "universalismo" y "cosmopolitismo" *modernos* hay que buscarlos en las *Epístolas* paulinas.

> C'est pourquoi, comme Paul en témoigne exemplairement, l'universalisme, qui est une production subjective absolue (non relative), indistingue le dire et le faire, la pensée et la puissance. La pensée n'est universelle que quand elle s'adresse à tous les autres, et dans cette adresse elle s'effectue comme puissance. Mais dès lors que c'est selon l'universel que tous sont comptés, y compris le militant solitaire, il s'ensuit que ce qui s'édifie est la subsomption de l'Autre sous le Même. Paul montre dans le détail comment une pensée universelle, partant de la prolifération mondaine des altérités (le Juif, le Grec, les femmes, les hommes, les esclaves, les libres, etc.), produit du Même et de l'Égal (il n'y a plus ni Juif, ni Grec, etc.). La production d'égalité, la déposition, dans la pensée, des différences, sont les signes matériels de l'universel[1945]

Llegamos así a la última cuestión de todas, que es: ¿cómo se maneja esta Igualdad con el hecho de que haya Diferencias? ¿Qué relación tiene lo Mismo con lo Otro? Lo más importante que hay que entender sobre el "universalismo" de San Pablo es que este no niega el "hay" (*il y a*) de las "diferencias" (de nación, lengua, tradición, costumbres, género, etc.): "de ce que l'espérance est pure patience du sujet, inclusion de soi dans l'universalité de l'adresse, ne s'ensuit aucunement qu'il faille ignorer ou mépriser les différences. Car s'il est vrai qu'au regard de ce que l'événement constitue, il n'y a 'ni Juif ni Grec', le fait est qu'il y a des Juifs et des Grecs. Que toute procédure de vérité dépose les différences, et déploie à l'infini une multiplicité purement générique, n'autorise pas à perdre de vue que dans la situation (appelons-la: le monde), il y a des différences. On peut même soutenir qu'il n'y a que cela"[1946]. En efecto, San Pablo no niega "l'existence empirique des differences", sino que más bien trata de desarrollar "une indifference tolérante aux differences"[1947].

[1944] Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 76.
[1945] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 117.
[1946] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 105.
[1947] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 106.

Este punto es clave, pues es la razón principal por la que nosotros defendemos el "vacío" frente a la "nada", también en la interpretación de las *Epístolas* paulinas: no se trata de *destruir* o *aniquilar* las "diferencias", sino de volverlas *in-diferentes* o, como veremos mejor enseguida con Agamben, "inoperantes". De la misma manera que no nos cansamos de repetir en el capítulo III sobre los griegos que "lo Mismo" no es "lo Igual", el hecho de que ahora todos seamos "Uno" (ἕν) en Jesús Mesías, no significa que todo el mundo sea *idéntico*. Esto es porque la "verdad", para Badiou, no es *absoluta*, sino un "Universal-singular" (donde el Universal es el Uno, y el Singular, en este caso, es Cristo como Acontecimiento), y a lo único que se opone es a lo Particular de la *diferencia/ley*. La "indiferencia tolerante" hacia las costumbres es, en este punto, simétrica a la crítica del "amor" hacia la "Ley". La ley es siempre predicativa, particular, parcial y oposicional ("*Tú* no debes hacer… X") o, como dirá Agamben, "la ley opera ante todo produciendo separaciones y divisiones" [1948]. El "amor", en cambio, como apunta Badiou en una bellísima formulación, es una *ley no escrita*, una "ley trans-literal" [1949]. El "amor" no acaba con las "leyes", solo vuelve *in-diferentes* para el "universalismo" que se propugna. Por esto, "le militantisme chrétien doit être une traversée indifférente des différences mondaines, et éviter toute casuistique des côtumes"[1950]. Por esto decíamos antes que San Pablo fue un *gran militante* capaz, en cada sitio, de aplicar el refrán de *allí donde fueres, haz lo que vieres*. El "apóstol de las naciones" tiene que ser necesariamente indiferente hacia las costumbres, opiniones, particularidades e idiosincrasias de cada comunidad con la que se encuentre. Y Badiou, como no podría ser de otra forma, traza el obvio vínculo con el maoísmo: "il ne s'agit nullement d'un texte opportuniste, mais de ce que les communistes chinois nommeront 'la ligne de masse', poussée jusqu'à l'expression 'servir le peuple', et qui consiste à supposer que, quelles que soient leurs opinions et leurs coutumes, la pensée des gens est en état, sans avoir à renoncer aux différences qui les font se reconnaître dans le monde, de les traverser et de les transcender, si on les saisit du travail postévénementiel d'une vérité"[1951]. Vemos aquí, de nuevo, como una idea, que tiene su origen político en San Pablo, será luego *transliterada al plano de la teología* con Meister Eckhart como "dejar-ser". En efecto, si la *Gelassenheit* tuvo en un principio el sentido de una "indiferencia escatológica" hacia la moral, luego se convertiría en un "desprendimiento" místico del "vacío". Para terminar con una de las más bellas metáforas paulinas, esto convierte a las "diferencias" en las meras *notas de una melodía* llamada "verdad".

> Ainsi Paul reste-t-il fidèle à sa double conviction : au regard de ce qui nous est arrivé, que nous subjectivons par une déclaration publique (foi), que nous universalisons par une fidélité (amour) et

[1948] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 53.
[1949] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 92.
[1950] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 106.
[1951] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 106.

> à quoi nous identifions notre consistance subjective dans le temps (espérance), *les différences sont indifférentes, et l'universalité du vrai les dépose*; au regard du monde où la vérité procède, l'universalité doit s'exposer à toutes les différences, et montrer, dans l'épreuve de leur partage, qu'elles peuvent accueillir la vérité qui les traverse. Ce qui importe, homme ou femme, Juif ou Grec, esclave ou libre, c'est que les différences portent l'universel qui leur arrive comme une grâce. Et inversement, ce n'est qu'en reconnaissant dans les différences leur capacité à porter ce qui leur advient d'universel, que l'universel même avère sa réalité: 'Si les objets inanimés qui rendent un son, comme une flûte ou une harpe, ne rendent pas des sons distincts, comment reconnaîtrat-on ce qui est joué sur la flûte ou sur la harpe?' (Cor. I.14.7) Les différences nous donnent, comme font les timbres instrumentaux, l'univocité reconnaissable de la mélodie du Vrai[1952]

e) Hacer inoperante es vaciar: Agamben ante Efesios y Colosenses

Hay una expresión de Badiou, que acabamos de citar con toda la mala intención, como de pasada y como quien no quiere la cosa, y que debería haber encendido todas las alarmas de *anacronismo*. Esta expresión es la de "indifference tolérante aux differences" [1953]. ¿Cómo? ¿"Tolerancia"? ¿En el s. I d.C.? ¡Y nada menos que en San Pablo, de quien Taubes dice que si de algo está convencido es de que es un *zelota judío*! "Pablo es del todo antiliberal; de esto estoy seguro"[1954]. Desde aquí ya podemos notar cómo le empieza a hervir la sangre a Agamben ante un tal anacronismo… Agamben a veces parece *más un filólogo que un filósofo*, y no lo digo en detrimento de la filología, pues lo que él hace es más bien una *filología filosófica*, que a veces puede pecar de un cierto *etimologismo*, al igual que Heidegger. De esta manera, el libro de Agamben, *El tiempo que resta*, parece motivado por una equidistancia perfecta entre la *lealtad* hacia la reflexión abierta por Taubes y una igual *rabia* hacia la cerrada por Badiou. Por nuestra parte, el "universalismo" de Badiou nos ha permitido desarrollar un poco más la *meontología* de San Pablo descubierta por Crtichley, desde el punto de vista del *espacio*. Como acabamos de ver, su lectura puede ser entendida como una cierta *matematización y formalización del mesianismo*: el Mesías es el "conjunto *vacío*" que, igual de *invisible* que Él, sin embargo *está a la base y es el prerrequisito de todos los demás "conjuntos"*. No obstante, queremos aun explorar una segunda y última opción de desarrollo de la *meontología* de San Pablo: la "inoperancia". Como enseguida veremos, este término de Agamben nos permitirá hacer el puente perfecto hacia el concepto de "vaciamiento" (*kenosis*), que se halla en la *Carta* más importante para nosotros, la *Epístola a los Filipenses*. Sin restarle un ápice de importancia a la grandeza de la interpretación de Badiou, la "inoperancia" de Agamben es un término aún más exacto que el de "universalismo", para describir lo que sucede en la *meontología* de San Pablo:

[1952] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 113.
[1953] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 106.
[1954] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 39.

> Cualquiera que pueda ser la legitimidad de conceptos como 'tolerancia' o 'benevolencia', que conciernen en último término a la postura del Estado respecto a los conflictos religiosos (aquí se ve cómo los que declaran su deseo de abolir el Estado no consiguen liberarse de un punto de vista estatal), ciertamente no son conceptos mesiánicos. Para Pablo no se trata de 'tolerar' o de trascender las diferencias para encontrar más allá lo idéntico y lo universal. Lo universal no es para él un principio trascendente desde el cual contemplar las diferencias –Pablo no dispone de tal punto de vista– sino una operación que divide las divisiones nomísticas mismas y las hace inoperantes, pero sin que por ello se alcance un único último. En el fondo del judío o del griego no existe el hombre universal o el cristiano, ni como principio ni como fin: ahí hay sólo un resto, ahí se halla sólo la imposibilidad para el judío o para el griego de coincidir consigo mismo. La vocación mesiánica separa toda *klesis* de sí misma, la pone en tensión consigo misma, sin procurarle una identidad ulterior; judío como no judío, griego como no griego[1955].

Los propios títulos de ambos libros de Badiou y Agamben –*La fundación del universalismo* y *El tiempo que resta*– ya indican, por tanto, donde yace el conflicto fundamental: si el primero pone el énfasis en el término "católico" (καθολικός), que significa literalmente "universal", el segundo lo pone en el concepto de "resto". Mediante el "corte de Apeles" y la "división en la división" que propone este último, se *vuelve inoperante* cualquier tipo de "universalidad" en general, además de *anacrónico* el liberal, moderno y estatalista, en particular. De esto se derivan dos *ontologías políticas* distintas, que tienen en su corazón dos visiones del "pueblo" antagónicas[1956]. Agamben, por ejemplo, lee el siguiente versículo de la Tanaj –"aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar, solo un resto volverá" (Is 10:20)– como queriendo decir "la imposibilidad para el todo y la parte de coincidir consigo mismo o entre ellos. En el instante decisivo el pueblo elegido –todo pueblo– se constituye necesariamente como un resto, como un no-todo"[1957]. Es curioso el empleo aquí del término lacaniano "no-todo" puesto que, si se le pudiera criticar un *defecto* al libro de Agamben –un libro al que, por otra parte, no le *falta prácticamente nada*, pasando de la lingüística a la poesía–, es su *total ausencia* de una interpretación psicoanalítica. Una interpretación que, de desencantarse, debería llevar seguramente, en la infancia, a unos "proveedores relativamente ausentes" (*not good enough parents*, en el sentido de Winnicott), y que por tanto fijaron al niño mesiánico –al pequeño Pablo, por ejemplo– en una relación de *espera* y *premura*. En efecto, la "espera" *mesiánica* no es más que la otra cara de la moneda de la *premura* ("el tiempo es breve", etc.)

[1955] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 58.

[1956] "El principio de la ley es, pues, la división. Y la partición fundamental de la ley hebrea es entre judíos y no judíos. Con palabras de Pablo; entre *Ioudaínoi* y *ethne*, judíos y gentiles. De hecho en la Biblia el concepto de pueblo está ya siempre dividido: *am* y *goj* (pl. *gojim*). *Am* es Israel, el pueblo elegido, con el cual Yahvé ha establecido una *berit*, un pacto; *gojim* son los otros pueblos. Los Setenta traducen *am* por *laos* y *gojim* por *ethne*. (Comienza aquí un capítulo fundamental en la historia semántica del término 'pueblo' que sería pertinente seguir hasta el uso moderno del adjetivo 'étnico' en el sintagma 'conflictos étnicos'; igualmente sería interesante indagar las razones que indujeron a los Setenta a no recurrir a otro vocablo griego para 'pueblo', tan prestigioso en nuestra tradición ílosófico-política, *demos*. En cualquier caso, se ve aquí con claridad cómo el término 'pueblo' está siempre dividido, atravesado por una falla teológico-política originaria)" (Agamben, *El tiempo que resta*, p. 54).

[1957] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 60.

en un mismo *circuito del goce* que representa el *corazón psicoanalítico del mesianismo*. En cualquier caso, la *ontología política* que se deriva de todo esto, de la "división de la división" y el "resto", es distinta, e inconmensurable en realidad, con la "universalidad" católica de Badiou, y la asemeja más al concepto de "proletariado" de Marx, la "parte de los sin parte" de Rancière, el "pueblo minoritario" de Deleuze, la "plebe" de Foucault, y –añadiría yo– lo "no-idéntico" de Adorno.

> Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las *Cartas* de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizá no renunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, tú como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que –a pesar de aquellos que gobiernan– no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría. Y ésta es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real[1958].

Si el propio título del libro de Agamben, *El tiempo que resta*, ya indica que el *contenido* de la obra versará sobre todo sobre los conceptos de "tiempo" y "resto", su subtítulo también apunta a la *metodología* con la que se va a conseguir todo esto: mediante un *Comentario a la Carta a los Romanos*. Pero, a diferencia de Taubes, no se va a analizar *toda* la *Carta*, sino tan solo el *primer versículo*. Agamben se propone algo *super simple*, y a la vez *infinitamente complejo*: un "comentario, *ad litteram* y en todos los sentidos, de las diez palabras del primer versículo de la carta a los Romanos"[1959]. En un esfuerzo de pensamiento sobre una sola frase como yo solo he visto acometer a Heidegger, Agamben llenará un libro de unas 150 páginas analizando tan solo un versículo. Aparentemente al menos, esto nos llevaría a pensar que el *contenido manifiesto* del libro de Agamben es el mismo que el de Taubes: la *Carta a los Romanos*. Pues, de hecho, el comentario de Agamben empieza allí donde lo dejó Taubes:

> La lectura de la *Carta a los Romanos* la empezaremos hoy desde su principio y desde su final. Creo, en efecto, que enmarcarla así ya nos provee de una importante referencia acerca de cuál es el asunto del que trata Pablo en esta carta. Por convencional que sea la forma del sobrescrito, Pablo la llena de un especialísimo contenido. Sus sobrescritos son de una precisión extraordinaria. Una vez que se comprende la carta, puede uno ver que, en sustancia, ya todo está en el sobrescrito. (Del mismo modo que podría uno entender cuanto hay en la *Fenomenología del espíritu* entendiendo su título. Todo lo demás ya lo puede pensar uno por sí mismo. Lo mismo pasa con *Ser y tiempo*, cuyo quid es el título del libro.) Luego hay que saber qué hay en la carta. Se trata del círculo hermenéutico. Voy

[1958] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 62.

[1959] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 11. Como el libro de Taubes, el origen del de Agamben también está marcado por la *oralidad*, en una serie de *seminarios*, que tuvieron lugar "por primera vez, de forma breve, en el Colegio Internacional de Filosofía de París en octubre de 1998, luego en el semestre de invierno de 1998-1999 en la Universidad de Verona y, finalmente, en la Northwestern University en abril de 1999 (Evanston), y en la Universidad de Berkeley (California) en octubre del mismo año" (ibid.).

> a intentar descifrar para ustedes el contenido del sobrescrito leyéndolo comparativamente: 'Pablo, siervo de Jesucristo, llamado [= elegido] a ser apóstol'[1960]

Pues bien, sin duda Taubes no consiguió analizar este primer versículo tan detenidamente como lo hará Agamben, pues en un *seminario oral* donde Taubes tenía muchas más sartenes en el fuego, pasó rápidamente al segundo versículo. Sin embargo, Agamben hace de hecho una *pequeña "trampa" (mesiánica)*, y es que, si bien utiliza de las diez primeras palabras de la *Carta a los Romanos* como una *excusa*, se sirve del primer versículo (*incipit*) como una *recapitulación (mesiánica)* de todo el texto. Esto nos sirve para ver que el *contenido latente* del comentario de Agamben –para utilizar una distinción freudiana– no es la *Carta a los Romanos*, como en Taubes, sino las *Epístolas a los Efesios y Colosenses*. Pues solo en ellas, más que en ningún otro sitio, se pueden ver operativas las categorías de "tiempo" y "resto": "dos veces se sirve Pablo de la expresión *ton kairón exagorazómenoi*, 'rescatando el tiempo' (Ef 5:16 y Col 4:5) para expresar la condición temporal de la comunidad mesiánica"[1961]. Pero, ¿por qué "recapitular" –tanto en el sentido *literario* en el que el primer versículo de la *Carta a los Romanos* recapitula todo el texto, como en el sentido *teológico-político* en que *el Mesías recapitula todas las cosas en Él– es la operación fundamental del mesianismo?* El pasaje decisivo se halla, justamente, en la *Epístola a los Efesios*: "en el orden de su realización en la plenitud (πληρώματος, *plenitudinis*) de los tiempos, de recapitular (ἀνακεφαλαιώσασθαι, *recapitulare*) en Cristo todas las cosas, las de los cielos y los de la tierra" (Ef 1:10).

Este versículo es –proponemos nosotros– el *verdadero corazón "latente"* de la interpretación de Agamben, y no tanto la *Carta a los Romanos* de Taubes, pues tal y como dice el filósofo italiano*: "este versículo se halla en verdad cargado de significado hasta reventar*, tan cargado que se puede decir que algunas de las tesis fundamentales de la cultura occidental –la doctrina de la *apocatástasis* de Orígenes y de Leibniz, la de la reanudación en Kierkegaard, el eterno retorno en Nietzsche y la de la repetición en Heidegger– no son más que fragmentos resultantes de su explosión"[1962]. Y, añadiríamos nosotros, el "Saber Absoluto" de Hegel, donde se puede ver, mejor que en ningún otro lugar, que la "plenitud de los tiempos" coincide con, y no es ninguna otra cosa que, una "recapitulación" (*mesiánica*)[1963]. En su interpretación, Agamben (por *benjaminiano*), pondrá el énfasis

---

[1960] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 27.
[1961] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 73.
[1962] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 79.
[1963] "En la *katárgesis* mesiánica, la Torá, hecha inoperante, no queda encerrada en un aplazamiento y una traslación infinita..., sino que encuentra más bien su plenitud, su *pléroma*. En Hegel emerge también una exigencia genuinamente mesiánica en el problema del *pléroma* de los tiempos y del fin de la historia. Pero Hegel entiende el *pléroma* no como la relación de todo instante con el mesías, sino como el resultado último de un proceso global. Los intérpretes franceses de Hegel –en verdad autores rusos, Koyré y Kojève, lo que no sorprende si se tiene en cuenta la importancia de la apocalíptica en la literatura rusa del siglo XX– parten así de la convicción de que la 'filosofía hegeliana, el 'sistema', es posible sólo si la historia fuese finita, si no hubiese ya un futuro y el tiempo pudiera detenerse' (Koyré). Pero –como es evidente en Kojève– tales intérpretes acaban así por confundir lo mesiánico con lo escatológico, identificando el problema del tiempo mesiánico con el de la posthistoria. Que el concepto de *désoeuvrement*, 'inoperancia' –que es una

en la segunda de estas palabrejas, pues "la última frase de las *Tesis [Sobre la Historia*, de Benjamin] –el tiempo mesiánico como una ingente abreviatura de la historia entera– parece retomar indudablemente el texto de Ef 1,10 ('pues todas las cosas se recapitulan en el mesías')"[1964]. Como se suele decir, en el instante antes de morir, *uno ve pasar toda su vida en diapositivas*.

Por nuestra parte, en cambio, y como no podría ser de otra manera, pondremos el énfasis en la primera de las palabrejas subrayadas en la *Epístola a los Efesios* (1:10), donde reaparece, nuestra querida enemiga, la "plenitud" (πληρώματος, *plenitudinis*), aunque esta vez aplicada a la cuestión del "tiempo" (καιρῶν, por cierto, no χρόνῶν). ¿Por qué el mesianismo tiene una determinada relación con la "plenitud de los tiempos"? ¿No entra esto en directa contradicción con nuestro proyecto, delineado en IV.1.d, de reformular la *teología* en general, y el *mesianismo* en particular, en función del "vaciamiento" (*kenosis*), en vez de la "plenitud" (*pléroma*)? Esta *antinomia* entre "plenitud" y "falta" no nos la estamos inventando nosotros, sino que también es notada por el propio Agamben: "una aporía que afecta a la estructura misma del tiempo mesiánico, la conjunción particular de memoria y esperanza, de pasado y presente, *de plenitud y deficiencia*, de origen y fin que ello implica"[1965]. Observemos ahora esta *aporía* más detenidamente. Nuestro querido enemigo, "lo lleno" (πλήρης), remite a la "plenitud" de convicción que alcanza el *logos* divino (πληροφορίᾳ) en 1 Tes 1:5, y sobre la que Agamben señala:

> *Plerophoría* no significa simplemente 'convicción', en el sentido de un estado de ánimo interior, ni tampoco, como alguno ha sugerido, 'abundancia de actividad divina'. El vocablo es claro etimológicamente: *pleros* significa 'lleno, completo' y *phoréo* es el frecuentativo de *phero*, y significa 'llevar frecuentemente' o, en pasiva, 'ser transportado violentamente'. El compuesto significa, pues, 'llevar a la plenitud' y, en pasiva, 'ser llevado a la plenitud', 'adherirse plenamente a algo', *sin que haya huecos*… y en este sentido, 'estar convencido' (en el sentido no psicológico, sino ontológico que Michelstaedter otorga al término 'persuasión'). El anuncio no es un *logos* vacío en sí mismo, que puede, sin embargo, ser creído o verificado. Nace (*egenéthe*) en la fe de quien lo profiere y de quien lo escucha y sólo vive en ella. La implicación recíproca entre anuncio, fe y *plerophoría* se refuerza[1966]

La *convicción* "lleva a la plenitud" (πληροφορίᾳ) la *fe* (el *logos* divino), de la misma manera que la *recapitulación* de todas las cosas en el Mesías conduce a la "plenitud" (πληρώματος) de los tiempos. "*Sin que haya huecos*…" –añade Agamben. La *plerophoría* (mesiánica), por cierto, plantearía un tercer

buena traducción del *katargeín* paulino–, efectúe su primera aparición en la filosofía del siglo XX, justamente en Kojéve, para definir la condición del hombre posthistórico, el *voyou désoeuvré* [el granuja ocioso, inoperante] como '*sabbat* del hombre' después del fin de la historia, prueba suficientemente que la conexión con el tema mesiánico no está aquí, sin embargo, del todo neutralizada" (Agamben, *El tiempo que resta*, p. 102).

[1964] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 73.

[1965] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 69.

[1966] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 93.

"modo de fe" entre los dos reseñados por Buber en IV.3.a: la *emuná* (judía) y la *pistis* (cristiana). ¿Pero no entra esto en directa contradicción –volvemos a preguntar– con nuestra intención de poner el "vaciamiento" (*kenosis*) por encima de la "plenitud" (*pléroma*) en el mesianismo? Hay, sin embargo, otra opción disponible en Agamben:

> Pablo se sirve constantemente de un verbo, en el que debemos detenernos un poco porque he hecho casualmente a este propósito un descubrimiento que para un filósofo es cuando menos sorprendente. Se trata del verbo *katargéo*, una verdadera palabra clave del vocabulario mesiánico paulino (¡de las 27 ocurrencias del Nuevo Testamento 26 están en las *Cartas*!). *Katargéo* es un compuesto de *argos*, que procede a su vez del adjetivo *argos*, que significa 'inoperante' 'que no está en acción' (*a-ergos*), 'inactivo'. El compuesto significa, por tanto, 'hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia' (o como sugiere el Thesaurus de Estéfano: 'reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere suo, *tollo, aboleo*', 'hago *aergon*, hago cesar su obra, *eliminar, abolir*')[1967]

Sin duda el uso del verbo καταργέω en las *Epístolas* de San Pablo se trata de un verdadero "descubrimiento filosófico", pues es cierto que es un verbo *neotestamentario*, en general, y *paulino*, en particular. Pero no se puede decir bajo ninguna clase de concepto que este suceda "por casualidad", ya que es obvio que Agamben lo está llevando (subrepticiamente) a su terreno. En su monográfico sobre este autor italiano para la colección de "Pensamiento político posfundacional" de la editorial Gedisa, no se equivoca Valls Boix en situar la "inoperancia" en el corazón de toda la obra de Agamben. Si la pregunta, desde siempre, luego epitomizada por Lenin, es la de "¿qué hacer?", la "inoperancia" propone un *dejar-de-hacer*, una *potencia-de-no* para devolver a las cosas a su "potencia" originaria. No se trata ya de "hacer algo", de *activismo* o de efectuar una "obra" (*ergón*), porque el hombre no tiene una "obra" asignada: es, fundamentalmente, "sin obra" (*argos*). Esta *inoperosità* se podría relacionar con *El derecho a la pereza* de Lafargue, el *I would prefer not to* de Bartleby, el *voyou desoeuvré* de Kojève o la "suspensión" *sabática* de las obras. Si el hombre *carece*, por tanto, de "esencia", no por casualidad se le escapa a Valls Boix relacionar la "inoperancia" con "*un espacio vacío* en que se ensaya una respuesta a la pregunta por lo humano, se desarrolla una reflexión sobre su vida y sus formas de ser, una contemplación de las operaciones lingüísticas y corpóreas liberadas de su finalidad, desactivadas de su objetivo y contempladas como son: como momento de la potencia del ser humano, de lo que podemos"[1968]. Es una idea que, como veremos en el siguiente apartado, ya se encuentra formulada por San Agustín: "es ya tópico definir el hombre como animal indigente, de carencias. El animal más indigente. (…) Esta indigencia fundamental que siente Agustín dentro de sí mismo le lleva a descender al abismo de la conciencia humana (*abyssus humanae*

[1967] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 97.
[1968] Valls Boix, *Giorgio Agamben: política sin obra*, p. 61.

conscientiae)"[1969]. Pero si la relación de la "inoperancia" con el "vacío" no llega a su *cumplimiento* en Agamben es porque está atiborrado de un *plenismo* aristotélico hasta reventar. Aquí también vemos donde falla su interpretación del καταργέω en San Pablo, pues no resulta tan fácil forzarlo hasta convertirlo en un simple *megárico*:

> *katargéo* indica la acción de salir del ámbito de la *enérgeia*, del acto (en pasiva: 'no estar ya en acto', 'estar en suspenso'), Pablo –lo hemos visto ya– conoce perfectamente la relación de oposición, típicamente griega, *dynamis*/*enérgeia*, potencia/acto, con la que juega más veces. En esta relación, el tiempo mesiánico opera una inversión análoga a la que, según Scholem, caracteriza el *waw* inversivo: como, por efecto de esta acción, lo completo se hace incompleto y lo incompleto, completo, así la potencia pasa a acto y alcanza su fin (*telos*) no en la forma de fuerza o *ergon*, sino en la de debilidad, en la *asthéneia*. Pablo formula este principio de inversión mesiánica de la relación potencia-acto en el célebre pasaje en el que, cuando suplica al Señor que lo libere de la espina clavada en su carne, siente que Aquel le responde: 'La potencia se cumple en la debilidad (*dynamis en astheneía telettai*)' (Cómo debemos entender la finalidad (*telos*) de una potencia que se realiza en la debilidad? La filosofía griega conocía el principio según el cual la privación (*stéresis*) y la impotencia (*adynamía*) son de algún modo una especie de potencia ('Toda cosa es potente bien por medio de la posesión de algo o bien por la privación de esa misma cosa' (Aristóteles, *Metafísica* 1019b 9-10]; 'Toda potencia es impotencia respecto a lo mismo y según lo mismo' [1046a 32]). Para Pablo la potencia mesiánica no se agota en su obra, *ergon*, sino que permanece potente en ella en la forma de la debilidad. En este sentido, la *dynamis* mesiánica es constitutivamente 'débil'. Pero justamente por medio de su debilidad es como puede realizar sus efectos: 'Dios ha escogido lo débil del mundo para confundir a los fuertes' (1 Cor 1:27). La inversión mesiánica de la relación potencia/acto tiene además otro aspecto. Como la potencia mesiánica se realiza y opera en la forma de la debilidad, así esta potencia ejerce su efecto en la esfera de la ley y sus obras no simplemente negándolas o aniquilándolas, sino desactivándolas, haciéndolas inoperantes, no-ya-en-obra. Y éste es el sentido del verbo *katargéo*: como en la ley (*nomos*) la potencia de la promesa se traspone en obras y en preceptos obligatorios, así, ahora, el tiempo mesiánico hace inoperantes estas obras, las restituye al estado de potencia en la forma de la inoperabilidad y de la ineficacia. Lo mesiánico no es la destrucción, sino la desactivación y la inejecutabilidad de la ley. Sólo en esta perspectiva son comprensibles las afirmaciones paulinas, según las cuales el mesías, por una parte, 'hará inoperantes (*katargése*) todo Principado y toda Potestad y Poder' (1 Cor 15:24) y, por otra, constituye 'el fin (*telos*) de la ley' (Rom 10:4). Se ha formulado aquí la cuestión –en verdad con poca inteligencia– de si *telos* significa 'fin' o 'cumplimiento'. Sólo en cuanto el mesías hace inoperante al *nomos* (la ley), lo hace salir del acto y lo restituye a la potencia, puede ser visto como *telos*: a la vez fin y cumplimiento de la ley. Es posible llevar la ley a su cumplimiento sólo si esta ley ha sido restituida al estado de inoperabilidad de la potencia. Como se afirma en la originalísima perícopa de 2 Cor 3:12-13, el mesías es el *telos tou katargouménou*, el 'cumplimiento de lo que ha sido desactivado', de lo que ha salido del acto..., es decir, desactivación y cumplimiento a la vez[1970].

En este extenso pasaje podemos ver como la interpretación del *katargéo* paulino por parte de Agamben está, por desgracia, atiborrado de un *plenismo* aristotélico hasta reventar. Aquí se pueden hallar mutuamente imbricadas la "impotencia" (*adynamía*), la "privación" (*stéresis*), la

[1969] Rodríguez de Santidrián, "Prologo". En: San Agustín, *Confesiones* (Alianza), pp. 11-2.
[1970] Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 98, 99.

"debilidad" (*asthénia*) y la "falta de obra" (*argos*). En tanto que, como vimos en el *ex cursus* sobre la "privación" en Aristóteles en III.11.c, esta no es la simple "ausencia" (*apousía*), también tiene su propia "potencia" (*dynamis*). Recordemos que "Aristóteles [Metafísica 1004a 16] distingue en efecto entre la privación [*stéresis*] y la simple ausencia [*apousía*] en cuanto la privación implica aún una referencia al ser o a la forma de la cual es una privación, que se manifiesta de algún modo por medio de su ausencia. Por ello, Aristóteles puede escribir que la privación es una especie de *eidos*, de forma)"[1971]. Por esto San Pablo puede decir, como no nos cansaremos de repetir, que "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12:10). Con el *katargéo* paulino, así pues, ya volvemos a estar firmemente asentados en un *terreno negativo*. Cualquier "convicción" (*plerophoría*) o "cumplimiento" (*plérosis*) al que pueda llegar el mesianismo se alcanza desde la "inoperancia" (*katargéo*). La "plenitud" (*pléroma*), de hecho, no es más que un *subproducto segundo y derivado de la desactivación*, que por el momento vamos a dejar en suspenso. Ahora bien, es extralimitarse indebidamente, y está fuera de todo lugar, presuponerle a San Pablo todo este conocimiento sobre el *aristotelismo*, no solo porque debía desconocerlo, sino porque además –como hemos visto a propósito de la anécdota en el Areópago de Atenas en el apartado anterior sobre Badiou– la "declaración" del "acontecimiento" paulino se entiende a sí misma en contraposición a la supuesta "sabiduría" griega (*demasiado llena*). Desde este punto de vista, la "inoperancia" de Agamben no es una interpretación menos anacrónica que el "universalismo" de Badiou. Tiene que haber, por tanto, otra manera alternativa de entender el *katargéo* paulino que no lo reduzca a un marco que no es el suyo, bajo la dicotomía *dynamis/enérgeia* peripatética… Tiene que haber una manera de entenderlo más *auténticamente* cristiana… Así pues, ¿cómo traducirá San Jerónimo, en la *Vulgata*, el *katargéo* paulino? ¡Exacto: como *evacuari* ("VACIAR")!

> Este término (que Jerónimo vierte prudentemente con *evacuari*, 'vaciar') no significa –como se puede leer a menudo en las traducciones modernas– 'aniquilar', 'destruir', o peor aún, en un diccionario reciente, 'hacer perecer': 'El creador, además de su poderoso '¡Sea!', pronuncia también su poderoso '¡Perezca!' (*katargéo*, correspondiente negativo de *poiéo*, 'hacer']'. El más elemental conocimiento del griego debería haber dado por sentado que el correspondiente positivo de *katargéo* no es *poiéo*, sino *energéo*, 'hacer activo', 'poner en acción'[1972]

f) La separación de las aguas en Occidente: el *evacuari* de San Jerónimo o el *Aufhebung* de Lutero (Hegel y Marx)

[1971] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 103.
[1972] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 98.

Este es uno de las clímax más importantes de esta tesis –sino el mayor–, puesto que nos permitirá separar las aguas y partir en dos los caminos por los que transcurrirá Occidente a partir de ahora. No se puede minusvalorar el hecho de que la traducción más importante de la Biblia de la historia, encargada por el papa Dámaso a Jerónimo de Estridón en el año 382 d.C., y que luego sería conocida como la *Vulgata*, entendida como la versión "oficial" y canónica de la Biblia en latín, y que contribuirá a difundirla por el mundo entero, traduzca el καταργέω paulino por *evacuari* ("vaciar"). Como pudimos ver en el pasaje anterior, el propio Agamben se dio cuenta de esto aunque, como también hemos visto, su *plenismo* aristotélico no le dejó desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias, como nosotros haremos a partir de aquí. Confiamos en San Jerónimo antes que en Aristóteles como *punto de referencia*, no solo por una cuestión de *proximidad cronológica* (el s. IV d.C. está prácticamente tan cerca de San Pablo, hacia delante, como el s. IV a.C., hacia atrás), sino sobre todo por una cuestión de *contenido*: uno está firmemente asentado en la *experiencia* cristiana, y el otro no. Como siempre, entonces, todo depende de una traducción. El pasaje decisivo es el punto culminante de la *Carta a los Romanos*, y se podría decir que de todas las *Epístolas* de San Pablo: "¿anulamos (καταργοῦμεν, *destruimus*) con esto la ley por medio de la fe? ¡Eso, no! Antes bien, afianzamos (ἱστάνομεν, *statuimus*) la ley" (Rom 3:31). ¿Qué quiere decir καταργοῦμεν aquí?

Pues bien, como nos hemos dado cuenta antes gracias a Agamben, lo más importante que hay que retener es que el verbo καταργέω no implica una "destrucción total" de la Ley, sino solo su "inoperancia". Pero demos un paso atrás, hacia la "posición natural", para dar dos pasos adelante, y veamos por qué esto tiene que ser así, intuitivamente. Pongamos que yo quiero ser una "buena persona". Como cualquier niño, al principio esto inevitablemente quiere decir aprender una serie de "normas": por ejemplo, "No matarás". Es indudable que cumplir esta "Ley" me hace *mejor* persona que quien no esté *sujeto* a ella. Ahora bien, esta no es la cúspide de la "bondad" a la que pueda llegar una persona. Pues no es menos cierto que no sería una vida *bien* vivida si me la pasara no matando *única y exclusivamente* porque una "Ley" me lo ordena. La "Ley" divide y escinde a la persona, para empezar, entre un *yo* y un *tú*, y para continuar, entre lo que *íntimamente quiero hacer* y lo que *en realidad debo hacer*. Por esta razón, una vez he integrado debidamente el *espíritu* de la Ley en mi *conducta*, y lo he convertido correctamente en *hábito*, debo *desprenderme* de la Ley, *desactivarla* de algún modo o, en una palabra, hacerla "inoperante" (καταργέω). Aquí nos damos cuenta de algo fundamental sobre cualquier Ley: la Ley no es el "fin" (*telos*) de las cosas, ni tampoco tiene que ser meramente "destruida" (en el sentido de "aniquilada"), sino simplemente es una *herramienta transitoria*, un *"mediador evanescente"*, el cual, como en el *Tractatus* de Wittgenstein, es *una escalera que hay que tirar una vez una vez se ha subido por ella*. ¿Cuál es la fuente de la que brota cualquier Ley? De la "fe". Entonces, al "tener fe" *cumplo el espíritu* de la Ley mejor que *cumpliendo* cualquier precepto,

pues lo *vacío* de todo "contenido" concreto, y *satisfago* su suelo originario[1973]. En este sentido profundo el "amor" está *vacío*, o es el "no-ser", como decíamos antes[1974]. Porque el amor *no es* "algo", *no es* un precepto, *no es* un imperativo, *no es* una obligación, *no es* un "contenido" concreto. Por esto, "*no* tiene celos, *no* presume, *no* se infla, *no* traspasa el decoro, *no* busca lo suyo, *no* se exaspera, *no* toma en cuenta el mal" (1 Cor 13:4). Sin embargo, para volver al versículo de Rom 3:31

> El Apóstol parece contradecirse aquí (*contraria sibi scribere*, Orígenes); después de haber declarado muchas veces que el tiempo mesiánico hace inoperante la ley, en este pasaje parece que se afirma lo contrario. En verdad, es justamente el significado de su *terminus technicus* lo que el Apóstol trata de precisar aquí, refiriéndolo a su étimo. Lo que está desactivado, lo que ha sido sacado de su *enérgeia*, no está anulado por este hecho sino conservado y afirmado para su cumplimiento[1975].

Dejando a un lado de nuevo toda esta fraseología aristotélica que no viene a cuento de nada aquí, tiene razón Agamben con que el Apóstol parece contradecirse en el pasaje anteriormente citado de Rom 3:31. Y esto es porque el verbo καταργέω aparece, justamente, para ser *negado* ("¡Eso, no! Antes bien…"). Pero es de esta manera aparentemente tan casual que el verbo καταργέω importará, a partir de ahora, un *doble sentido*: "¿cuál es de hecho el término con el que Lutero traducirá el verbo paulino en Rom 3:31 y en la mayor parte de sus ocurrencias en el texto de las Cartas? *Aufheben*, es decir, una palabra con un significado doble ('abolir' y 'conservar': *aufbewahren* y *aufhören lassen*) sobre el cual funda Hegel su dialéctica"[1976]. Por esto Hegel puede decir en una nota sobre el *Aufhebung* (no por casualidad en la primera parte sobre Ser-Nada-Devenir) en la *Ciencia de la lógica*, que "para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma

---

[1973] La vinculación del *evacuari* del "contenido" de la Ley con el pasaje del "como si no" de la primera *Epístola a los Corintios* resulta obvia, aunque, como ya ha pasado otras veces, es una idea que encuentra como a uno de sus primeros predecesores a Vattimo: "la referencia al pasaje de la primera *Carta los Corintios* en el que Pablo define la existencia cristiana en términos 'negativos' con la famosa expresión *hos me*. Si está tan atenta a no dejarse definir por contenidos positivos en el campo de la fe, y tampoco por específicos deberes positivos en el plano de la *moral* (esto sería también una forma de idolatría, de Anticristo), la existencia cristiana parece imposible de definir. Sin embargo, es justamente al dejar a un lado los elementos de *contenido* de la revelación cuando se llega a trazar una figura de la existencia cristiana fiel a la enseñanza paulina" (Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 175).

[1974] Esto està perfectamente explicado por Abe: "the God within whom I address God and within whom God meets me is not God as subject but rather God as predicate. Or, more strictly speaking, that God is neither God as subject nor God as predicate but God as *Nichts*. In God as *Nichts,* God as subject meets me even if I turn my back on God and I can truly address the God as Thou. An I-Thou relationship between the self and God takes place precisely in God as *Nichts*. Since God as *Nichts* is the *Ungnmd* ground of the I-Thou relationship between the self and God, God as *Nichts* is neither subject nor predicate but a 'copula' that acts as a connecting or intermediating link between the subject and the predicate. This entails that God as *Nichts* is *Nichts* as God: God is *Nichts* and *Nichts* is God. And on this basis we may say that God is love and love is God because *Nichts* is the unconditional, self-negating love. This is the absolute interior of God's mystery which is its absolute exterior at one and the same time. We may thus say, God is love because God is *Nichts: Nichts* is God because *Nichts* is love" (Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 26).

[1975] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 100.

[1976] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 100.

palabras que tienen en sí mismas" un tal *doble sentido*[1977]. Como decíamos, todo depende de una traducción. En IV.3.b ya vimos como, con la traducción de Lutero de la κλῆσις ("llamada") –con claras connotaciones mesiánicas– por *Beruf* ("profesión"), se desplomará de un plumazo todo el mundo cristiano, y la Modernidad capitalista emergerá en su lugar. El caso que ahora nos ocupa, en cambio, ha pasado más inadvertido, pero es aun más grave para nosotros: puesto que al traducir καταργέω por *aufheben* se *olvidará el "vacío" que San Pablo intentó introducir en el pensamiento occidental, en general, y en la "sabiduría" griega (demasiado llena), en particular*. Este momento es clave por cuanto nos va a permitir separar las aguas y partir en dos los caminos que transcurrirá Occidente a partir de ahora. O San Jerónimo o Lutero (y Hegel): habrá que elegir. Ahora vamos a hacer un punto importante: ¿por qué en Rom 3:31 es una de las pocas veces que San Jerónimo traduce καταργοῦμεν por *destruimus*, y no *evacuari*, como suele hacer? Muy fácil: porque este *terminus technicus* lo reserva para cuando la palabra adquiere su *doble sentido*. Pero en Rom 3:31 el verbo καταργέω es *tan solo una parte, pero no el todo*, por así decirlo. La conclusión que se deriva de esto es que *evacuari ya contiene en sí mismo –al igual que Aufhebung– el doble sentido de ser un tercer término entre "destruir" e "instituir"*. "Vaciar" es, por tanto, un *destruir-instituyente*, o un *instituir-destruyendo*. Por esta razón, no por casualidad, se esfuerza Hegel en la nota sobre el *Aufhebung* en la *Ciencia de la lógica*, al igual que nosotros, en distinguirlo lo máximo posible de la mera "nada" o la "destrucción absoluta":

> El *eliminar [Aufheben] y* lo *eliminado* (esto es, *lo ideal)* representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato;* un eliminado, en cambio, es un *mediato;* es lo no existente, pero como *resultado,* salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí.* La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener,* como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin.* El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediación y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. –De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediación, pero que no por esto se halla anulado[1978]

En realidad, es curioso como no solo el mayor concepto hegeliano –el *Aufhebung*– contiene al "vacío" como uno de sus *dos posibles sentidos*, sino también el segundo concepto más importante de toda dialéctica: la "alienación". Pues ya hemos visto en repetidas ocasiones como el término "alienación" contiene también un *doble sentido* en su sino: por una parte, significa "vaciar" (*Entäusserung*) y, por la otra, "externalizar" (*Entfremdung*)[1979]. Y de la misma manera que en este

[1977] Hegel, *Ciencia de lógica* (ed. Solar / Hachette), p. 98.
[1978] Hegel, *Ciencia de lógica* (ed. Solar / Hachette), p. 98.
[1979] Gómez Ramos, "Presentación". En: Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 36.

segundo sentido *positivo* de la "alienación" sigue sobreviviendo un reducto de *plenismo*, también lo encontraremos en el *Auf-* del -hebung. Por esta razón los esfuerzos de Hegel por distinguir el *Auf-*hebung de la mera "nada" son en vano porque peca, en realidad, del otro lado, por su sentido más *positivo* y *pleno*. Porque *evacuari* no es lo mismo que *Auf*-hebung, y no deben ser confundidos. Mientras que en *Auf*-hebung sigue sobreviviendo la "plenitud" (*pléroma*) de una "economía restringida" que siempre halla un "rédito" *positivo* a la *negación*, la "economía general" del *evacuari*, en cambio, acepta la *pérdida absoluta, la muerte sin reserva* –para utilizar los términos de Bataille que ya encontramos en III.14.c. Al "vaciar" un vaso, por ejemplo, el vaso *sigue siendo*, aunque su "contenido" está *irremediablemente perdido*. De la misma manera, al "vaciar" el contenido de la Ley, la Ley no es "conservada" (como en el *Auf*-hebung de Hegel), sino *efectivamente olvidada*, hasta que solo queda su *efectividad "vacía"*, su "vigencia sin significado" (*Geltung ohne Bedeutung*) –como veremos en la sección final de este capítulo. Se "instituye" (ἱστάνομεν, *statuimus*), sí, pero no un nuevo "contenido", ¡sino el "vacío"! Esto convierte el "vaciar" (*evacuari*) en una forma más radical de "negación" (y más operativa políticamente) que el *Auf*-hebung, del que por desgracia también seguirá maniatado Marx. Como veremos más tarde, de hecho, en la línea Lutero-Hegel-Marx, aun sobrevive en este último un anhelo de "plenitud" (*pléroma*) que, enterrado bajo el *Auf*-hebung, ve en el "comunismo" la *imposición de un nuevo "contenido"* –una especie de "recapitulación" de Grecia–, y no el *progresivo "vaciamiento" de la forma*. Pero hay *otro* Marx, resultado de radicalizar el "vacío" *social* en su obra, aunque para esto tengamos que esperar a bien entrada la Edad Contemporánea. Esto también nos permite distinguir el "vaciar" (*evacuari*) de otro concepto más torpe de "negación", pero aun más persistente dentro de la historia de la ontología política occidental: la mera "destrucción" *absoluta*.

> Existe un pasaje extraordinario de Juan Crisóstomo en el que analiza este significado doble del *katargeín* paulino. Cuando el Apóstol usa este verbo (por ejemplo en la expresión *gnosis katargethésetai*, 1 Cor 13:8), llama en realidad *katárgesis* no a la destrucción del ser (*aphánisis tes ousías*) sino al progreso hacia un estado mejor: 'Esto significa el vocablo *katargeítai*, como el Apóstol nos lo explica más adelante. A fin de que, al oír esta palabra, no se crea que se trata de una destrucción total, sino de algún modo de un acrecentamiento y de un don hacia algo mejor, después de haber dicho *katargeítai* añade [1 Cor 13:9]: 'En parte conocemos y en parte profetizamos; mas cuando venga lo perfecto, lo que es en parte *katargethésetai*', es decir, no será ya parcial, sino completo... Hacer inoperante (*katárgesis*) es un cumplimiento (*plérosis*) y un añadido hacia lo mejor (*pros to meizon epídosis*)' (Juan Crisóstomo). La *katárgesis* mesiánica no elimina simplemente, sino que conserva y lleva a su cumplimiento[1980].

Esta última frase nos permite ver porque –aunque el concepto de "inoperancia" de Agamben se parece más al concepto de "vaciar" que nosotros estamos intentando arrancar de San

[1980] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 100.

Jerónimo– sigue habiendo un reducto de "conservación", "mejoramiento" y "cumplimiento" (*plérosis*), lo mismo que en el *Aufhebung* de Hegel. Para nosotros, esta teleología de la "plenitud" (*pléroma*) *no es más que un cuento chino: el último*, de hecho, de la historia de la metafísica occidental, que estamos intentando sonsacar (lacanianamente) en esta tesis, *llenándolo de agujeros*. Devolver las cosas a su "potencia" originaria, tal y como pretende Agamben, es sin duda mejor que cualquier "negación determinada" hegeliana, por cuanto al menos entiende que la "negación" es, fundamentalmente, Diferencia o Alteridad, como vimos en el *Sofista* de Platón en III.10.d. Pero, para recordar cual era nuestra crítica a Aristóteles en III.11.a, la "potencia" agambiana no deja de intentar *llenar* el "vacío" *con una infinidad de posibilidades* (aunque siempre "sean" *en potencia, y no en acto*). No es lo suficientemente radical, por tanto, o, al menos, no tanto como el "vacío". No obstante, sí que hay algo que los tres conceptos –el *evacuari* de San Jerónimo, el *Aufhebung* de Hegel y la "inoperancia" de Agamben– comparten en común, y es su oposición frontal a un concepto tan simplista y reduccionista como el de "destrucción".

g) Vaciar o matar: el "vacío" como concepto alternativo de "negación", más radical y potente políticamente que la mera "aniquilación"

Para volver al extraordinario pasaje de Juan Crisóstomo, la *katárgesis* paulina se opone diametralmente a la mera "destrucción del ser" (*aphánisis tes ousías*). Y es en este preciso instante que ya podemos anticipar que uno de los grandes objetivos de esta tesis es la intención de buscar en el "vacío" un concepto de "negación" *alternativo* a la mera "destrucción" *absoluta*. Esto lo veremos nítidamente cuando lleguemos al *ex cursus* sobre Schmitt, ya bien entrada la Edad Contemporánea, cuando se nos aparecerá en todo su esplendor que la forma más simplista, pero a la vez persistente, de entender la "negación" dentro de la historia de la ontología política occidental es el de "aniquilación" (*Vernichtung*). Taubes se dio cuenta de esto: "tienden los teólogos a definir al enemigo como algo que debe ser aniquilado. Como jurista, Carl Schmitt pensó que podía salir al paso de las consecuencias mortales de esta definición teológica del enemigo"[1981]. La izquierda, por su parte, también necesita un concepto *alternativo* de "negación" puesto que sus manos no están menos machadas de sangre por su reducción al simple *matar*, desde la guillotina de la Revolución Francesa al gulag de la Unión Soviética. Es uno de los grandes hallazgos de esta tesis haber encontrado en el καταργέω de San Pablo, en general, y en el *evacuari* de San Jerónimo, en particular, un concepto *alternativo* de "negación" que no lo reduzca a la mera "destrucción" *absoluta*. Como decíamos antes, cuando *vacío* un vaso, el vaso *sigue siendo*, pero se le ha quitado su

[1981] Taubes, "Carl Schmitt. Apocalíptico de la contrarrevolución", *La teología política de Pablo*, p. 159.

"contenido" concreto, liberando su "potencia" originaria para hacer otra cosa. Por esta razón Agamben puede, no sin mucho esfuerzo, trazar el vínculo con el "grado cero" de Trubezkoy, el "signo/fonema cero" de Jakobson, el "valor simbólico cero" de Lévi-Strauss o la "falta de presencia plena" de Derrida[1982]. Y nosotros añadiríamos, como no, el "significante vacío" de Laclau.

Ahora bien, el lector izquierdista puede (natural, comprensible y legítimamente) pensar que este "giro lingüístico" no es más que un mero "gesto posmoderno" y que, para hacer la revolución, en algún punto será necesario "destruir" y *matar* (aunque sea de forma delimitada, y en determinados momentos). *Fiat iustitia, pereat mundus!* "Cómo cambiar el mundo sin destruirlo", sigue siendo el gran problema para cualquier tipo de progresismo, incluso hoy en día. Pues bien, yo quiero defender fervientemente aquí que no solo "aniquilar" (*Vernichtung*) es una forma *menos radical* de "negar" que "vaciar", sino también *menos potente políticamente*. Primero, para ver porque es *menos radical*, vayámonos al final de la película *Novecento*, de Bertollucci. Al final hay una interesantísima discusión, en medio de un "juicio popular", sobre qué hacer con el "patrón" una vez conseguida la revolución. La decisión final de Olmo y los campesinos es la de "condenar a muerte" la figura de *il padrone*, *pero salvando la vida de la persona física que la encarnaba*, Alfredo Berlingheri. Ahora bien, *esto es exactamente* a lo que me refiero con "vaciar": *se niega* el "contenido" concreto, pero manteniendo en vida al "receptáculo", para devolverlo a su "potencia" originaria. Ahora Alfredo puede hacer cualquier otra cosa –lo que quiera–, *lo que no puede ya* es explotar al resto. Mas de poco sirve una idea si es más radical, pero inútil políticamente. Veamos ahora detenidamente porqué "vaciar" no es solo *más radical* que meramente "aniquilar" (*Vernichtung*), sino también *más poderoso políticamente*.

[1982] "Consideraciones de algún modo análogas pueden hacerse tanto para los conceptos de oposición privativa, grado cero y superávit del significante en las ciencias humanas del siglo XX como para los de señal, o marca, y suplemento originario en el pensamiento contemporáneo. El concepto de oposición privativa en Trubezkoy define una oposición en la cual uno de los términos está caracterizado por la existencia de una marca, y el otro por la *ausencia* de ella. En esta oposición el presupuesto es que el término no marcado no se opone al marcado simplemente como una *ausencia* (una *nada*) a una presencia, sino que la no presencia equivale de algún modo a un *grado cero* de presencia (a saber, que la presencia falta por su ausencia). (…) (Ha sido Jakobson –tras las huellas de Bally– el que ha sistematizado el uso de las expresiones '*signo cero*' y '*fonema cero*' en vez de las de grado no marcado y archifonema. (…) En 1957 Lévi-Strauss desarrolló estos conceptos en su teoría del superávit constitutivo del significante respecto al significado. Según esta teoría, la significación tiene originariamente un exceso respecto a los significados que pueden llenarla, y esta diferencia se traduce en la existencia de significantes libres o fluctuantes, en sí mismos *carentes de sentido*, cuya única función es expresar la separación entre significante y significado. Se trata, pues, de *no-signos* o de signos en estado de *Aufhebung* o *désoeuvrement*, 'con valor simbólico cero, que expresan simplemente la necesidad de un contenido simbólico suplementario' (Lévi-Strauss) y que se oponen a la *ausencia de significación* sin comportar por ello ningún significado particular. (…) En este horizonte Derrida introduce el concepto de un 'suplemento originario', que no se añade a algo concreto, sino que viene a suplir una *'falta de' o una no presencia originaria*, a su vez siempre ya incluida en el significado. (…) El significarse de la significación no se aprehende jamás a sí mismo, no alcanza jamás un *vacío de representación*, no permite jamás que exista una '*insignificancia*', sino que resulta deportado y diferido por su propio gesto. La marca es en este sentido una *Aufhebung* suspendida que no conoce jamás su plenitud, su *pléroma*. La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico. (…) Si, dejando aparte el tema mesiánico, se insiste sólo en el momento de la fundación y del origen o –lo que es lo mismo– en su *ausencia*, se obtiene la *significación vacía* –de *grado cero*– y la historia como su dilación infinita" (Agamben, *El tiempo que resta*, pp. 102-4).

Esta tesis, que las más de las veces puede parecer demasiado "abstracta" o "teórica" –recordemos la frase de Hegel que dice que la *metafísica* denota esa palabra "de la que todo el mundo huye más o menos como de alguien atacado por la peste"[1983] – contiene, en realidad (si se la lee atentamente) importantes *recomendaciones* para la izquierda a nivel *práctico y político*. La primera y más importante de todas ellas hasta ahora es la siguiente. Por lo pronto, nos damos cuenta del profundo vínculo que une al καταργέω paulino (en el sentido de *evacuari* de San Jerónimo) con la lógica del "como si no" (*hos me*) que desentrañamos en la primera *Epístola a los Corintios* en IV.3.b. Y es que esta fue la profunda idea *política* que hizo que los primeros mártires cristianos se lanzaran los leones del Coliseo, completamente seguros (no solo de que había una vida "más allá", sino también de que la esclavitud tocaría a su fin). Fue esta la profunda idea *política* que destruyó al Imperio Romano *desde dentro, como las termitas*. La izquierda tiene, en cambio, desde la Revolución Francesa, dos únicos esquemas-mentales a la hora de "cambiar el mundo" (epitomizadas por una discusión entre un socialista y un anarquista en *Germinal*). Para resumirlos, como andando por casa: por un lado habría el *socialista*, basado en la "conquista del Estado", y por el otro, el *anarquista*, basado en la "destrucción de este mundo". Frente a este esquema-mental dicotómico (hoy ya agotado, exhausto y *agónico* incluso diría), San Pablo plantea una *tercera opción*. No "conquistes" ni "destruyas" *nada*. Además de *indeseable*, para "prefigurar el mundo que queremos", San Pablo también *sabe* –con su lúcido ojo *político*– que es *imposible*. Puesto que hay una "cuestión militar" que hace *absolutamente imposible* que una secta judía gane al ejército romano, no ya en Palestina, sino en cualquier otro recóndito lugar del Imperio. Por esto, simplemente haz "como si no" (*hos me*), vuelve "inoperante" (καταργέω) o "vacía" la Ley, la esclavitud o el género de sus "contenidos" concretos. Por esto, "los que lloran", que se comporten "como si no lloraran, y los que se alegran, como si no se alegraran, y los que compran, como si no compraran, y los que utilizan el mundo, como si no lo utilizaran. *Porque pasa la configuración de este mundo* (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου)" (1 Cor 7:29-31). Este es el profundo *regalo estratégico* que nos ha legado San Pablo, esperando a ser desembalado incluso hoy en día: no mates a gente, ni asaltes Roma, simplemente *deja de creer* (interiormente) en sus instituciones (la Ley, la esclavitud, el género, etc.), *y el Imperio se acabará derrumbando por sí mismo*.

El atento lector de esta tesis ya se habrá dado cuenta de que lo que nos interesa de San Pablo no es rescatar su aspecto "religioso" o "espiritual", sino *político*. Pues si uno cambia al Imperio romano por el *capitalismo*, quizás podríamos volver a hacer uso de la misma *fuerza*… Sin embargo, no deja de ser curioso que, en la configuración "cínica" del mundo que han descrito bien Zizek y Sloterdijk hoy en día, nuestro predicamento es, de hecho, el *diametralmente opuesto* al de San Pablo. *Decimos y hacemos* "como si" este mundo fuera injusto, pero, en cambio, (secretamente)

[1983] Hegel, "¿Qué significa pensar abstractamente?", p. 152.

seguimos creyendo que pueda haber "meritocracia" en un mundo profundamente desigual o que un "buen salario", un "buen trabajo", una beca o un premio sean una expresión de nuestra superioridad respecto del resto, dentro del capitalismo. Frente a esto, el regalo de San Pablo es *invertir radicalmente los términos: sigue* teniendo el trabajo que quieras (pues de algo hay que sobrevivir), *pero, en el fondo, deja de creer* que esto sea una expresión de tu valía –y el "sistema" simplemente *se desmoronará* cuando suficiente gente haya *dejado de creer* en él. ¿Por qué la izquierda *no ve* esto? Muy fácil: porque la izquierda, al igual que el resto de Occidente, sigue operando bajo un *prejuicio metafísico milenario* el cual, cuando no niega directamente la existencia del "vacío" (el principio del *horror vacui*, como ya vimos en Aristóteles en III.11.d), lo ve como indudablemente *más débil* que lo "lleno" o la "plenitud". Pero esto es *falso*, cuando no directamente *mentira*, y es lo que explica el necesario paso en esta tesis de la *política* a la *(me)ontología*, y la razón por la que esta *estrategia* no puede ser simplemente enunciada (como ahora), sino que (para ser realmente comprendida), tiene que ser *demostrada metafísicamente*.

Cualquier persona podría hacer una tesis sobre el "vacío". Esta *no es* la cuestión. La *tesis (me)ontológica-política* –la "tesis de la tesis", por así decirlo– es que las formas más *"potentes", poderosas y fuertes (políticamente)* son justamente las *más "vacías"*: tanto a nivel metafísico (el Ser, Dios, el sujeto, etc.), como en el plano social (la Ley, la Monarquía, el Capital, etc.). Lo que la izquierda *(aun) no ve* es que, siempre que se ha ganado –el "amor, fe y esperanza" de San Pablo frente al Imperio Romano, la "libertad, igualdad y fraternidad" frente al *Ancien Régime*, o el "paz, pan y tierra" frente al zarismo ruso–, no ha sido por utilizar formulaciones *más cargadas de "contenido" determinado*, sino al revés, por estar *más "vacías"*. Estas funcionan, no porque estén *llenas de un "contenido" concreto*, sino justamente (a pesar de él), porque están más "vacías" que un "consistente" Partido de "coherentes" militantes, *más duro que una piedra*… "Ahora habla el martillo…: ¡Endureceos!" –decía Nietzsche. *Pues ahora ya no: –"ahora habla el hueco: ¡Aligeraos!" –dice el "vacío"*… Si la máxima que nos guió durante todo el mundo antiguo fue un verso Guillén y Chillida –"lo más profundo es el aire"– ahora que estamos firmemente asentados en el mundo cristiano no nos cansaremos de repetir, junto a San Pablo: "cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12:10). Lo que queremos decir en esta tesis es que hay –para parafrasear el título de un libro de Nef– *una fuerza en el "vacío"*. Ahora bien, aunque hayamos demostrado suficientemente que "vaciar" no solo es una forma más radical, sino también más poderosa políticamente de "negar" que la mera "aniquilación" (*Vernichtung*), también sabemos que de nada sirve una buena idea política, sin el "carácter" (*ethos*) necesario para llevarla a cabo. De nada sirve, por tanto, "vaciar" el mundo si uno no ha sido, antes y primero, capaz de "vaciarse" a sí mismo. Ha llegado, por fin, la hora de adentrarnos en la *Epístola a los Filipenses*, y de traducir

"palabra por palabra" (*ad litteram*) los versículos 2:6-7, donde se nos revelará, en todo su esplendor, el sentido último del "vaciamiento" (o *kenosis*) en las *Cartas* de San Pablo.

h) *Kenosis*, por fin: comentario *ad litteram* de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8

Esta tesis, de cuya metodología esta sección sobre San Pablo representa una *miniatura*, puede ser vista como un *gran rodeo*. Pero no se trata de un "rodeo" escogido por el *sujeto* de esta tesis, llamémoslo por un momento el "autor" –motivado, por ejemplo, por una supuesta "neurosis obsesiva", que siempre postergaría y pospondría el encuentro con la "cosa" para no "pasar al acto"–, sino que nos viene impuesta (para bien o para mal) por la elección del *objeto de estudio* mismo. Por suerte o por desgracia, si algo está claro *metodológicamente*, es que el "vacío" no se puede *atajar directamente*. En efecto, si fuéramos directamente a este misterioso *(no-)objeto*, nos encontraríamos con que *no hay "nada"*, y regresaríamos con las *manos "vacías"*. Ahora bien, como vimos a propósito de Aristóteles en III.11.d, si bien el "vacío" carece de "materia" o de un "contenido" concreto, no se puede decir que, en cuanto "receptáculo", no tenga una cierta "forma" –como la de este "vaso" o esa "casa", por ejemplo. Así pues, *si lo cogemos por una tangente, como dando un rodeo*, sí que hallamos que hay un cierto "algo" de lo que se pueda hablar. Ya insinuamos esta metáfora III.14.d cuando, mediante el "hundimiento" de la *Sittlichkeit* (griega), dijimos que habíamos introducido un "abismo" en el suelo debajo de nuestros pies, *y que ahora solo quedaba "rodearlo"*. Ahora también vemos porqué, si la filosofía carece de "objeto", o su objeto es el "vacío", como aprendimos de la mano de Althusser en III.9, la filosofía siente predilección por el *rodeo*. Además, como dijimos en la Introducción §20, este "rodeo" tiene que ser *necesariamente histórico*, donde el carácter *(relativamente) limpio y puro* del "vacío" actúa como un *espejo* por el cual, al pasar de una "fase de la conciencia" a otra, no estamos mirando, de hecho, a este extraño *(no-)objeto* que es el "vacío", *sino a nosotros mismos*. En efecto, al aprehender qué ha *proyectado* cada época histórica en el "vacío", en realidad, aprendemos algo *sobre nosotros mismos*. En este sentido, quizás la mejor metáfora de esta tesis nos la da la gran mística Porete, en *Le miroir des âmes simples et anéanties*, donde, como su propio título indica, allí la "aniquilación" (*anéantissement*) del "alma" la convierte en un "espejo" (*miroir*), más o menos "puro" donde *mirarse a uno mismo*. O, tal y como dice en una ocasión el Amor al Alma y la Razón: "rien n'est *vide* en elle qui ne soit tout *rempli* de moi-même"[1984].

Ahora solo nos queda reconocer que este "rodeo" no solo es una cuestión de su (falta de) *contenido*, sino también *metodológica*. El principal texto que teníamos que comentar en esta sección sobre San Pablo, como ya hemos ido anunciando hasta la saciedad, es el pasaje sobre la *kenosis* que

[1984] Porete, *Le miroir des âmes pures et anénties*, 79.

aparece en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. Pero si lo hubiéramos *atajado directamente, no se habría entendido "nada"*. En efecto, ¿por qué este, y no cualquier otro? ¿Cómo restarle cualquier reducto de arbitrariedad? En vez de esto, hemos decidido dar un *rodeo*: pasando por el "nihilismo" de la *Epístola a los Romanos*, el pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*, las "curvas de la vida" en las *Epístolas a los Tesalonicenses*, el "universalismo" de la *Epístola a los Gálatas*, la "inoperancia" de las *Epístolas a los Efesios* y *Colosenses*, así como el *evacuari* de San Jerónimo. Si *pensar es recapitular* –tal y como propone el *mesianismo*– al "recapitular todas las cosas en el Mesías", la "cáscara" de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, *se nos abrirá ahora por sí sola. Tanto va el cántaro a la fuente, que al final se rompe*.

Lo más importante que hay que saber sobre el contexto histórico que *rodea* a la *Epístola a los Filipenses* es que San Pablo la escribió seguramente durante su cautiverio en Roma. Imposible no recordar, hoy en día, por ejemplo, a los comunistas del PCE cuando se hallaban en prisión durante el franquismo por luchar por la "democracia". Esta *Carta*, por tanto, fue escrita en el momento más álgido de persecución, encarcelamiento y posterior castigo de San Pablo. Sin embargo, con su férrea "ética militante", el Apóstol nunca se derrumba, antes bien siempre *saca fuerzas de flaqueza*. Y no solo aprovecha la ocasión para hacer la reflexión que hemos repetido *ad nauseam* –"cuando soy débil, entonces soy fuerte" (2 Cor 12:10)–, sino que ahora introduce una reflexión nueva, y aun más radical. En efecto, la *Epístola a los Filipenses*, que se suele ver como la gran *Carta* sobre el "auto-sacrificio" –o mejor aun, como nosotros propondremos, sobre la "humildad"–, en realidad se puede argumentar que su principal tema es la "alegría". De hecho, se trata de una *Carta* sobre *cómo encontrar el "gozo" en la "humildad"*. Las traducciones de χάρις tanto por "alegría" como por "gozo" (*gaudium*) engañan, pues una nos llevaría a los "tratados de las pasiones" modernos, mientras que la segunda nos conduciría a una interpretación psicoanalítica de la *jouissance*, mientras que χάρις literalmente quiere decir "gracia", "gratitud" (*caritas*), de donde viene también "carisma", en el sentido en que todo esto son "dones". Recordemos la reflexión que hicimos a propósito de Hölderlin en III.14.g, de que "alegre significa aquí: que anuncia alegría, pero no en el sentido de diversión en oposición al disgusto, sino alegría en el gran sentido de la palabra griega χάρις, gracia, encanto mágico y, en ella, una intangible y remota dignidad"[1985]. En este sentido, no está opuesta a la "debilidad" (como tampoco lo está en San Pablo), puesto que "la tristeza, separada por un abismo de la mera turbación, es la dicha, que se serena para lo más dichoso en la medida en que todavía se guarda y vacila"[1986].

[1985] Heidegger, "Regreso al hogar", *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 30.
[1986] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, p. 38

No tarda San Pablo en introducir, entonces, el gran tema (*velado*) de la *Carta* ya en los primeros versículos, cuando reconoce que ora con "gozo" (χαρᾶς, *gaudio*) por el bienestar de los Filipenses (Flp 1:4). Entonces les previene de que, aunque en sus filas se hallan *creyentes que realmente creen* y que, por "amor" y "benevolencia", se preocupan realmente de su encarcelamiento, pero siguen predicando aun con más ahínco la *Buena Nueva* del "Evangelio", también se encuentran (*falsos*) compañeros que, "por envidia y rivalidad (…) suscitan aflicción a mis prisiones" (Flp 1:15-7). No hace falta decir ahora mismo, pues ya se nos debería haber *abierto como una castaña a estas alturas*, que a San Pablo *no le podría importar menos estar encarcelado*, es más: lo busca, lo ansía, le gustaría estar aun más perseguido y torturado. Pues esto le asemejaría aun más a la senda que tuvo que seguir su Mesías, Jesús. Una "gracia" que no se le concederá, en última instancia, pues como ya avisamos, la crucifixión era un "privilegio" reservado a los que no eran ciudadanos romanos. San Pablo *(solo) será decapitado*. Aquí vemos de nuevo cuán lejos se ha desplazado cristianismo primitivo y originario de la interpretación calvinista, capitalista y moderna: mientras que el primero solo encontraba "signos" de la "llamada" en el "sufrimiento" y la "debilidad", el otro sigue viendo en el "trabajo" y el "éxito" *en este mundo* "señales" de que uno ha sido "elegido" por Dios. Por tanto, se equivocan los (*falsos*) hermanos que ven en el encarcelamiento de San Pablo una razón para dudar de que sus ideas sean las correctas. Es al revés: cuanto *más perseguidos son, más razón tienen*, pues la "fuerza" se halla en la "debilidad", la "alegría" en la "humildad" y el "gozo" en el "auto-sacrificio". De nuevo, esta es la profunda idea *política* que hizo que los primeros mártires cristianos se lanzaran los leones del Coliseo, completamente seguros (no solo de que había una vida "más allá", sino también de que el Imperio Romano se iba a derrumbar).

Por esto San Pablo puede decir que "sea por pretexto, sea con verdad, Cristo es anunciado, y de ello me gozo (χαίρω, *gaudeo*); más aun, me gozaré siempre (χαρήσομαι, *gaudebo*); porque sé que resultará en beneficio de mi salud" (Flp 1:18-9). Es una *win-win situation*: si vive, es para "rendir fruto (καρπὸς) con mi trabajo (ἔργου)"; si muere, es "ganancia" (κέρδος) (Flp 1:21-2). Y aun lo repetirá tres veces más: "por lo demás, hermanos míos, gozaos (χαίρετε, *gaudete*) en el Señor" (Flp 3:1); y "gozaos en el Señor en todo tiempo; otra vez lo diré: gozaos" (Flp 4:4). Así, después de haber asentado más de seis veces el principal tema (*latente*) y el auténtico fin (*telos*) de la *Epístola* – la "alegría"– San Pablo introduce el tema (*manifiesto*) de la *Carta*, y el *medio* para conseguir dicho "gozo". Este *medio* no es la "plenitud" (como se suele pensar), sino (aunque pueda parecer contra-intuitivo): la "humildad". Y a pesar de que encontraremos este tema aun más desarrollado en la próxima sección sobre San Agustín, como todas las ideas de la "mística medieval cristiana", encuentra su origen aquí, en las *Epístolas* de San Pablo. Pues la "humildad" como un atributo *positivo* y una "virtud" (algo completamente impensable para los griegos) solo se puede encontrar en el

"ejemplo práctico" de Jesús, en la *imitatio christi*: pues "nada por rivalidad ni por vanagloria, antes bien por la humildad (ταπεινοφροσύνῃ, *humilitate*) estimándoos los unos a los otros como superiores, mirando cada cual no por sus propias ventajas, sino también por las de los otros" (Flp 2:3-4). Después de todo este *rodeo* por el contexto histórico de la *Epístola a los Filipenses*, he aquí, por fin, el pasaje decisivo sobre la *kenosis* por el que tanto hemos estado esperando:

> Tened en vosotros estos sentimientos, los mismos que en Cristo Jesús (Χριστῷ Ἰησοῦ, *Christo Iesu*), el cual, subsistiendo (ὑπάρχων, *esset*) en la forma de Dios (μορφῇ Θεοῦ, *forma Dei*), no consideró (ἡγήσατο, *arbitratus*) como una presa arrebatada (ἁρπαγμὸν, *rapinam*) el ser igual a Dios (ἴσα Θεῷ, *aequalem Deo*), antes se anonadó (ἐκένωσεν, *exinanivit*) a sí mismo (ἑαυτὸν, *semetipsum*), tomando (λαβών, *accipiens*) forma de esclavo (μορφὴν δούλου, *formam servi*), hecho (γενόμενος, *factus*) a semejanza de los hombres (ὁμοιώματι ἀνθρώπων, *similitudinem hominum*); y en su condición exterior (σχήματι, *habitu*) presentándose (εὑρεθεὶς, *inventus*) como hombre (ἄνθρωπος, *homo*), se abatió (ἐταπείνωσεν, *humiliavit*) a sí mismo (ἑαυτὸν, *semetipsum*), hecho (γενόμενος, *factus*) obediente (ὑπήκοος, *oboediens*) hasta la muerte (μέχρι θανάτου, *usque ad mortem*), y muerte de cruz (θανάτου δὲ σταυροῦ, *mortem autem crucis*) (Flp 2:5-8).

Sin embargo, nos sabe mal tener que reconocer que la traducción al castellano de Bover y O'Callaghan (a pesar de ser la más reciente y actualizada)… no es muy buena. No es ni muy *manejable al castellano* ("¿no consideró como una presa arrebatada?"), ni una *reapropiación* muy *filosófica* –como enseguida veremos, traducir ἐκένωσεν por "anonadar" es una barbaridad de tamaños tan inconmensurables que se borra, con este solo gesto, la historia alternativa de Occidente que estamos intentando llevar a la superficie en esta tesis. Esta tesis sobre el "vacío", de hecho, *es solo posible*, en un momento determinante como este –el paso de la Antigüedad griega a la Edad Media cristiana–, por esta palabra en particular (ἐκένωσεν). Sin ella, el hilo umbilical se cortaría, no habría continuidad, y se haría del todo imposible escribir una contra-historia de la filosofía occidental, no a partir del Ser Único, sino del "vacío" –tal y como estamos intentando acometer aquí en esta tesis. Como todo vuelve a depender de la *correcta traducción de una palabra*, vale la pena detenerse en un comentario, palabra por palabra (*ad litteram*), de este importante pasaje de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. Con el objetivo en mente de proponer nuestra *propia* traducción, no nos importa tanto que sea *nueva y original*, como que sea una *reapropiación filosófica auténtica*, que salvaguarde el *sentido último del pasaje* –que no es otro que el "vaciamiento" (*kenosis*), obviamente[1987]. Nuestra traducción, por

[1987] De hecho, nos basaremos en dos de los comentarios más importantes y recientes sobre este fundamental pasaje. Uno, en francés: Grelot, "La traduction et l'intérpretation de Phil 2:6-7. Quelques elements d'enquêt patristique". *NRT*, 93, pp. 897-922. Y, el otro, en castellano: Navarro Cuervo, "La *Kenosis* de Cristo: estudio exegético y teológico de *Filipenses* 2:6-11. El desprendimiento solidario de Jesús, un autodespojo que enriquece al hombre". *Mayéutica*, XXII, 54, pp. 339-436. Aunque cogeremos importantes recomendaciones de ambos, nuestra selección estará motivada por nuestros *propios* intereses.

tanto, no podrá competir con otras *filológica y exegéticamente más acertadas*, pero sí será un esfuerzo para hacer más accesible al castellano el pasaje fundamental de toda la "mística medieval cristiana".

- Χριστῷ Ἰησοῦ, *Christo Iesu*: como ya señalamos en III.3.a, en la *Vulgata*, San Jerónimo adoptó la tendencia de traducir algunos *terminus technicus* griegos por un calco al latín. El caso más aparatoso es el de Χριστῷ (traducción a su vez del hebreo *Mašiah*) por *Christós*, con cuyo gesto se borra cualquier ápice de mesianismo que insuflaba su significado. También dijimos, además, que San Pablo no sabe nada de la *cópula ontológica* "Jesús es el Mesías", y que en cambio utiliza indistintamente el *sintagma nominal* "Jesús Mesías", que es como traduciremos al final esta primera formulación aquí.
- μορφῇ Θεοῦ, *forma Dei*: como vimos en la sección dedicada a Aristóteles en III.11, μορφῇ es claramente, más allá de toda duda razonable, "forma". Además, adjetivaremos aquí la "forma *divina*" para no repetir la expresión "*de Dios*" que volveremos a encontrar al final del versículo. Como enseguida veremos, la palabra "forma" aparecerá hasta en tres ocasiones a lo largo de este pasaje. Es interesante notar su elección frente a otros sinónimos igualmente disponibles ("condición", "apariencia", etc.)
- ὑπάρχων, *esset*: la traducción de Bover y O'Callaghan más brillante de todo este pasaje es trasladarlo con "subsistiendo" (cosa que mantendremos aquí). Como vimos en III.13.a, los estoicos propusieron una distinción entre "subsistir" y "existir". Y aunque el término que estos reservaron para el último era justamente el verbo ὑπάρχειν tiene más sentido traducirlo aquí por el primero, ya que, como hemos dicho, el sintagma nominal "Jesús Mesías" se halla *más allá* de toda *ontología*. Sin ser tampoco uno de los cuatro "incorpóreos" estoicos (el espacio, el tiempo, el vacío y lo decible), sí que es cierto que hay algo de "espiritual" en Cristo. Este sentido se pierde en la traducción de San Jerónimo por el mero "ser" (*esset*). Mantendremos, por tanto, el "substiendo" de Bover y O'Callaghan.
- ἡγήσατο, *arbitratus*: muy buena traducción de nuevo de Bover y O'Callaghan por "consideró". En efecto, no tiene más, en el sentido de "*lo vio (acertado)*", etc.
- ἁρπαγμὸν, *rapinam*: es este el punto donde las traducciones son más dispares y dejan volar más la imaginación. En efecto, el verbo ἁρπαγμὸν remite a (un trofeo de) *caza*, razón por la cual San Jerónimo traduce por *rapinam*, y Bover y O'Callaghan se hacen un lio con "presa arrebatada". La mejor traducción sería, en alemán, *Greifen*, que tiene el doble sentido de "agarrar con la mano" y "aprehender conceptualmente" (pues "concepto" es *Begriff*). No por casualidad, entonces, como hemos repetido hasta la saciedad, el "vacío" tendría algo que ver con el *des-prenderse*. Nos gustan, por tanto, igualmente dos traducciones al castellano:

"aferrarse" y "vanagloriarse", pues esta "gloria vana" nos remitirá más tarde al "vacío inauténtico" de la "soberbia", por oposición al "vacío auténtico" de la "humildad". Como "traducir" es *decidirse*, y en este caso *no podemos* entre estas dos acepciones, mantendremos la *ambivalencia* en este caso excepcional.

- ἴσα Θεῷ, *aequalem Deo*: recordemos que ἴσα en griego antiguo es "igual" mientras que αὐτός está reservado para lo "mismo". Por tanto, Jesús Mesías no forma parte de lo "mismo" con Dios (una expresión que sería muy griega), sino que hay también una "igualdad" cuantitativa y cualitativa, en el sentido de "estar al mismo *nivel*". No por casualidad Jesús tenía que estar "sentado a la diestra del Padre en el Cielo". Por esta razón aquí sí que añadimos "igual *a Dios*", para cerrar el círculo autoreferencial del versículo.
- ἐκένωσεν, *exinanivit*: llegamos, por fin, al momento más determinante de toda esta tesis. Todo se concentra en esta palabra, pues ἐκένωσεν significa *literalmente* "vaciar", y con este simple gesto, el "vacío" –que para los griegos no era más que un "sustantivo" y un "concepto" *puesto ahí-fuera*–, de golpe y porrazo *se verbalizará*, convirtiéndose en una "acción" –como ya prometimos, de la mano de Licofrón, en la introducción a este capítulo, en IV.1.g. Sin esta palabra, se cortaría, como de un plumazo, el hilo umbilical que debería haber unido el concepto griego de "vacío" (κενόν) con la acción de "vaciamiento" (κένωσις) de Cristo. Por esta razón es una barbaridad de tamaños colosales (aunque no sin precedentes en la traducción por *anéantir* de algunas místicas medievales[1988]), tras-ladar, como hacen por ejemplo aquí Bover y O'Callaghan, ἐκένωσεν por "anonadó". Esto consumaría definitivamente justo lo que no habría que hacer: que es estirar el concepto de "vacío" hacia la "nada" hasta convertirlos prácticamente en sinónimos, cuando justamente la gracia del "vacío" es que se mantiene como un "tercer término" en completa equidistancia tanto del "Ser" como de la "Nada". Así como en el Budismo Mahāyāna, la "vacuidad" (*śūnyatā*) de la "vía media", inventada por primera vez por Nāgārjuna, tenía la virtud de ser un "camino del medio" (*Madhyamāpratipad*) entre dos sendas igualmente tan imposibles como indeseables: el "sustancialismo" (es decir, el "Ser Único", en nuestra tradición occidental) y el "nihilismo" (el "No-Ser absoluto", la "Nada", como vimos a propósito del poema de

[1988] Por poner un ejemplo de la confusión que ha rodeado, no solo a la *kenosis* con el verbo *anéantir*, sino también a la "humildad" con el "auto-sacrificio": "Bérulle's emphasis on the 'states' centers on the *kenosis* (emptying) of Christ in radical dispossession, which is the model for our own *anéantissement*, or self-abnegation. The inluence of late medieval mysticism, with its emphasis on the inner suffering of the cross, is clear here. But from, our side of the relationship with Christ, *anéantissement* remains a concrete, human attitude rather than a simple unmediated possession of divinity. It is only in 'pure relationship' with Christ –a human relationship of complete self-abnegation– that we join Christ in his ontological union with the Father" (Howells, "Early Modern Reformations". En: Hollywood y Beckman (eds.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, p. 132).

Parménides en III.4)[1989], el "vacío" cumplía la misma función dentro de la "corriente subterránea" de la historia de la metafísica occidental: plantearse como un "tercer término" alternativo entre el "Ser" y la "Nada", tanto para los atomistas griegos como para las místicas cristianas. Por esto, el gran tema de esta tesis (como el de cualquier libro que tenga en el centro de su título la conjunción "y") no es *ni* la "nada" *ni* tan siquiera el "vacío", sino su *diferencia*, y tiene por tanto la obligación de *conectarlos* a la vez que *separarlos*. Como vemos *metodológicamente*, en esta tesis *no nos casamos con nadie*, y menos con un *traductor* en particular. De la misma manera que en los puntos anteriores hemos encumbrado algunas de las traducciones por parte de Bover y O'Callaghan, no tenemos ahora ningún problema en señalar que se equivocan terriblemente aquí al tras-ladar ἐκένωσεν y *exinanivit* por "anonadó" (*anéantir*). De nuevo, vuelve a acertar San Jerónimo, "patrón de los traductores", al tras-ladar ἐκένωσεν con *exinanivit*, ya que, como podemos ver claramente: de la misma manera que ἐκένωσεν tiene la raíz κενόν en su seno, *exinanivit* también mantiene el lexema *inane*, que es como Lucrecio tradujo el "vacío" en Epicuro, como vimos en III.12. *Exinanio* significa, literalmente, "vaciar" (*inanio*) "hacia fuera" (*ex*). No se equivocó, por tanto, en este caso, Lutero, al traducir ἐκένωσεν por *entäußerte*, dando lugar al otro concepto fundamental en Hegel y Marx que, como nos hemos cansado de repetir, tiene el morfema "vacío" en su raíz: la "alienación" (*Entäußerung*). En la traducción de la Reforma, por tanto, Jesús, literalmente "*se enajenó*", en el sentido práctico de que "se despojó" o "humilló", que son buenas traducciones de la "acción" que acometió Cristo, *aunque solo de su aspecto ético*. Por el contrario, el desplazamiento tan mínimo como radical que propone esta tesis, es devolver el "ejemplo práctico" y *ético* que hizo Jesús a su suelo originario, donde se ve en el verbo ἐκένωσεν que tenía un sentido *(me)ontológico* más profundo: no por casualidad relacionado con el "vacío". Pero no solo "vaciar" (*exinanivit*) es mucho mejor traducción que "anonadar" (*anéantir*) atendiendo a la *etimología* de las palabras, sino también por razones *políticas*. La tras-lación de ἐκένωσεν por "anonadar" en algunas traducciones de la Biblia tuvo devastadoras consecuencias para el "destino" Occidente, pues al estirar el "vacío" del lado de la "nada", también lo acercó a la "aniquilación" (*Vernichtung*), en el sentido de "erradicar" y "destruir". Si esto fuera así, tendría razón Nietzsche en que en el cristianismo hablaría un "nihilismo" como "destino" de Occidente: "nihilista (*Nihilist*) y cristiano (*Christ*): estas palabras riman, y no solo riman…"[1990]. ¡Pero no tenía que ser este el "destino" de

[1989] Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*. Reformulando la tesis de Esquirol de que: "el nihilismo, como el dios Jano, tiene dos caras: la del vacío y la del lleno" (Esquirol, *La resistencia íntima*, p. 85). Para nosotros el problema del "nihilismo" no es el "vacío" (un término medio), sino la "nada".
[1990] Nietzsche, *El Anticristo*, §58, p. 104.

Occidente! ¡Pues el "vacío" no es lo mismo que la "nada", ni la *kenosis* lo mismo que el "nihilismo", ni el "vaciamiento" lo mismo que la "aniquilación" (*Vernichtung*)! No son lo mismo, y no deberían ser confundidos. El "destino" de Occidente tendría que haber sido "vaciarse a uno mismo", y no las Guerras Santas y el cilicio. Como hemos visto ya varias veces, la gracia de "vaciar" un "vaso", por ejemplo, es que la *existencia* del "vaso" *es mantenida*, aunque *se le quita* su "contenido" *concreto*, para *liberar* su "potencia" originaria.

- ἑαυτὸν, *semetipsum*: no haría falta, en realidad, añadir "a uno mismo", pues al *verbalizar* el "vacío", y convertirlo en una *acción*, ya se sobreentiende que Jesús no "vació" al mundo sino solo "a sí mismo". Si el *pronombre* αὐτός es añadido –que siempre denota "mismidad" (*semetipsum*, en alemán *Selbst*)–, entonces, hay que presuponer que se quiere enfatizar y reforzar que se trata de un verbo *reflexivo*. Como veremos en la siguiente sección, esta *reflexividad* (que nosotros llamaremos *interiorización* de la mano de San Agustín en IV.4.a) es un elemento tan importante del aspecto *ético* de la *kenosis* como el de *verbalización*. No solo dibujará una nueva "ética militante", como Laclau pretenderá arrancar de las zarpas de Pseudo-Dionisio Areopagita, sino también una "nueva ética" *tout court*. La intuición que nos guiará durante todo este proceso saldrá, como suele ocurrir, de mi maestro Critchley, quien: por un lado, intentó reformular la "mística" como algo que tiene más que ver con la "nada" y el "vacío" que con la "plenitud" con Dios; y, por otro lado, *secularizar a Dios con la posición del Otro, en general*. Así pues, "mysticism is not a process of entering into the full presence of God, the *unio mystica*, but rather the experience of absence and nothingness (…) It is rather the stranger idea of cultivating poverty in oneself, a decreative process of stripping away that permits the soul to become inhabited by the other. In this way, annihilation would be inhabitation by alterity: the tyranny of egoism gives way to ethical subjectivity"[1991]. Al secularizar a Dios con la posición del Otro, en general, obtendremos una "ética de la *kenosis*" basada en el principio de que uno debería *vaciarse a uno mismo para reservar un espacio para el Otro*. De esta manera, la *kenosis* es una propuesta que se enfrenta, y agarra el toro por los cuernos, al problema ético más antiguo de todos los tiempos: ¿qué hacer con la agresividad? La primera respuesta ya la conocemos de sobras, la "Ley del Talión". La cuestión, claro está, es que también sabemos de qué problema adolece: como dijo Gandhi, "ojo por ojo, el mundo acabará ciego". La segunda propuesta, por tanto, es la del "nihilismo": coge toda la agresividad y sufrimiento que te haya causado el mundo, *y vuélvela hacia dentro*: mortifícate, flagélate, ponte el cilicio, autotrtúrate, mátate de hambre, auto-sacrifícate. Sin embargo, esta posibilidad queda totalmente descartada desde la

[1991] Critchley, *The Problem with Levinas*, pp. 127, 129.

furibunda crítica Nietzsche le lanzó al "nihilismo", y que consideramos insuperable. No obstante, habría aun una tercera opción, una "vía del medio", el "vacío": coge todo todo el dolor y agresividad que te haya causado el mundo, y "vacíalo" de *contenido*, actúa "como si no" existiera (*hos me*), hasta *desvanecerlo*. Creemos que esta interpretación es más consecuente, de hecho, y no menos, con el espíritu del cristianismo, que no la "nihilista". Pues, si nos fijamos atentamente, nos damos cuenta de que Jesús *no era una asceta, y no se mortificó ni una sola vez*: solamente se comportaba "como si" la prostituta *no* fuera prostituta, "como si" el leproso *no* fuera leproso. Lo que resulta tan fascinante de la figura de Jesús, hasta el punto de terrorífico, no es su "pulsión de muerte" sino su "indiferencia" (*vacía*). El "poner la otra mejilla" *no es masoquista*, sino que se comporta "como si" el dolor a la primera mejilla *no hubiera sido infligido*, cosa que volvió locos a los romanos en la "Pasión" del *Via Crucis* –ya que, como es bien sabido en psicoanálisis, el sádico *solo busca generar una reacción* en el Otro y, al no conseguirla, se vuelve cada vez más violento. Como cuenta un chiste, cuando un masoquista pide que le hagan daño, el sádico responde: "No". De hecho, cómo *disipar el dolor de uno mismo*, para parar la "cadena de la venganza", representa el gran proyecto de Weil en *La gravedad y la gracia*, que no por casualidad tiene al "vacío" en su centro. Pues el "vaciarse a uno mismo" (*kenosis*) es el proceso que permite *desvancer el sufrimiento*, deteniendo la "espiral de violencia". Lo que estamos intentando decir también se puede decir según la máxima del anarquista Landauer: "no mates a otros, solo a ti mismo"[1992].

- λαβών, *accipiens*: tratándose de un término tan banal, "cogió" o "tomó" podrían ser buenas traducciones, pero nos decantaremos por "adoptó", *para enfatizar que no era su verdadera "forma", y por tanto podría no haberlo hecho*. Es lo más cerca que vamos a estar en todo el pasaje del proceso "encarnación" ya que, como señalan Bover y O'Callaghan en una nota, "lo raro es que no se habla de encarnación" (Flp 2:6-7, N.T.). ¡A nosotros no nos parece "raro" en absoluto! De hecho, una de las cosas para las que puede servir de utilidad todo el recorrido de esta tesis hasta ahora es para mostrar por qué esto no resulta "raro" en absoluto. Efectivamente, la "encarnación" suele ser a menudo considerada como el elemento más distintivo del cristianismo. No en vano, en ninguna otra religión de la historia Dios *se personificó* en un Hijo suyo. Sin embargo, Hegel tiene razón al enfatizar, como siempre, el aspecto *negativo* del cristianismo, y señalar que lo más relevante no es la "encarnación" sino su *muerte* en la Cruz. Este sí que es un hecho –en realidad, sorprendente y paradójico, que se suele pasar por alto– que no se puede encontrar en ninguna otra

[1992] Landauer, "Anarchic Thoughts on Anarchism", *Perspectives on Anarchist Theory*, 6/11 (1), p. 88.

religión del mundo, y que no por casualidad se puede hallar a la base del *ateísmo* moderno, como ya insinuamos en IV.1.b. Nosotros redoblamos la apuesta de Hegel de radicalizar el aspecto *negativo*, y proponemos que ni la "encarnación" (Ser) ni la "muerte" (Nada) representan lo más específico del cristianismo, sino el proceso de *kenosis* ("vaciamiento"). La palabra "en-*carna*-ción" tiene, como se puede ver claramente, la raíz "carne" en su seno (*chair, flesh*, etc.) y, como tal, es una expresión de "plenitud" (*pléroma*), mientras que, si algo debería haber quedado claro de todo nuestro análisis del segundo atomismo en III.12 es que el "vacío" puede ser definido, justamente, como la *ausencia de un "cuerpo"*. Esta es la razón, en contra de Bover y O'Callaghan, por la que no resulta "raro" que aquí no se hable de "encarnación", porque justamente la reformulación paulina mediante la *kenosis* entra en directa contradicción con ella, para plantear una *alternativa*.

- μορφὴν δούλου, *formam servi*: aparece aquí por segunda vez la palabra aristotélica por antonomasia, μορφὴ, que volveremos a traducir, obviamente, por "forma". Se podría traducir δούλου por "siervo", como hace San Jerónimo, pero encontramos que es más fuerte trasladarlo por "esclavo". Como hemos visto en contadas ocasiones, San Pablo se entiende a sí mismo como un "esclavo" del Señor. Como dice Taubes, "porque él siempre es *doulos*, siempre está sirviendo"[1993]. Agamben hace notar que "la importancia del término δοῦλον, 'siervo, esclavo', en Pablo queda atestiguada por su frecuencia: 47 veces; más de un tercio de las 127 ocurrencias en el Nuevo Testamento"[1994]. E incluso en la *Epístola a Filemón* San Pablo se hace llamar un "superesclavo" (ὑπὲρ δοῦλον, Fil 16). Pero todo esto es porque replica el ejemplo práctico y ético de Jesús (*imitatio christi*), quien "subsistiendo en forma divina", en cambio "adoptó la forma de (un) esclavo". Como señala Heriban en su larga exégesis, lo que está en juego es la "actitud vital" del Jesús histórico que renuncia a sí mismo en tanto que divinidad[1995]. En este sentido, el cristianismo es, realmente, la religión que más se adecua a la "dialéctica del amo y el esclavo" puesto que todo son señores y siervos, *y no hay punto medio entre los dos*. Por esto, no hay que tomarse que Jesús "adoptara la forma de siervo" solo como una transfiguración mágica del vino en agua, sino en el pleno sentido *político* que reseñamos de la primera *Epístola a los Corintios*: "antes lo necio del mundo se escogió Dios, para confundir a los sabios; y lo débil del mundo se escogió Dios, para confundir lo fuerte, y lo tenido en nada se escogió Dios, lo que no es, para anular lo que es" (1 Cor 1:27-8). Por tanto, el Mesías *eligió* a los "esclavos", a los

[1993] Taubes, *La teología política de Pablo*, p. 54.
[1994] Agamben, *El tiempo que resta*, p. 23.
[1995] Heriban, *Retto 'fronein e kénosis'. Studio esegetico su Fil. 2, 1-5, 6-11*, pp. 400-26.

"pobres de este mundo", a los *anawin*, a la "escoria de la tierra". Resulta fascinante que Cristo renunciara a su *potencial* "igualdad con Dios" para recibir, en cambio, una "igualdad con los hombres":

> Divinity announces itself by subtractions, withdrawal, *kenosis*, free negation, as when Christ speaks of gaining one's soul by losing it. Or when Paul speaks in the *Letter to the Philippians* of the truth of Christianity as *kenosis*, divine self-emptying, the privileging of the nothings and nobodies, the 'least of these.' Here we have a God who ceases to reign as Imperial father, renouncing sovereign power in order to become our brother as Christ, not a master but a friend and servant[1996].

- γενόμενος, *factus*: San Jerónimo traducirá γενόμενος por *factus* y, de esta manera, se allanará el camino para que Bover y O'Callaghan simplemente traduzcan por "hecho". Pero el verbo γίγνομαι es mucho más rico en acepciones si nos retiramos al griego originario pues, como pudimos ver en sobradas ocasiones en el capítulo III, se correspondería con el "devenir" en castellano. Esta traducción nos interesa más (aunque sea también un poco más forzada) puesto que nos interesa enfatizar que el *proceso* de vacia-*miento* (*kenosis*) es, de hecho, un "devenir". Jesús *devino* "vacío" (a través de los acontecimientos que se relatan en el Nuevo Testamento), y no se hizo "vacío" de golpe y porrazo. Así también nosotros, en la nueva "ética militante" (*mística*) que estamos proponiendo, debemos hacer un esfuerzo por vaciar-*nos*, en un *proceso* y un "devenir" que nunca terminan. Volverá a aparecer γενόμενος una segunda vez más en este pasaje, y una vez más lo traduciremos por "deviniendo". Más tarde, por cierto, veremos a la "mística medieval cristiana" convertir este "devenir" de la *kenosis* –aquí tan solo anunciado de forma un poco bruta– en una "escalera" con una serie de "pasos". Véase por ejemplo es ascenso del tercer al cuarto peldaño en The Four Degrees of Violent Charity, de Ricardo de San Victor:

> While in the third degree she is, as it were, 'in form of God', in the fourth degree nevertheless she begins to 'empty herself, taking on the form of a slave and again being found in her vesture as a human being' (Phil 2:6-7). In the third degree she is in a way put to death in God; in the fourth she is resurrected with Christ, and therefore those in the fourth degree can truly say, 'I live, now not I, but Christ lives in me' (Gal 2:20)[1997]

[1996] Kearney and Zimmermann (eds.), *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, Jens Zimmermann, and Merold Westphal,* p. 48.
[1997] Richard of St. Victor, "The Four Degrees of Violent Charity". En: McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, V.2, p. 161.

- ὁμοιώματι ἀνθρώπων, *similitudinem hominum*: la expresión claramente replica el versículo del *Génesis* donde se asevera que el "Dios creó el hombre a su imagen y semejanza". Sin embargo aquí es *invertida*, pues en este caso no fue Dios quien "creó el hombre a su semejanza" sino, en cambio, Jesús quien devino *similitudinem hominum*. De esta manera la *kenosis* cristiana allanará el camino para el ateísmo de Feuerbach: "Dios no creó al hombre a su imagen y semejanza, como dice la Biblia, sino al revés, fue el hombre quien creó a Dios según su imagen"[1998]. Ambos son movimientos verticales, pero la *kenosis* paulina (donde habla también la "alienación" de Feuerbach), no un *ascenso* a las alturas sino, por el contrario, un *rebajamiento*[1999].
- Este secreto vínculo entre la "similitud del hombre" y la "*kenosis* cristiana" se encuentra reconciliado en una anónima y misteriosa "guía espiritual" del s. XIV inglés, titulado *The Cloud of Unknowing*, donde se puede leer, por ejemplo: "for God created us in his image and likeness, making us like himself, and in the Incarnation he emptied himself of his divinity becoming a man like us"[2000]. Traducimos, por tanto, por "a semejanza de los hombres".
- σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, *habitu inventus ut homo*: ¡aquí es la única vez que no aparece μορφὴ ("forma"), sino σχήμα ("esquema")! Aunque podrían ser sinónimos, entonces, conviene encontrar otra palabra. Dicha palabra debe ser hallada *on the background* del versículo final con el concluye el pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*: "porque pasa la configuración (σχῆμα, *figura*) de este mundo" (1 Cor 7:29-31). Bover y O'Callaghan traducen allí σχῆμα por "configuración", y San Jerónimo por *figura*, pero aquí quedarían raro, así que nosotros lo haremos por "apariencia" en el sentido de "aspecto", ya que "condición exterior" es demasiado enrevesado. También en la línea del *similitudinem* anterior. εὑρεθεὶς es el aoristo pasivo participio, así que tras-ladamos por "habiendo sido encontrado/hallado". Y ὡς ἄνθρωπος quiere decir, literalmente, "como hombre", pero es más apetecible al castellano simplemente adjetivarlo como "humana".
- ἐταπείνωσεν, *humiliavit*: encontramos aquí la segunda palabra clave de todo el pasaje, y que nos otorgará, de rebote, el sentido último (ético y práctico) de la *kenosis* cristiana: la "humildad". En efecto, San Jerónimo, traduce correctamente por *humiliavit*, pero en griego

[1998] Feuerbach, *La esencia de la religión*, XX, p. 206.
[1999] Ortega hará luego interesantes preguntes *espaciales* sobre la *línia descendiente* del *rebajamiento* en su análisis de Vattimo: "¿no busca Vattimo con el paradigma de Cristo, más que la constatación nihilista de la hermenéutica, un espacio por el que poder hacer discurrir una, para él, paradójica dialéctica ascendente-descendente en la cual pueda legitimarse su aspiración secularizadora? ¿No es Cristo, verdaderamente, el *metaxy*? ¿No es Cristo el abajamiento mismo; el territorio?" (Ortega, "*Kénosis* y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo", *Contrastes*, 29(1), p. 110).
[2000] Anónimo, "The Cloud of Unknowing", 4-6. En: McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, VIII.3, p. 263.

koiné ἐταπείνωσεν tiene un sentido más literal: "hacer bajo", "hacerse pequeño" (como *Saulo*, que se cambió el nombre a Pablo, "el más pequeño" de los apóstoles), "reducir estatus". Volvemos a ver aquí el *movimiento vertical hacia bajo* que encontramos antes en "devenir a semejanza de los hombres". El "se abatió" de Bover y O'Callaghan hacen justicia a este sentido de *rebajarse*, pero al coste de perder el aspecto *ético-práctico* de la "humildad". Jesús *podría* haberse "vanagloriado" de ser Hijo de Dios, y en cambio "adoptó forma de hombre"; *podría* haberse "aferrado" a su título de Rey (*Mašiah*), y por el contrario "devino" súbdito; *podría* haber sido Señor, y en cambio escogió a los "esclavos"; *podría* haberse decidido por el "Ser", y por el contrario eligió la "Nada" (o, mejor, el "Vacío"). En este preciso sentido, "vaciarse" es "humillarse", siempre que se entienda por este el sentido literal de *rebajarse* ("perder estatus"), y rebajarse, a su vez, es un *despojarse* –es decir, *quitarse los ropajes* de Rey que por naturaleza le hubieran correspondido como Mesías, al ser "de la estirpe de David según la carne" (Rom 1:3). La "humildad", por tanto, tiene algo de renuncia a la propia potencia. Cualquier similitud de este rebajamiento del cristianismo con los "intelectuales orgánicos" que iban a vivir, para hacer agitación y propaganda, en los barrios obreros *no* es mera coincidencia. La mística cristiana nos da aquí algo que los atomistas griegos nunca nos podrían haber ofrecido: la "virtud" (*práctica y ética*) que se correspondería con el "vaciamiento" (*kenosis*): la "humildad". Como ya hemos ido anticipando en sobradas ocasiones, el sentido *auténtico* de esta "virtud" solo podremos verlo en la sección siguiente sobre las *Confesiones* San Agustín, donde se nos revelará la *kenosis* no solo como un proceso de *verbalización*, sino también de *interiorización* del "vacío". Una interiorización que, como todas las grandes ideas de la "mística medieval cristiana" ya es apuntada aquí por San Pablo al volver a añadir ἑαυτὸν (*semetipsum*). Como vimos también el caso de la *kenosis*, al añadir este *pronombre* el verbo se vuelve *transitivo*, para quitar cualquier sombra de duda de que Jesús *no humilló* "a los demás", *sino (solo)* "a sí mismo".

- ὑπήκοος, *oboediens*: tenemos ahora un grave problema, pues la definición típica de esta palabra por "obediencia" o "sumisión" entraría en directa contradicción con la orientación más revolucionaria que pretendemos darle a esta tesis. Pero retirémonos una vez al griego originario para ver si esto es tan así. El prefijo ὑπό-, como hemos visto en sobradas ocasiones, quiere decir, literalmente "estar debajo": como hemos visto sobre todo en el caso de ὑπο-κείμενον, luego traducido al latín por *sub*-stratum, luego *sub*-iectum y, por último, "sujeto". ἀκούω quiere decir simplemente "escuchar". Por tanto, podemos traduir ὑπή-κοος por "escuchar *desde abajo*". Estos dos sentidos son perfectamente salvaguardados en el latín *ob-oediens*, por el que traduce San Jerónimo (donde *ob-* es "hacia" y *-audire* es

"oir"). Ahora bien, no hay nada intrínsecamente *malo* o *sumiso* en "oír-hacia" o "escuchar desde abajo". Lo único que pasa es que aquí no se está "a la escucha del Ser" heideggeriano, sino "del Vacío"; pues no se ha elegido a los "ricos y poderosos", sino a los "pobres y esclavos". No "se escucha *desde abajo" porque Dios esté arriba en los Cielos, sino porque se ha elegido a "los de abajo"*. ¿Se entiende? Este es el sentido de la *auténtica* "obediencia", que no es muy distinta, por ejemplo, a la "escucha desde abajo" que tiene que practicar un militante de un Partido Comunista, quien debe esforzarse por no escuchar en tanto que su persona singular (Adrià, por poner un ejemplo), sino "oír-hacia" las "corrientes subterráneas" que remueven los *anawin*, la "escoria de la tierra". Por esta razón, con el objetivo en mente de distanciarnos del sentido *inauténtico*, común y corriente, que hoy tiene "obediencia" y "sumisión", vamos a proponer otra traducción *radical* (que puede parecer forzada), pero que nos suministrará dos grandes ventajas: "sujeto". La primera ventaja es *(me)ontológica*, y es que, como veremos desde Descartes hasta Lacan, el "sujeto" puede ser reformulado como un "vacío". La *kenosis* es, por tanto, *un modo de devenir "sujeto": "vaciarse" es subjetivarse*. La segunda ventaja, como siempre, será *ético-política*: y es que uno no deviene "sujeto" cuando elige la riqueza y el poder (la "plenitud", al fin y al cabo). El egoísmo está incrustado en nuestro ser que forma parte del paisaje y no sorprende, es casi como la "Ley de la Gravedad", como dice Weil. No: uno deviene "sujeto" *solo cuando es capaz de "renunciar" a algo, cuando se "sustrae", en una palabra: cuando "se vacía"*. De hecho, la cantidad de "subjetividad" de cada uno se mide por la *suma de sus renuncias*, y la "forma" que adquiere, *por aquello a lo que está dispuesto a renunciar*. No hay nada de relevante o excepcional en elegir el dinero o el poder; pero sí que emerge algo Singular cuando uno elige a la "pobreza" o la "nada".

- μέχρι θανάτου, *usque ad mortem*: el momento más "auténtico" (*Eigentlich*), en el sentido heideggeriano, reservado hasta el final, para concluir el pasaje de la *kenosis* de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. Jesús no solo "se vació" un día, de golpe y porrazo, para volver a disfrutar de las mieles de la "plenitud" al día después, sino que fue un "proyecto" (*Entwurf*) que llevó a cabo "hasta la muerte". En este sentido, el "vaciamiento" (*kenosis*) es un modo de "ser-para-la-muerte" (heideggeriano), que no una "pulsión de muerte" (freudiana).
- θανάτου δὲ σταυροῦ, *mortem autem crucis*: el δὲ, traducido normalmente por "incluso", señala que no se trató además de cualquier muerte (como la "civilizada" decapitación de San Pablo, por ejemplo), sino de la peor de todas: la crucifixión. Añadimos exclamaciones al final –"¡e incluso una muerte de Cruz!"– para mostrar el carácter extremo de Jesús, que llevó la "ética del vaciamiento" (*kenosis*) hasta su límite.

Estamos ahora, por tanto, capacitados para proponer nuestra *propia* traducción del pasaje de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, que no tiene la virtud de ser la más "nueva" y "original", ni la filológica y exegéticamente más acertada, pero sí de representar la *reapropiación filosófica más auténtica*, para salvaguardar el sentido último de la *kenosis*, que nos servirá de base para toda la "mística medieval cristiana".

> *Tened en mente en vosotros lo mismo que en Jesús Mesías, quien, subsistiendo en forma divina, no consideró el ser igual a Dios como algo a lo que aferrarse (o de lo que vanagloriarse), sino antes bien se vació a sí mismo, adoptando forma de esclavo, deviniendo a semejanza de los hombres; y habiendo sido encontrado en apariencia humana, se humilló a sí mismo, deviniendo sujeto hasta la muerte, ¡e incluso una muerte de cruz! (Flp 2:5-8)*

i) Vattimo en la *Epístola a los Hebreos*: el autovaciamiento de Dios, la salvación *en* la *kenosis* como "destino" de Occidente, y su distinción con el nihilismo

Como siempre, teníamos un motivo ulterior, y una agenda oculta, para hacer nuestra *propia* traducción del pasaje decisivo de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. Y es que, una vez lo hemos *despojado* de formulaciones enrevesadas al castellano –tales como "presa arrebatada" o "condición exterior"–, ahora podemos ver algo relevante y significativo que no solo tiene que ver con su *contenido*, sino también con su *forma* literaria. En su *desnudez*, ahora podemos ver que este pasaje posee una enorme *fuerza*, una *fuerza* de aquellas que hacen que uno se encuentre canturreando estos versículos al pasear por la calle, sin darse cuenta. Como también hicimos con el igualmente increíble pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*, ahora podemos preguntarnos: ¿de donde extrae el pasaje de la *kenosis* su *fuerza*? Al descomponerlo por las comas, fíjese uno en la *melodía* que adopta, parecido al *ritmo* que hoy en día atribuiríamos al *rap*.

> *Tened en mente en vosotros lo mismo que en Jesús Mesías, quien,*
> *subsistiendo en forma divina,*
> *no consideró el ser igual a Dios como algo a lo que aferrarse,*
> *sino antes bien se vació a sí mismo,*
> *adoptando forma de esclavo,*
> *deviniendo a semejanza de los hombres;*
> *y habiendo sido encontrado en apariencia humana,*
> *se humilló a sí mismo,*
> *deviniendo sujeto hasta la muerte,*
> *¡e incluso una muerte de cruz! (Flp 2:5-8)*

Si, por tanto, cuando lidiábamos con el pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*, Agamben nos descubrió que allí se encontraba enterrada la "rima" de la *poesía lirica*, en

este caso podemos desenterrar igualmente la *forma literaria* del "himno". Ahora bien, la forma del "himno" debería hacer saltar todas las alarmas de que, como en el caso de la *Ilíada*, fuera la creación de un individuo aislado. Es un malentendido común creer que la *Odisea* fue la obra de un "autor" atomizado, llamado "Homero", quien la escribió en la soledad de su casa, a la luz de una vela. Al contrario, si ya sabemos que la *Ilíada* y la *Odisea* fueron redactadas específicamente para ser recitadas en público (y en común), también debemos asumir que hay un montón de epítetos, formulaciones, e incluso pasajes enteros, que fueron creados por el *general intellect*. Nos podemos preguntar, entonces, si lo mismo sucedió con el "himno" de la *kenosis*, en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, una hipótesis que ya es insinuada por Loland:

> Paul is convinced that the crucified Jesus is the centre of a cosmic drama which he can also express in a form that exhibits traces of a different linguistic form than we find elsewhere in the Pauline *Letters*. This applies, for example, to Phil. 2:6-11, which the so-called form criticism has isolated as a separate text because it has the appearance of a hymn and introduces a stylistic breach into the epistolary text. Accordingly, while the Italian philosopher Gianni Vattimo (1936–2023) traces the idea of the emptying-out of the deity, or *kenosis,* back to Paul, biblical scholars trace it even further back. Here, we probably have a hymn that was used in the community in Philippi to which Paul wrote and possibly in other communities too. It was probably composed and elaborated by a collective of believers, rather than by Paul as an individual author. Such texts therefore belong to the oldest material we encounter in the New Testament. Although Paul's first *Letter to the Thessalonians* is regarded as the oldest *Letter*, the hymn in Philippians may be even older[2001]

¡El "himno" a la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8 podría ser, entonces, uno de los textos más antiguos del Nuevo Testamento! Pero volvemos a tener un interés oculto a la hora de citar este pasaje de Loland y es que, además de asentar que el pasaje de la *kenosis* tiene la *forma estilística* de un "himno", nos permitirá también introducir la reflexión de Vattimo. Como ya hemos insinuado en varias notas al pie en lo que llevamos de este capítulo, a quien más se parece nuestra posición sobre la religión, en general, y sobre la *kenosis*, en particular, es a este filósofo italiano. Se equivoca Loland al rastrear la posición de Vattimo sobre la *kenosis* hasta la *Epístola a los Filipenses* ya que, a pesar de que se utiliza a San Pablo como punto de referencia más que a ningún otro apóstol en su libro *Después de la cristiandad*, cuando llega la hora de citar, se mencionará (curiosa y sorprendentemente) otra *Epístola*. En realidad, la estrategia deconstructiva que vamos a seguir en este apartado tendrá una estructura análoga a la *crítica a la letra (a la vez que elogio al espíritu)* que acometimos respecto de la Escuela Republicana de Madrid en III.14.i: es decir, *la intuición (de zorro) es correcta, pero la justificación (de erizo) es equivocada*. Este apartado, por tanto, puede ser visto como una clarificación de las dos confusiones que rodean a la tesis de Vattimo (que aquí compartimos)

[2001] Løland, *An Apostle for Atheists*, p. 35.

de que la *kenosis* representa el "destino" de Occidente. *In concreto*, estos malentendidos son dos: por un lado, la justificación exegética no debe ser encontrada en la *Epístola a los Hebreos* 1:1-2 sino, justamente, en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. La *kenosis*, como su propio nombre indica, tiene más que ver con el "vaciamiento" que con la "en-*carna*-ción" y, por tanto, más que ver con la cuestión del hombre que con la de Dios. Por otro lado, el segundo malentendido, mucho más crucial para nosotros a nivel *metafísico y político* en esta tesis, es confundir la *kenosis* con el *nihilismo* como posibles "destinos" de Occidente. No son lo mismo; y no deben ser confundidos. Pues, como hemos visto hasta la saciedad, el último representa una "teología" sobre el *todo* y el *ente supremo*, mientras que el primero es una "meontología" sobre el *fundamento* y el *ente* a nivel más *general*.

A saber por qué el título de algunos libros –como el de algunas películas de Hollywood– se cambian tanto que acaban pareciendo irreconocibles. En el caso del libro de Vattimo *Credere di credere*, por ejemplo, se ha traducido de las formas más variopintas a otras lenguas: *Glauben Philosophieren* el alemán, *Belief* en inglés, *Esperer croire* en francés… En castellano, en cambio, hemos tenido el enorme privilegio de mantener la formulaciuón que respeta el original en italiano: "Creer que se cree". Vattimo cuenta en la introducción a este libro que esta expresión se le ocurrió un día hablando con un amigo por teléfono. Este le preguntó "si seguía creyendo" (hay que presuponer, en Dios o el cristianismo), a lo que Vattimo contestó, casi sin pensar –con estas dobles negaciones tan características de la imaginación inconsciente–: "*creo que creo*". Es una cuestión escurridiza, la de la "creencia" (no solo religiosa, sino también ideológica, etc.), pues rara vez se halla *inmediatamente* en todo su esplendor –quizás, si algún día pudiésemos encontrar a alguien que creyera "por sí mismo", entonces lo llamaríamos "Mesías"… Por lo general, en el común de los mortales, la "creencia" es siempre *diferida, aplazada y presupuesta en el Otro: uno "cree" porque cree que el Otro cree* –el intelectual, el Espíritu (santo), la Iglesia, el profesor, etc. De esta manera, como un "deseo de segundo orden" (*second-order desire*) en la filosofía analítica, Vattimos *(sigue) creyendo que (aun) cree*. Y quizás esta es la única forma, más mediada, en la que se nos está permitido "creer" en una época en la que supuestamente *ya no se cree en nada*. Mas, ¿*no se cree en nada*, o más bien *se cree en la "nada"*? Vamos a llamar a esto, lisa y llanamente, como andando por casa, el dilema del "nihilismo" que, como es bien sabido, no es más que la última fase de la "época de las secularizaciones y neutralizaciones" (para decirlo con Schmitt), o de la "muerte de Dios" (con Nietzsche). Para Vattimo, aunque pueda parecer paradójico, son justamente los procesos de "secularización" y "debilitamiento" que inevitablemente han comportado la *posmodernidad*, precisamente los que le ha permitido reengancharse al cristianismo con nuevos ojos. Ya podemos avanzar entonces una de las principales tesis que se insinuarán en este apartado: que, como siempre, el "vaciamiento" del

Dios *último* es lo que permitirá, justamente, la emergencia de una multiplicidad de "nuevos dioses". En otro lugar se referirá a la posmodernidad como la "liberación de la pluralidad de mitos":

> La liberación de la pluralidad de los mitos, y por lo tanto la legitimación de nuevo de la religión de la que es portadora la hermenéutica, acaece sólo en virtud de un proceso de secularización inaugurado por el relato de la *kenosis* de Dios en la encarnación. (...) [Hay que] volver a pensar, más concretamente, la secularización del cristianismo en la forma de una liberación de la pluralidad de los mitos, no sólo los antiguos sino también y sobre todo de las religiones con las que el ecumenismo cristiano ha de hacer cuentas hoy en día; una liberación hecha posible por la encarnación de Jesús, esto es, por la *kenosis* de Dios[2002].

Para Vattimo, entonces, el "nihilismo", que inevitablemente comporta el proceso de "secularización", no es más que la "culminación" de un proceso de "vaciamiento" (*kenosis*) *inscrito dentro de la religión (cristiana) misma*. Entonces se pregunta: "¿la misma secularización no será por el contrario una 'deriva' inscrita positivamente en el destino de la *kenosis*?"[2003]. La respuesta es que efectivamente se trata del "cumplimiento de una historia de la salvación guiada desde el inicio por el hilo conductor de la muerte de Dios, esto es, de la disolución de lo sagrado, de la liquidación de la trascendencia, de lo que San Pablo llama la *kenosis*"[2004]. De esta manera, la tesis principal del libro *Después de la cristiandad* no se hace esperar, pues aparece ya al principio del ensayo: la *kenosis* (paulina) representa el "destino" de Occidente. Aunque esta vinculación puede parecer, a primera vista, forzada, no es muy distinta de lo que ya hemos ido anunciando en el apartado anterior, en nuestro comentario palabra por palabra (*ad litteram*) de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8: "la encarnación de Jesús (la *kenosis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización" [2005]. Es la primera vez que Vattimo confundirá, en realidad, dos procesos antagónicos (la "encarnación" y el "vaciamiento") que tanto nos esforzarnos en separar en el apartado anterior puesto que, como sus propios nombres indican, van en direcciones opuestas: lo "lleno" (del *cuerpo* y la *carne*) y lo "vacío" (del *universal*). Y no será la última vez, pero en este caso se lo permitimos porque se entiende lo que íntimamente pretende decir: la *kenosis* de Cristo es el "destino" último de Occidente, como proceso de "secularización"[2006].

[2002] Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 99-101.
[2003] Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 94.
[2004] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 55.
[2005] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 90.
[2006] Nos lo confirmará también Frascati-Lochhead en el siguiente apartado: "'Secularization' and '*kenosis*' are closely related to Vattimo's understanding of *Verwindung* (…) *Kenosis*, the message of the incarnation –and hence self-emptying– of God, is a direction for the destiny of Western thought, as much as 'weak thought' can be seen as the philosophical fulfillment of 2 Corinthians 12:9 –'My grace is sufficient for you, for power is made perfect in weakness'" (*Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 8-9).

Estamos utilizando aquí muy alegremente la palabra "destino" cuando se trata de una palabra muy manchada de connotaciones políticas que quizás haríamos bien en clarificar desde el inicio. Es el momento aquí de recordar todo lo que aprendimos sobre esta palabra en III.4, y recordar que no nos estamos refiriendo aquí al "destino" en el sentido del *drama trágico-heroico* de Heidegger en *Ser y tiempo* (*Schicksal*) –de funestas consecuencias para la política–, sino en el sentido más (pos)estructuralista y neutro del *punto de llegada contingente* de un "envío". Si todo es "discurso", porque todo posee un "significado", esto no vale solo en términos espaciales (*sincrónicos*), sino también temporales (*diacrónicos*), es decir: tiene un "origen" (*envío*) y un "fin" (*destino*). Por tanto, si en esta tesis estamos intentando *reescribir la carta* que se "envía" a lo largo de la historia de la metafísica occidental, mediante "otro comienzo" distinto del Ser parmenídeo, esto quiere decir que el Vacío también necesita un "fin" distinto: no el *telos*, ni el "cumplimiento", ni la "plenitud", ni el "Saber Absoluto", sino la *kenosis*. Retomando el hilo, avanza entonces Vattimo un paso más al añadir que, obviamente, los procesos de "secularización" y "nihilismo" están ligados, obviamente, con el "fin" o la "disolución de la metafísica". La "muerte de Dios" nietzscheana está mutuamente imbricada (y no representa más que otra cara de la moneda) de su propia teoría sobre el *pensiero debole*: "si la secularización es el modo en que se actualiza el debilitamiento del ser, esto es, la *kenosis* de Dios, que es el núcleo de la historia de la salvación, ésta ya no deberá ser pensada como un fenómeno de abandono de la religión, sino como actualización, aunque paradójica, de su íntima vocación"[2007]. Más aun:

> El debilitamiento del ser hacia el que, según mi hipótesis, está orientada la historia de nuestra civilización parece poder configurarse en cuanto historia de salvación, como historia que prepara la transposición de lo real al plano de las cualidades secundarias, de lo espiritual, de lo ornamental; podríamos incluso añadir, tal vez, de lo virtual. Si así fuese, alcanzaríamos también el sentido 'espiritual', no puramente literal, de la *kenosis* del verbo divino, el cual no se humilla sólo para hacernos más comprensible su enseñanza, y para volver después en su plenitud y majestad a prepararnos la vida eterna prometida sólo para el más allá[2008].

En efecto, puede parecer paradójico que el "cumplimiento" (*mesiánico*) se halle en el "vaciamiento" (*kenosis*), y que la historia entonces aparezca como una "recapitulación" (*mesiánica*) de sus "faltas" –en vez de "superaciones" hegelianas–, pero esta es justamente la filosofía de la historia que estamos proponiendo en esta tesis. La historia no puede representar un "progreso" (ilustrado o hegeliano), en primera instancia, porque la *línea* que dibuja *no es hacia arriba, sino hacia*

[2007] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 37. Véase también: "the 'death of God' (an expression that originally belonged to Luther) today refers to the incarnation, the *kenosis* (from the verb '*kenóo* [I empty]') with which Paul alludes to the "emptying out of itself" accomplished by the divine verbum that has lowered itself to the human condition in order to die on the cross" (Zabala, "Introduction". En: Vattimo and Rorty, *The Future of Religion*, pp. 12-3).
[2008] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 71.

abajo: no es la acumulación de un "vientre hecho espíritu" que *come* hasta llegar a la "plenitud" del "Saber absoluto", sino al revés, una serie de "vaciamientos" cada vez más profundos, como unas muñecas *Matrioshka* –de Dios (o el Absoluto o el Ser, que cada uno elija su propia aventura) al Hijo, y del Hijo al hombre– hasta llegar a la "Humildad (*relativa*)". Como es difícil encontrar, en filosofía, una idea realmente "original" que no haya tenido nunca nadie antes, vale la pena reconocer que quien más se ha acercado a esta filosofía de la historia ha sido Vattimo: "¿cómo la *Aufhebung* podría ser nunca lo que se verifica como prosecución de una tendencia 'kenótica' que pertenece desde el comienzo al mismo contenido de la revelación? No parece, en suma, que pueda pensarse en la superación hegeliana si no es desde una perspectiva de crecimiento, enaltecimiento (precisamente uno de los sentidos de *aufheben*), apropiación: que son todo lo contrario de la *kenosis* divina de la que habla el Evangelio"[2009]. Como veremos en el apartado final de este capítulo sobre la "mística medieval cristiana", nosotros llamaremos este proceso: *mesianismo kenósico*:

> ¿no será, de hecho, un modo de transcribir, en términos de filosofía de la historia, el mensaje cristiano de la encarnación de Dios, que en San Pablo se llama también *kenosis*, es decir, abajamiento, humillación, debilitamiento de Dios? No es una idea muy nueva; Hegel la formuló ya, más o menos en estos términos, y se encuentra también en la reconstrucción que, a finales del XIX, hace Wilhelm Dilthey de la historia de la disolución de la metafísica occidental, de la que, según él, justamente el cristianismo fue un factor decisivo[2010].

Vattimo, sin embargo, no puede llegar hasta las últimas consecuencias de este *mesianismo* porque se encuentra maniatado de pies y manos por un heideggerianismo que le obliga a hablar más bien de "disolución de la metafísica" y "debilitamiento del ser". Como señala este continuador de la escuela hermenéutica de Gadamer: "la encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana"[2011]. Sin duda, entender el proceso de *kenosis* como un "debilitamiento *del ser*" es una analogía heideggeriana sumamente brillante y que resulta tremendamente productiva en el texto de Vattimo, aunque no por esto es menos cierto que encorseta el potencial explosivo del "vacío", impidiendo que estalle en el mesianismo, al confinarlo en los estrechos límites de la "ontología". ¡Pues Heidegger es el

[2009] Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 97. Un poco más adelante se referirá a este "destino" *vacío* de la filosofía de la historia como una "ley" de la religión: la *kenosis* que acaece como encamación de Dios y por último como secularización y como debilitamiento del ser y de sus estructuras fuertes (hasta la disolución del ideal de verdad como objetividad) se convierte, en cambio, en una 'ley' de la religión, al menos en el sentido de que no es el sujeto el que decide empeñarse en un proceso de expoliación y de interminable aniquilación, sino que a este empeño se encuentre llamado por la 'cosa misma' (ibid. p. 98).
[2010] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 121.
[2011] Vattimo, *Creer que se cree*, p. 38.

gran pensador *anti-mesiánico* por antonomasia! Lo cual no quiere decir que no haya profundas similitudes entre el proyecto hermenéutico y el nuestro, de las que se puedan aprender cosas:

> Si me pregunto, o nos preguntamos, por qué una visión de la historia del ser como destino al debilitamiento nos parece (como yo, al menos, creo) convincente, la respuesta que se me ocurre es: porque somos herederos de una tradición que se ha alimentado de valores 'cristianos' como la fraternidad, la caridad, el rechazo de la violencia, todo ello fundado en una doctrina que tiene en su centro, ya en el Antiguo Testamento, la idea de la redención y la idea de la encarnación, o, como la llama san Pablo, de la *kenosis* de Dios[2012].

¿Cómo? ¿"Ya en el Antiguo Testamento"? ¡Pero si la *kenosis* de San Pablo se encuentra en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, como acabamos de ver! Es absolutamente incomprensible que Vattimo se pase todos sus libros sobre religión hablando de la *kenosis* como el "destino" de Occidente, y no dedique ni tan solo un párrafo a analizar este decisivo pasaje de la *Carta*. Es tan incomprensible, que no tengo ninguna explicación sobre este hecho, así que lo vamos a dejar aquí, pues también a veces pueden suceder cosas incomprensibles en filosofía. Tan solo se la cita en una nota al pie en *Creer que se cree*. Sin embargo, no deja de ser interesante que Vattimo mencione como de pasada, en el pasaje anteriormente citado, al Antiguo Testamento, como si la *kenosis* no fuera solo un proceso que tuviera que ver con el "envío" del Hijo (Cristo), sino que también atañera al Dios mismo (judío)[2013]. En efecto, aunque nosotros, firmemente asentados en el análisis de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, consideramos que la *kenosis* es un proceso (sobre todo *ético y práctico*) que, estrictamente hablando, tiene que ver con el "vaciamiento" de Jesús Mesías al mismo nivel que los hombres-esclavos, de Vattimo extraeremos la intuición de que quizás este es un proceso que empieza antes, con el *auto-vaciamiento* de Dios-Padre (*en el Hijo*). Como señala Robbins en su "Introducción" al debate que mantuvieron Vattimo y Caputo: "it speaks of a world in which God, through the act of *kenosis*, has fully emptied Godself"[2014]. Pero, ¿en qué se basa exactamente Vattimo para esta intuición? ¿De dónde extrae sus fuentes? ¿Qué quiere decir, entonces, la *kenosis*?

En una nota al pie en *Más allá de la interpretación*, Vattimo enseña sus cartas y revela que está pensando, en realidad, más en la *Epístola a los Hebreos*, que en la *Epístola a los Filipenses*, donde se

---

[2012] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 36.

[2013] Caputo tiene legítimas críticas deconstructivas que hacer frente la *kenosis* de Vattimo que a veces replica el esquema tan manido que ve al judaísmo como la religión del Padre, y el cristianismo como la del Hijo: "it unavoidably casts Judaism as the religion of the Father, of alienation and the master/slave relationship, claiming that the substance of the Father must be transferred, transcribed, and emptied (*kenosis*) into the Son and finally the Spirit of Christianity, which is the plane of immanence, incarnation, homecoming, and Love" (Caputo, "On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo". In: Vattimo and Caputo, *After the Death of God*, p. 149). Por otra parte, parece ofrecer una puerta de salida a este esquema (que a veces puede rozar el antisemitismo) al afirmar que "Levinas's Jewish deflection does the work of Vattimo's Christian *kenosis*" (Caputo, "On the Weakness of God and the Theology of the Event", *ibid.* p. 79).

[2014] Robbins, "Introduction". In: Vattimo and Caputo, *After the Death of God*, p. 9.

dice que: "Dios, que en los tiempos pasados muy fragmentaria y variadamente había hablado a los padres por medio de los profetas, al fin de estos días nos habló a nosotros en la persona del Hijo" (Heb 1:1-2)[2015]. Este inesperado giro de los acontecimientos –que puede parecer sorprendente a primera vista, pues la *kenosis* se halla, estrictamente hablando, efectivamente en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8– es tan sugerente como engañoso y tiene (como todo en esta vida), tanto una *virtud* como un *defecto*. La *virtud* es que nos revela la intuición de que el "vaciamiento" que Jesús acometió "consigo mismo" no fue un "acto" que perpetró un buen día, sino que venía de antes, y que empezó con el propio "auto-vaciamiento" de Dios-Padre, al "enviar" a su Hijo mismo. Este hallazgo lleva incluso a confundir a los intérpretes de Vattimo, quienes, como por ejemplo Roldán, acaban creyendo que "el eje teológico a partir del cual Vattimo estructura todo su pensamiento en *Después de la cristiandad* es la *kenosis* de Dios en Jesucristo"[2016] –olvidando por completo, por tanto, la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. La *kenosis*, por tanto, no se trata solo de una "acción" *ético-práctica*, sino que también, elevada a nivel *teológico* más alto, representa una determinada *filosofía la historia*, vista como una *secuencia* de "vaciamientos": que empiezan con la *kenosis* de Dios en su Hijo, primero, y luego de Jesús en los hombres, después. Y podríamos añadir incluso más entremedias, como hace Hegel en la *Fenomenología del espíritu* –el "vaciamiento" del Espíritu (santo) en la Iglesia, del cura en el sujeto, etc.– siempre que se entiendan de manera *invertida*: no como *fulfillments* sino, *al revés*, como *rebajamientos* cada vez más bajos, como *despojos* de cada vez más ropajes. La *kenosis* no se trata, por tanto, tampoco de una "acción" *individual* en absoluto, pues como señala Ortega:

> No debemos olvidar que la *kenosis* de la que nos habla Vattimo, tal y como venimos considerando, es procesual e histórica, y en tanto que proceso es trágica, política y comunitaria. (…) La emancipación, por tanto, acontece con la autentificación trágica de nuestra propia finitud, de nuestro propio abajamiento *kenótico*, y nos inspiramos ante ella, no ante un ser trascendente, apriórico y estático en el que nos es imposible reconocernos[2017]

[2015] Vattimo relaciona y contrapone la frase aquí de Pablo (*multifariam multisque modis olim loquens Deus patribus in prophetis*) con la de Aristóteles en la *Metafísica* (*to on lé ghetai pollachós*), de cuya comparación extrae poderosas consecuencias: "esta religión tiene como base la idea de la encarnación de Dios, que concibe como kenosis, como disminución y, traduciremos nosotros, debilitamiento. Puesto el acento –sin embargo, no de manera arbitraria– en la encarnación como *kenosis*, se resuelve así también el problema, que se abre de esta forma a la plurivocidad aristotélica inseparable a la referencia a una instancia base, la de la substancia (a la que no se evita si se enuncia, siempre metafísicamente, la plurivocidad como fundada en la estructural multiplicidad del ser), si se sustituye por la plurivocidad 'profética' enunciada por san Pablo" (Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 92). Como señalará Frascati-Lochhead en el siguiente apartado: "In Vattimo's interpretation, then, *kenosis* may contaminate Aristotle's position on the plurivocity of Being in such a way that the latter is no longer reduced to metaphysical plurality rooted in the concept of substance. (…) Secularization understood as *Verwindung* and hermeneutics as the recognition that 'there are no facts, only interpretations', are both developments of the kenotic thrust of the Christian understanding of incarnation" (*Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 156-7).

[2016] Roldán, "La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad". *Teología y cultura*, 7(4), p. 92.

[2017] Ortega, "*Kénosis* y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo", *Contrastes*, 29(1), pp. 112-3.

Sin embargo, como en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, toda virtud implica necesariamente un defecto, y así, el contra-intuitivo privilegio de la *Epístola a los Hebreos* por encima de la *Epístola a los Filipenses* conduce (casi subrepticiamente) a Vattimo a entender la *kenosis*, lisa y llanamente, como una "encarnación". Y es que no lo podría dejar más claro: "desde un punto de vista más teológico, sin embargo, también se puede evidenciar, a través de una lectura radical de la Encarnación como *kenosis*, que el debilitamiento del ser es uno de los posibles sentidos, si no el sentido, absolutamente, del mensaje cristiano que habla de un Dios que se encarna, se rebaja y confunde todos los poderes de este mundo"[2018]. Para nosotros se trata de un *error de énfasis*, pues el "vaciamiento" y la "en-*carna*-ción" no son lo mismo, y no deben ser confundidos. Como sus propios nombres indican, mientras que uno remite obviamente al "vacío", el otro, en cambio, hace referencia a la "plenitud" del "cuerpo" y de la "carne". En esta tesis se revela, justamente, cuán distintos y separados son estos dos caminos, que transcurren, en realidad, en direcciones opuestas. Pues, si algo nos quedó claro de todo nuestro transcurso por los segundos atomistas fue que una de las formas en las que puede ser definido el "vacío" es como una *ausencia de cuerpo*. Sin embargo, la referencia a la "plenitud" de la "carne" encorseta el potencial explosivo de la *kenosis*, la cual Vattimo en un bello epíteto dice que "es lo mismo que un aligeramiento"[2019]. Si Vattimo hubiera radicalizado este a-*liger*-amiento le hubiera conducido al "olvido del aire" que, con Anaxímenes, empezó esta tesis. Sin embargo, de nuevo, para decirlo con Frost, esta senda fue *the road not "taken"*. No soy el único en criticar que se cite la contra-intuitiva *Epístola a los Hebreos* 1:1-2, en vez de la más manida *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, pues también pondrá el grito en el cielo la teóloga Frascati-Lochhead, que nos servirá, en el próximo apartado, para introducir el mayor desafío feminista al que nos habremos tenido que enfrentar hasta ahora:

> Vattimo connects *Hebrews* 1:1-2 with its reference to the incarnation of the Son of God, to the notion of *kenosis*. He describes this view as 'Pauline' and attributes it to St Paul. He does not, however, make any explicit reference to Philippians 2:6-8, the only New Testament reference to incarnation as self-emptying of God, as *kenosis*. Nor does Vattimo show any awareness of the overwhelming exegetical verdict that the *Epistle to the Hebrews* was not written by St Paul although arguably inspired by bis theology. Vattimo makes no explicit reference Philippians 2:6-8. (…) By contrast, the interpretation given to incarnation in Hebrews 1:1-4 is anything but kenotic[2020].

Vattimo desconoce, por tanto, incluso todo el trabajo exegético que considera la *Epístola a los Hebreos* una carta apócrifa, no escrita originalmente por San Pablo. Es bastante curioso que el mayor defecto de un *hermeneuta* de la talla de Vattimo sea, justamente, un error de *interpretación* tan

[2018] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 106.
[2019] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 92.
[2020] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 154-5.

de bulto. Una de las maneras en las que puede ser leído este apartado es, de hecho, como un intento de poner los puntos sobre las íes, y cada cosa en su lugar, en el análisis de Vattimo. Para recapitular nuestros dos puntos: primero, la *kenosis* debe ser buscada, estrictamente hablando en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, y no en la apócrifa *Epístola a los Hebreos* 1:1-2; segundo, la *kenosis* tiene que ver con un proceso de "vaciamiento", y no con uno de en-*carna*-ción. Sin embargo, si le estamos dedicando un apartado entero a Vattimo es justamente porque *sus intuiciones (de zorro) no son irrelevantes, aunque sus justificaciones (de erizo) sí lo sean*, y queremos salvaguardar el espíritu general de sus tesis. Para resumir también sus dos puntos: primero, la *kenosis* representa el "destino" de Occidente, como "secularización" y "debilitamiento del ser"; segundo, la *kenosis* no fue una "acción" (*ético-práctica*) concreta, llevada a cabo en un determinado momento por Jesús, sino que seguramente empezó antes, con el *auto-vaciamiento* de Dios-Padre *en el "envío" de su Hijo*. El "vaciamiento" de Dios, por tanto, es un *fenómeno inscrito dentro de la religión (cristiana) misma*, de la misma manera que la "disolución de la metafísica" es un "fin" (*telos*) ya contenido en su "lanzamiento" mismo (como *salvación*). Ahora bien, Vattimo es perfectamente consciente de que el problema de la *kenosis* yace en que rápidamente se puede convertir en una lógica *nihilista* del auto-sacrificio, la obediencia, la sumisión, la mortificación y la aniquilación, y por esto decide agarrar al toro por los cuernos.

Para encontrar una solución a este problema, en un inesperado giro de los acontecimientos, Vattimo se sirve de *La violencia y lo sagrado* –uno de los libros más maravillosos jamás escritos[2021]. Girard plantea allí la hipótesis de que en todas las sociedades, desde el canibalismo primitivo hasta el *bullying* en el instituto, se garantiza la cohesión de un grupo mediante un "chivo expiatorio", o una "víctima sacrificial". Al excluir a un individuo aislado que es percibido como *diferente* del grupo, se mantiene unido a este bajo la idea que todos somos *iguales* y pensamos *lo mismo* en una "violencia mimética" que deviene *compartida*. En este sentido, Cristo representa una "trampa" que Dios le para a Satanás. Frente a un Redentor que se postula como el Hijo de Dios, el Mal intenta replicar la misma lógica sacrificial que de costumbre, crucificando a Jesús. Pero como Cristo, en este caso, decide aceptar el reto de *mutu propio* y elevar la apuesta –eligiendo libremente "morir por todos nuestros pecados"–, la lógica sacrificial se cortocircuita en ese preciso instante, la vemos expuesta en toda su desnudez y crudeza, y el Mal se abole a sí mismo. Esto tiene importantísimas consecuencias a la hora de entender concretamente la *kenosis*:

> Si el sacrificio libre de Jesús se inspira en algo diferente a la lógica victimaria, deberíamos probablemente tomar en serio la idea de que esto pretende valer como ejemplo de salvación EN la *kenosis*. No salvación a TRAVÉS de la *kenosis*, ya que si la gloria se alcanzase sólo mediante la

[2021] Girard, *La violence et le sacré*.

> humillación y el sufrimiento estaríamos de nuevo en plena lógica victimaria. La *kenosis* no es medio de rescate, es el rescate mismo. Ésta me parece que es la lectura más razonable del mensaje de la Encarnación[2022].

¡En efecto! Lo que estamos intentando en este apartado, de la mano de Vattimo, en particular, y en toda esta sección sobre San Pablo, en general, es dibujar un *Jesús más amable* que el de las Guerras Santas y el cilicio, pues, como señala Ortega: "con la *kenosis*, con el abajamiento, Vattimo ha pretendido disolver la naturaleza violenta de lo sagrado y rescatar un cristianismo amigable, un Dios amigo. Contra este cristianismo, que algunos pueden considerar depotenciado, se han alzado ya voces importantes. Berti, por ejemplo, se pregunta que, si Cristo ya no fuera más Dios, ¿qué valdría su amistad si precisamente la amistad que se busca es la de lo Absoluto?"[2023]. Una forma de responder a esta pregunta es que Vattimo replica, de hecho, las dos palabras con las que Derrida intentó deconstruir a Levinas: "violencia *y* metafísica". Como siempre, la conjunción "y" del título ya lo dice todo: la metafísica *es* violencia –por cuanto, al intentar imponer un fundamento *último*, ya excluye de suyo la *pluralidad* de fundamentos *contingentes*.

Pero, ¿por qué somos capaces nosotros de construir un Dios y un Jesús más amables que el de la aniquilación y la mortificación, el de las Guerras Santas y el cilicio? ¿Cómo conseguimos esto? Muy fácil: porque distinguimos, con ojo de analítico, y como con un bisturí, el "vaciamiento" (*kenosis*) del "nihilismo", como posibles "destinos" de Occidente. No son lo mismo, y no deben ser confundidos. Y aquí llegamos al segundo nudo de Vattimo que pretendemos desenredar en este apartado. Como señala el propio Vattimo en *Más allá de la interpretación*, habría un profundo "vínculo entre ontología nihilista y *kenosis* de Dios (...) el nihilismo 'se parece' demasiado a la *kenosis* porque sólo se puede ver en tal semejanza una coincidencia, una asociación de ideas"[2024]. Para pensar *con Vattimo contra Vattimo* mismo, nos parece muy afortunada la distinción entre "salvación EN la *kenosis*" y "salvación a TRAVÉS de la *kenosis*", justamente, para clarificar su propia confusión entre el "vaciamiento" y el "nihilismo". En efecto, si la historia fuera un *necesario* "calvario del espíritu", tal y como una vez la definió Hegel, entonces adolecería de la misma crítica que Benjamin le lanzó a la idea de "progreso", esto es: el "sufrimiento" de las generaciones pasadas sería *para* el "mejoramiento" de las futuras, y con esto quedaría *justificado* –en nuestros términos, sería "nihilismo", o salvación a TRAVÉS de la *kenosis*[2025]. Por el contrario, Jesús "se vacío a sí mismo" *sin esperar nada a cambio*, y en esto halló la salvación EN la *kenosis* misma.

[2022] Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 157.
[2023] Ortega, "*Kénosis* y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo", *Contrastes*, 29(1), p. 109, n. 3.
[2024] Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 93, 97.
[2025] Por cierto, como señala Caputo, "deconstruction would always worry about a divine *kenosis* that resulted in filling up someone's pocket with the transferred goods of divinity" ("On the Weakness of God and the Theology of the Event". In: Vattimo and Caputo, *After the Death of God*, p. 80).

La salvación *es* la propia *kenosis*. Solo en ese preciso instante se consigue detener, por una vez, la Ley de Talión y la *cadena de venganzas* que "ojo por ojo, deja al mundo entero tuerto", y escapar de la *violencia victimaria* del "chivo expiatorio" –para volver a utilizar los términos de Girard. "La *kenosis* no es medio de rescate, es el rescate mismo" –como asevera Vattimo. El "vaciamiento" (*kenosis*) no es una "superación" (*Aufhebung*) hegeliana porque no opera dentro de una "economía restringida", en una lógica de "pérdida-ganancia", *quid pro quo* o *do ut des* (que nosotros asimilamos al "nihilismo"[2026]); antes bien, se parece más a la "pérdida absoluta" o "muerte sin reserva" que vimos a propósito de Bataille en III.14.c Al separar, por tanto, con ojo de analítico y como con un bisturí, la lógica del "vaciamiento" ("salvación" EN la *kenosis*) de la del "nihilismo" ("salvación a TRAVÉS de la *kenosis*) cada vez estamos más cerca de "superar el nihilismo, pasando a través del nihilismo mismo", tal y como es nuestro principal objetivo en esta tesis desde la Introducción §28, de la mano de Nishitani. Sin embargo, Vattimo ofusca estos *dos procesos, en realidad, distintos*, bajo un mismo concepto omniabarcante de "debilitamiento", que Caputo se esfuerza también por desenmarañar.

> Vattimo undertakes a two-pronged process of weakening. The first process is the weakening of Being, from an objective metaphysical structure into interpretation ("Event" in the Heideggerian sense) or, as he sometimes says, into the "world as picture" (Heidegger's *Weltbild*). This is described in the Nietzschean language of 'nihilism', which means the historical process in which the objectivistic pretensions of metaphysics, of locating an absolute foundation, have withered or become incredible (or 'nothing'), that is, have emptied (*sic*) or weakened and been replaced by 'perspectives' or interpretive schemata. The second process is the weakening of God into the world, which is described in the Pauline language of emptying (*kenosis*), which is paradigmatically expressed in the Christian doctrine of the Incarnation, the birth but also the death of Jesus. *Kenosis* is not a one-time-only event occurring in the life and death and Jesus but the ongoing history or tradition inaugurated by this event. This process Vattimo calls 'secularization', which means not the abandonment or dissolution of God but the 'transcription' of God into time and history (the *saeculum*), thus a successor form of death of God theology. The two processes, nihilism and *kenosis*, are strictly parallel. Nihilism is the emptying of Being into interpretive structure; *kenosis* is the becoming nothing of God as a transcendent deity. The two processes of weakening, of Being and of God, are the correlates of what Vattimo calls weak thought (*pensiero debole*). *Kenosis*, as the transcription, translation, or transmission of God into the world, means establishing the kingdom of God on earth. This is an idea whose political correlate is a non-authoritarian democracy and

[2026] Obviamente, el "nihilismo" se puede entender también, a partir de Nietzsche, como la tercera y última fase de la religión en la que el hombre *sacrifica* a Dios por la nada: "existe una larga escalera de la crueldad religiosa que consta de numerosos peldaños; pero tres de éstos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquéllos a quienes más amaba (…). Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la 'naturaleza' propia; esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiásticamente 'antinatural'. Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? (…) ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada? Sacrificar a Dios por la nada este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte" (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, III.55, pp. 101-2).

whose epistemic correlate is a Gadamerian vision of dialogue and horizon-fusion, where, as Gadamer says, "Being that is understood is language" –and conversation[2027].

Hay muchas cosas interesantes en este lúcido pasaje de Caputo. La primera (digna de elogio) es que Caputo tiene el mérito de ser el único en separar, con ojo de analítico y como con un bisturí, *dos tendencias en realidad distintas* que se encuentran enmarañadas dentro del concepto omniabarcante de "debilitamiento" en Vattimo: el "nihilismo" y el "vaciamiento". La segunda (que nos vemos obligados a tener que criticar) es que, justamente por esta razón, no podríamos estar más en desacuerdo con que ambas tendencias van "en paralelo". Pues, como ya hemos repetido hasta la saciedad: "nihilismo" y "vaciamiento" no son lo mismo, y no deben ser confundidos[2028]. Si el primero lleva a una "teología (negativa)" sobre el *(no-)ente-en-su-totalidad*, a nivel *supremo*, el otro conlleva una "(me-)ontología" sobre el *(no-)ente-en-su-fundamento*, a nivel más *general*. Esto es crucial, por cuanto, si el "nihilismo" simplemente niega (la existencia de) "todos" los entes, el segundo se limita a negar su "ser" más propio, su "naturaleza esencial", dejando con vida, por el contrario, su "carcasa vacía". Pues San Pablo, en el pasaje del "*hos me*" de la primera *Carta a los Corintios*, no dijo que el mundo *no existiera*, sino que simplemente nos emplazó a comportarnos "como si no" *existiera*. El "pensar" (*Denken*) sobre el "vacío" no convierte en "nada" simplemente al Ser, sino que de alguna manera lo "rememora" (*An-denken*), pues aun "hay" "algo" en el *receptáculo* de un "vacío" (pensemos en las paredes y el fondo de un "vaso", por ejemplo), pero lo desprovee de todo su "contenido" concreto. Ahora aquí por fin podemos dar una primera respuesta a la pregunta sobre el "nihilismo" con la que empezamos este apartado: no es lo mismo *no creer que en nada* que *creer en el "vacío"*. Pues no se puede *defender* la "nada" ni se puede *morir por* ella (sería una auto-contradicción performativa de la cual el cinismo nihilista se burlaría); sin embargo, el "vacío" sí que necesita *quién le defienda*, y se puede *morir por él*. Como hizo Jesús, pero no solo: pues también lo hicieron, se podría argumentar, los republicanos españoles durante la Guerra Civil, pues murieron, *no para "ocupar" ellos el trono del poder, sino para mantenerlo "vacío"* (mediante la democracia). Esto convierte el "vaciamiento" (*kenosis*) en necesariamente *político*, pero el "nihilismo" *no*. Por esto vuelve a tener

[2027] Caputo, "On the Weakness of God and the Theology of the Event". In: Vattimo and Caputo, *After the Death of God*, pp. 74-5.

[2028] Como veremos en el siguiente apartado, esta es una confusión que Vattimo también esparcirá entre la llamada "teologia feminista": "with this understanding of nihilism in mind it comes as some surprise when Vattimo urges us to see nihilism as our 'sole opportunity' and emphasizes the similarity between nihilism and *kenosis*. For sure, nihilism seems to connote the destruction of all value –which, in a sense, it is–, while *kenosis* seems more comforting. However, it is not the purpose of Vattimo to comfort theologians. Rather, *kenosis* directs our attention to the sense in which the nihilism of our time is in continuity with the Christian view that bas shaped Western culture and history. To understand nihilism in terms of *kenosis* does not mitigate the dissolution of metaphysical structures by nihilism; it does relate that dissolution to the secularizing trend of Christian *caritas*. Nihilism is not the result of a call pertaining only and particularly to feminist theology; it is the response to the call of Being in our time, at the end of modernity" (Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, p. 212).

razón Caputo en su tercer punto de que el "correlato político" de la *kenosis* tiene que ser la "democracia no-autoritaria", aunque *liberaliza* y limita su alcance al asociarla necesariamente con el "diálogo" y la "conversación" gadamerianas. Como veremos al final de esta tesis con las "teorías de la democracia *radical*", hay propuestas efectivamente más *radicales*.

j) Abe: el Hijo de Dios no fue Jesús, sino el "vacío" mismo, y el problema de la *misplaced-concreteness*

Nada de todo esto es aun lo suficientemente *radical*. El sentimiento que guía a la filosofía es la *insatisfacción constante*: ninguna razón le basta, ningún fundamento es nunca el "último", siempre se puede ir más lejos, más hondo… La persona inauténtica, en cambio, suele tener una *panza contenta*: cualquier "buena" respuesta *la sacia, la llena*. Por el contrario, como el (no-)objeto de la filosofía es el "vacío" mismo, la filosofía nunca puede alcanzar *la satisfacción (plena)*. La canción "I can't get no satisfaction", de los Rolling Stones, bien podría ser el himno de la filosofía. Y su símbolo bien podría ser el "gallo", que en el Budismo Mahāyāna representa el "espíritu famélico o hambriento" (*preta*) del "deseo" (*robha* o *raga*), justamente porque tiene "el vientre enorme pero la boca diminuta"[2029]. La filosofía, como siempre, tan próxima a la "histeria", como vimos en el caso de Sócrates en III.9… Hasta aquí, en esta sección sobre San Pablo, hemos hecho una serie de "vaciamientos" (*kenosis*) que, como unas muñecas *Matrioshkas*, nos han conducido a *rebajamientos* cada vez más bajos, *despojos* de cada vez más ropajes: primero Dios "se vacío a sí mismo" en el envío de su Hijo, luego la *kenosis* de Jesús se nos mostró como el ejemplo ético-práctico de la *imitatio christi*, después San Pablo se comportó "como si no" (*hos me*), y por último la *kenosis* se convirtió en el "destino" de Occidente. Pero nada de todo esto es aun lo suficientemente *radical*: debemos ir aun un paso más allá, un peldaño más hondo… Como las cosas a veces se ven mejor a una debida distancia, quizás ahora un budista japonés como Masao Abe nos pueda ayudar a acometer un último desplazamiento, tan mínimo como *radical*, que el reducto de creencia cristiana de Vattimo no nos ha permitido ver. No podremos ir más lejos de este descubrimiento (por ahora).

El debate acerca de la *kenosis* ha rondado la "teología", en general, durante las últimas décadas. Un buen ejemplo de esto es el libro *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, que representa una recopilación de respuestas a Masao Abe, quien "since the death of D.T. Suzuki in 1966, has served as the main representative of Zen Buddhism in Europe and North America"[2030]. El artículo en cuestión es el archi-influyente "Kenotic God and Dynamic Sunyata" el cual, como su propio título indica, lleva a cabo algo que había estado a tiro de pistola desde hacía mucho tiempo, pero que sin embargo nadie antes se había atrevido a hacer: comparar el concepto

[2029] Arnau, "Glosario". Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, pp. 174, 181.
[2030] Ives, "Introduction". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. xiii.

de "vaciamiento" (*kenosis*) cristiano con el de "vacuidad" (*sunyata*) budista. Vemos que ahora es el momento en que estamos más cerca de acercarnos a cumplir el tercer objetivo principal de esta tesis: que es el de *preparar* un diálogo planetario entre la filosofía Occidental y la Oriental. Esta cuestión, tan atractiva hoy en día, tan "de moda", acaba fracasando por las mismas razones inauténticas por las que empezó. Se parece justamente a la metáfora con la que el Budismo Mahāyāna describió la cuestión de la "vacuidad": como una serpiente, es "circular", pero eso no quita que importa (¡y mucho!) por donde se la agarre, si por la *cola* o por la *cabeza*. Pues ya advirtió Nāgārjuna: "cuando no se entiende cabalmente la vacuidad, ésta arruina al necio, como una serpiente atrapada por la cola, o como un conjuro mal pronunciado"[2031]. No es tan fácil como poner, por tanto, tal y como se hace hoy en día, a un monje budista y a un teólogo cristiano, a discutir sobre las similitudes y diferencias entre ambas religiones, y esperar a que se entiendan inmanentemente. No: hay que agarrar a la serpiente por el sitio correcto, y este es el "vacío"[2032]. Abe fue el primero en darse cuenta (salvo la honrosa excepción de Schopenhauer) que el lugar donde se cruzan todos los caminos es la comparación entre el concepto de "vaciamiento" (*kenosis*) cristiano y la "vacuidad" (*sunyata*) budista[2033]. Más riguroso con la tradición occidental que el propio Vattimo, Abe empieza citando el pasaje de *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, solo para acabar reconociendo que "to me, this is one of the most impressive and touching passages in the Bible"[2034]. En efecto, para nosotros también, pero justamente porque él no está tan pegado a la tradición cristiana como lo estamos nosotros, puede verla con nuevos ojos y proponer la tesis más radical que pueda haber:

2031 Nāgārjuna, *Fundamentos de la vía media*, XXIV, p. 118.

2032 In addition, the notion of kenotic God opens up for Christianity a common ground with Buddhism by overcoming Christianity's monotheistic character, the absolute oneness of God, and by sharing with Buddhism the realization of absolute nothingness as the essential basis for the ultimate. This can be accomplished through the notion of the kenotic God –not through losing Christianity's self-identity, but rather through deepening its spirituality (Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 17).

2033 Sorprendentemente, Abe no cita a su maestro Nishitani, quien justamente vincula el "vaciamiento" (*kenosis*) con el "amor" (*agape*) y la "disolución del yo" (*anatman*), en su monumental *Religion and Nothingness*: "what is it like, this non-differentiating love, this *agape*, that loves even enemies? In a word, it is 'making oneself empty'. In the case of Christ, it meant taking the form of man and becoming a servant, in accordance with the will of God, who is the origin of the *ekkenõsis* or 'making himself empty' of Christ. God's love is such that it shows itself willing to forgive even the sinner who has turned against him, and this forgiving love is an expression of the 'perfection' of God who embraces without distinction the evil as well as the good. Accordingly, the meaning of self-emptying may be said to be contained within God himself. In Christ, *ekkenõsis* is realized in the fact that one who was in the shape of God took on the shape of a servant; with God, it is implied already in his original perfection. That is to say, the very fact itself of God's being God essentially entails the characteristic of 'having made himself empty'. With Christ we speak of a deed that has been accomplished; with God, of an original nature. What is *ekkenõsis* for the Son is *kenosis* for the Father. In the East, this would be called *anātman*, or non-ego" (Nishitani, *Religion and Nothingness*, pp. 58-9). Véase también: Vega, "En los jardines de Kyoto", *Tentativas sobre el vacío*, I, pp. 54-5.

2034 Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 9.

> The Son of God is not the Son of God (for he is essentially and fundamentally self-emptying): precisely because he *is not* the Son of God he *is* truly the Son of God (for he originally and always works as Christ, the Messiah, in his salvational function of self-emptying) [2035].

Parece un trabalenguas, pero no lo es. La tesis, en realidad, no podría ser más clara, simple y obvia, lo único que se necesitan altas dosis de irreverencia para ver lo que está justo delante de nuestros ojos. Descompuesta en un silogismo de tres cómodos pasos, el argumento es el siguiente: Jesús (entendido como la *persona*, de *carne* y hueso, en *cuerpo* y alma) no fue el Hijo de Dios. Pensémoslo bien: ¿por qué llamamos a Jesús, Mesías? No es porque su *persona concreta* naciera el 25 de diciembre, fuera el hijo de la Virgen María y la paloma del Espíritu Santo, y le fueran a visitar los tres Reyes Magos a Belén. No: todo esto son *reconstrucciones a posterior*i, aguinaldos con la intención de revestir al "que nació de la estirpe de David según la carne" (Rom 1:3) con los ropajes de la Realeza. Volvemos a preguntar, entonces: ¿Por qué llamamos a Jesús, Mesías? La respuesta se halla en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8: porque "se vació a sí mismo". Ahora bien, cuidado con esto: no es que *primero existiera* Jesús, y él fuera el Mesías irrespectivamente de lo que hiciera, *y tan solo después decidiera* un buen "vaciarse a sí mismo" (como si pudiera no haberlo hecho). Por el contrario, Jesús es el Mesías *justamente porque "se vació"* (no podría no haberlo hecho, o de lo contrario ya no habría sido el Mesías). De esto extraemos una conclusión tan sorprendente como radical: *el Hijo de Dios no fue Jesús, sino el "vacío" mismo. Lo divino es "vaciarse"*[2036]. Este hecho –que debería resultar obvio, por otra parte– ha sido ocultado y ofuscado porque se ha entendido, las más de las veces, lo que hizo Jesús mediante un concepto en realidad antagónico con él: la "en-*carna*-ción".

Ahora bien, este descubrimiento nos puede permitir ahora empezar a exorcizar la principal *neurosis* de Occidente –que no es otra que el *horror vacui*. Para insinuar tan solo una lógica que desarrollaremos en toda su amplitud en el "Cuarto *ex cursus* sobre teología política (negativa)" en IV.5.c. Como el Hijo de Dios se entendió (*erróneamente*) como la "en-*carna*-ción" en el *cuerpo* de Jesús –en vez de justamente su opuesto, el "vaciamiento"– cuando este murió y se fue, dejó el *trauma* de la "tumba vacía". Se desarrolló entonces una *neurosis* en Occidente fruto de lo que

---

[2035] Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 11.

[2036] "This means that *kenosis* or emptying is not an *attribute* (however important it may be) of God, but the fundamental *nature* of God. God is God, not because God had the Son of God take a human form and be sacrificed while God remained God, but because God is a suffering God, a self- sacrificial God through total kenosis. The kenotic God who totally empties Godself and totally sacrifices Godself is, in my view, the true God. And it is precisely this keno tic God who thoroughly saves everything, including human beings and nature, through self-sacrificial, abnegating love. I also believe that the notion of the kenotic God can overcome Nietzsche's nihilism, which insists upon the need to "sacrifice God for nothing," because instead of being sacrificed for nothingness by radical nihilists in the third stage of human history, the kenotic God sacrifices Godself not for relative nothingness but for *absolute* nothingness, which is at one and the same time absolute Being" (Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 16).

nosotros vamos a llamar, con Whitehead, el problema de la *misplaced-concreteness*. Como la divinidad se había entendido como un "lleno" *encarnado* (en vez de como un "vacío"), cuando este "cuerpo" desapareció, desesperadamente se buscaron sustitutos para detener la *angustia* (en el Santo Grial, las Cruzadas, etc.). En vano. Pues el "cuerpo" *was nowhere to be found*. Ya sabemos cómo la Iglesia Católica, primero, y luego Hegel, intentaron suturar este hecho: Jesús (el Mediador) despareció, pero se volvió a *reencarnar* en el "Espíritu" (santo), entendido como la "comunidad de creyentes". Como siempre, la "negatividad" en Hegel es solo aparente, o no lo suficientemente radical, pues enseguida corre a dar como hijo una nueva positividad: "esta muerte es su resurrección como espíritu. (…) A partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser de éste individuo singular, la muerte se transfigura en universalidad del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día"[2037]. Aquí hay de nuevo un pensamiento que se detiene ante la *angustia* de la "pérdida absoluta" y la "muerte sin reserva". Aunque la solución católico-hegeliana es más *pneumática, aérea y vaporosa* que la *sólida* "carne" del "cuerpo", sigue intentando tapar el hecho de que el "espíritu" *se ha perdido irrevocablemente*. El "aliento" (ilimitado o no) es el último intento, a la desesperada, de *plenificar* con "algo" *concreto un agujero que no se puede llenar*. De esta manera, nuestra propuesta es más radical aun que el "aliento": no es que Dios sea "espiritual", por oposición a "material", sino que es "insustancial" *tout court*, representa al "no-ser" frente al "ser" –en cualquiera de sus formas, tierra, agua, fuego, y también, por cierto, *aire*. Esta es la profunda razón por la que el cristianismo acaba conduciendo al a-teísmo: pues si *Dios es un auto-vaciamiento que se vacía en el vaciamiento* (de Jesús), la última fase de todo este proceso tiene que ser necesariamente el *vaciarse de Dios mismo*[2038].

h) Keller: el mayor desafío feminista al que nos hemos tenido que enfrentar hasta ahora

¡Cuántos *hombres*! ¡No solo el protagonista de esta sección, San Pablo, sino también todos los ocho comentadores contemporáneos que hemos reseñado, son *hombres*! ¡Suerte que prometimos en IV.1.e que la mística era una corriente, eminente y fundamentalmente, *femenina*!

[2037] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, p. 873.

[2038] "Por cierto, esta es también la razón por la que, juntando a la teología con la filosofía de las matemáticas, el 0 está a la base de la Trinidad: "This means that only when one God is understood to have the charac teristic of zero can the doctrine of Trinity be fully and dynamically realized. This is because three distinctive beings-Father, Son, and Spirit-are then clearly and thoroughly realized in their distinctiveness without any possibility of being reduced to one Godhead, and because at the same time the oneness of the one God is completely preserved from the haunting presence of the fourth being. Furthermore, only at this point (only when one God is understood in terms of the great zero) can the doctrine of Trinity be a real solution of the paradox involved in the traditional doctrine of two natures, that is, God is dead on the cross and yet God is not dead. What, then, is the nature of zero which is indispensable to the one God of the trinity? It indicates *Nichts* or *Ungrund* as the Godhead as exemplified by Christian mystics such as Meister Eckhart and Jakob B6hme. And it is nothing other than "the still greater interior of the interior" mentioned earlier. In order for the trinitarian structure to be truly possible, that one God should not be *essentia* as distinguished from *hypostasis,* much less *substantia,* but *Nichts* or *Ungrund*" (Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 24).

Pero aun no hemos mentido, en este momento primigenio de la "mística medieval cristiana", pues también avisamos entonces, estirando una reflexión de Cirlot y Garí, que los *hombres místicos tuvieron que feminizarse, y asumir la posición subjetiva de la "mujer"*. No nos hemos encontrado aquí, por tanto, con el "hombre de la metafísica (*plenista*)", *lleno-de-sí-mismo*, que pretende "saberlo todo" (*tout*) y cuya autonomía se cree *independiente* y *separada* de los demás, del mundo y la naturaleza. Antes bien, desde San Pablo hasta Vattimo, nos hemos encontrado con hombres *agujereados, horadados, abatidos, rebajados y despojados*, que asumen (*plenamente*) la "falta", "ob-edientes" que *escuchan-desde-abajo*, que no "lo saben todo" o, mejor aun, que pretenden saberlo "no-todo" (*pas-tout*), y que van, por tanto, detrás de una experiencia de lo "inefable". Pues, como no nos cansaremos de repetir, "Dios se encubre a los sabios y en cambio se descubre a los pequeñuelos" (Mt 11:25). En la misma línea de la reflexión irigarayana que ya insinuamos en III.12.k, la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío" nos proporciona "*otra* masculinidad" distinta a la de la "corriente dominante" de la "metafísica (*plenista*)". No son lo mismo los *ligeros* Anaxímenes y Epicuro que los *pesados* Platón y Aristóteles; de la misma manera que San Pablo no es lo mismo que San Pedro. Sin embargo, para no caer en el "despotismo ilustrado" de un "feminismo sin mujeres", vamos a hacernos cargo del debate que ha rondado a la *kenosis* dentro de la "teología *feminista*", para contrastar si nuestra hipótesis sobre "*otra* masculinidad" dentro de la historia de la metafísica occidental es correcta, o no. Con ello, nos vamos a topar con una de las mayores críticas (en este caso, *feminista*) que nuestra posición se va a encontrar a lo largo de esta tesis.

Ya hemos visto, en el apartado anterior, que el debate acerca de la *kenosis* ha rondado la "teología", en general, durante las últimas décadas. Sin embargo, como ahora nos interesa específicamente la "teología *feminista*", en particular, y justamente acabamos de reseñar a Vattimo, no se nos ocurre mejor hilo conductor que el de Frascati-Lochhead, quien agarra el toro del "vaciamiento" por los cuernos en su libro monográfico sobre *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*. Después de reconocer ya en la primera página que Vattimo en realidad guarda un "respectful silence" sobre las cuestiones del feminismo, hace entonces una serie de preguntas que ahora nos interesan mucho: "if the sole content of Christian faith can be viewed, as Vattimo views it *caritas*, love or *kenosis,* and if secularization is the destiny of the West, then it is appropriate to ask feminist theology about its relationship to that destiny. Can feminist theology be viewed as a secularization of patriarchal theology? Can feminist theology be viewed as kenotic?"[2039]. En efecto, este es un buen ejemplo de como habría que practicar el feminismo hoy en día: no es más "feminista" quien más *explícitamente* menciona esta palabra, sino quien más *implícitamente* está pendiente de las consecuencias que una determinada metafísica pueda acarrear

[2039] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 1, 158.

para la cuestión de la "diferencia sexual". Así pues, si la *kenosis* puede ser caracterizada como el "destino" de Occidente, ahora podemos preguntarnos: ¿representa también un "destino" para el feminismo? ¿Es el "vaciamiento" (*kenosis*) igual de *ciego* e *invisible* a las diferencias de género, como lo es a las de raza, clase, etc.? La respuesta no se hace esperar, y no podría ser más taxativa:

> Vattimo helps interpreting the destiny and call of feminist theology as *kenosis*. Feminist theology, I suggest, could radicalize and make more explicit its kenotic destiny through a stronger fucus on mortality and its relation to technology. In the expression 'the *kenosis* of feminism': the genitive bas both a subjective and an objective meaning. There is, as I try to show in this study, a kenotic movement in feminist theology. It is the goal of feminist theology to strip traditional patriarchal theology of its metaphysical features, to reduce its violence, to bring about a transformation through the dissolution of patriarchal thought, through a *kenosis* of the male god. By the same token, feminist theology itself undergoes *kenosis*. (…) *Kenosis* is what is needed by feminism today. To speak of *kenosis*, however, is not to say something about feminist theology that could not be said of other movements, other voices –theological or secular– of our time. It means that feminism appears in an horizon opened by the disclosure of Being as *Gestell*. Therefore, in order to understand its basic trend as *kenosis*, feminism needs to acknowledge its own belonging to the history of metaphysics to which the system of dominance called 'patriarchy' by feminism, belongs. (…) To speak of feminism as *kenosis* is both interpretive and prescriptive. Particularly works of Donna Haraway, Rebecca Chhopp, Sallie McFague, and Rosemary Ruether show how feminism and feminist theology relate to *kenosis*. If feminist theology is to be true to its task of overcoming the violence of patriarchal thought, then it needs to radicalize the kenotic movement of its thought and to question the assumption that nihilism allows truth to be defined by the interests of the powerful[2040].

Si la *kenosis* es el "destino" del *todo* (Occidente), también lo es, por tanto, de cada una de sus *partes*: incluido el *feminismo*, en este caso. Tiene sentido, en realidad, que sea así, pues el feminismo está igual de comprometido que el *pensiero debole* en *vaciar* de *violencia* las poderosas estructuras que nos oprimen, solo hay que cambiar la "metafísica" por el "patriarcado". El patriarcado, de hecho, no representa más que una de estas "violencias", en la época de la "disolución de la metafísica", "abierta por el des-encubrimiento del Ser como *Gestell*". Ahora bien, para no alargarnos más de la cuenta con todo lo que ya sabemos, esta vez vamos a coger un *atajo*, en vez de dar un *rodeo*. Como si fuera una autopista, vamos a tomar una *directa*: ¿cuál podría ser otra forma de referirse a la *kenosis*? Sin duda, el "amor" (en el sentido de *agape*, no de *eros* o *philia*). En efecto, ya debería haber quedado perfectamente claro a estas alturas que: Ser = verdad = plenitud; mientras que No-ser = amor = vacío. (No porque sean "iguales", sino porque forman parte de "lo mismo", es decir, se encuentran en los *mismos planos*). En efecto, si algo "es", quiere decir también que debe tener algún tipo "plenitud", y por tanto esta *eclosiona* o se *des-encubre* como

[2040] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 9, 211-2.

"verdad". Por otro lado, como el "amor" no se dirige hacia lo "mismo" de *lo que es*, como hemos dicho a partir de Barth, sino justamente hacia *lo que no es*, es preciso "vaciarse a uno mismo" para reservar (ni que sea un pequeño) espacio para el "Otro".

Esto es lo que explica, por cierto, que la "verdad" sea *perpendicular* al "amor". En efecto, para decir una "verdad" –cualquier "verdad", en realidad, aunque nunca una *trivial*, entendida como "correspondencia" o *adequatio*– es necesario, en algún momento y de cierta manera, romper la *matriz* que nos une al resto de la sociedad. Esta es la razón por la que una "verdad" psicoanalítica, por ejemplo, o la "verdad" de la *pobreza* (tal y como la descubrió Marx) son parecidas a un *trueno*, las cuales (aunque ciertas) no pueden soltarse sin ton ni son, sin esperar que generen poderosas resistencias a la defensiva, de desastrosas consecuencias para todos. Por el contrario, hay que contarlas con "cuidado" (*caritas* o *pietas*). La filosofía (*plenista*), en cambio, en su búsqueda obsesiva por la "verdad", sin importarle ningún tipo de "amor" (*agape*), ha *roto* muchas veces el vínculo social sin saber luego como repararlo a partir de la "nueva verdad" que ella misma propugna. El caso más claro es, obviamente, el de Sócrates. Una de las maneras en las que puede ser leída esta tesis, por tanto, es como un intento de *compensar* o *reequilibrar la balanza* entre la "verdad" (*llena*) y el "amor" (*vacío*). Como veremos al final, ya bien entrada la Edad Contemporánea, nosotros encontraremos la *forma política* más reciente y actualizada de este intento de reconciliación en el "populismo". La teoría de la "hegemonía", de hecho, puede ser entendida, a su nivel más hondo, como el intento de *contar una "verdad" con amor*. Esto quiere decir, *políticamente*: haciéndose cargo del "pueblo" que hay (y no del que habita en los Cielos), haciéndolo con "cuidado" (*cura*), no *rompiendo* algo que luego no se puede reparar, ni imponiéndole Ideales que su "cuerpo" no pueda *sostener* en el tiempo. Pero el primer precedente de esta reconciliación que intentarán conseguir Gramsci y Laclau ya se puede encontrar –como estamos intentando argumentar– en San Pablo, pues por esto seguramente dijo que "el amor se goza en la verdad" (1 Cor 13:6).

Aunque desde una perspectiva filosófica y política, ahora podemos entender por qué este proyecto es también consecuente con el de la hermenéutica, donde el *debilitamiento* de la "verdad", no sucede porqué sí, sino justamente para hacer un espacio al "amor" (*caritas* o *pietas*). Tal y como reseña Frascati-Lochhead la posición de Vattimo: "the core of Christianity is love, *kenosis*, and hence, no doctrinal conclusion, no 'truth' is guaranteed as ultimately and eternally valid"[2041].

[2041] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, p. 158. "It signals, rather, an act of love, of self-emptying, of 'weakening'. The point Vattimo wants to make is that in God's self-emptying love, the destiny of Christianity becomes *kenosis* as this event of transmission, self-emptying, secularizing in which we are immersed and of which we cannot give any 'objective' appraisal. The plurivocity of the prophetic testimony must be understood from this kenotic perspective. That such plurivocity finds its unity in the incarnation understood as *kenosis* means for Vattimo that hermeneutics is born on Christian soil in a deeper sense than the historical accident of the interpretation of Scripture as a critical question for Christianity at the dawn of modernity" (ibid. p. 155).

Habiendo entendido, por tanto, que el "vaciamiento" (*kenosis*) es, lisa y llanamente, la precondición necesaria del "amor" (*agape*), ahora estamos preparados para probematizarlo desde el punto de vista *feminista*. Y es que justamente una de las respuestas recopiladas en *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, al archi-influyente artículo de Masao Abe que hemos tratado en el apartado anterior, tiene lugar desde una perspectiva *feminista*. El artículo en cuestión tiene un título largo – "Scoop up the Water and the Moon Is in Your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying", de Keller–, y amenaza con tocar la línea de flotación de toda nuestra interpretación de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8.

> The text itself unfolds the meaning of Christ's incarnational self-emptying in terms of the motifs of servanthood, self-humbling, and obedience unto death. We are told to 'have this mind in you' – that is, to instantiate this Christic obedience. But unfortunately it is with just this aspect of the tradition that feminist theologians have had their longest-running quarrel. Elizabeth Cady Stanton already in the mid-nineteenth century faced head-on the oppressive use of the Christian rhetoric of self-sacrifice and humble service to keep women in their place. She told a reporter to put it down in capital letters: SELF-DEVELOPMENT IS A HIGHER DUTY THAN SELF-SACRIFICE. In 1960 Valerie Saiving inaugurated a new wave of feminist theology by challenging the applicability to women (within patriarchy) of the traditional nemphasis upon sin as prideful self-assertion. The call to *agapic* self-sacrifice may indeed provide the proper corrective to the hypertrophic masculine ego, which patriarchal society eggs on to inflated forms of ego development. But women sin in the opposite and complementary direction: that of the underdevelopment of the self[2042].

Especialmente las dos últimas frases parecen devastadoras para todo nuestro proyecto, y amenazan con tocar de muerte toda nuestra interpretación de San Pablo, en general, y del pasaje de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, en particular. El argumento de Keller no podría ser más claro: el "vaciamiento" (*kenosis*) bien podría ser un correctivo para el ego "*demasiado-lleno*" masculino, pero las mujeres pecan justamente del lado opuesto y complementario: *demasiado rebajamiento* y "auto-sacrificio". ¿Estamos tocados y hundidos? ¿Es posible que hayamos estado escribiendo toda esta tesis creyendo que era una nueva teoría filosófica "universal" para todo Occidente, cuando en realidad lo era *tan solo para una mitad*? ¿No es nuestra tesis más que *coaching* para hombres? Tentados estaríamos ahora de quemar las 750 páginas que llevamos hasta ahora en una gran hoguera. Sin duda Keller tiene un "momento de verdad", pues esto permitiría explicar por qué la misma idea –la *kenosis* paulina– tiene efectos correctivos y convierte a personas como Meister Eckhart o San Juan de la Cruz en *hombres más éticos*, mientras que tendría devastadoras consecuencias en algunas mujeres, conduciendo a la anorexia, la histeria e incluso el suicidio. Por poner un de los ejemplos más radicales, cabe recordar que Mary de Oignies se privó de comida

[2042] Keller, "Scoop up the Water and the Moon Is in Your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, p. 105.

hasta la muerte hasta que "her spine was stuck to her stomach and the bones of her back showed through the scant skin of her belly as through a linen cloth"[2043]. ¡Qué asco! ¿Sería entonces la *kenosis* un *pharmakón* que, como cualquier veneno, tendría efectos curativos en su justa medida (para los hombres), pero devastadores si fuera tomado exceso (para las mujeres)? Por si fuera poco, el argumento de Keller es repetido y reforzado por Frascati-Lochhead:

> The problem for feminists in interpreting *kenosis* is just this emphasis on self-giving love, on self-sacrifice. Even the feminism of Elizabeth Cady Stanton over a century ago recognized that appeals to these 'virtues' were part of the sexist ideology which justified the oppression of women. *Kenosis*, Keller claims, has a much different meaning when applied to women than when applied to men. (…) Keller's suspicion about *kenosis* stems from a long tradition in which ideals of self-sacrifice and self-giving love have been used by male preachers and biblical commentators to promote self-submission. The suppression of the feminist self, that Keller fears in the concept, seems to oppose any feminist revision of kenotic theology. (…) For Keller, masculine egoism and feminine self-depreciation are equally problematic. What is needed is a new understanding of selfhood[2044].

Pero que las propias Keller y Frascati-Lochhead se resistan a tirar el bebé (de la *kenosis*) con el agua sucia (del *patriarcado*) nos insufla a nosotros mismos nuevas energías para no caer en el pánico. Recobrando la cordura, creemos que podemos salvar la "ética del vaciamiento" haciendo tres cómodos argumentos: los dos primeros, tangenciales a las furibundas críticas que se le han dirigido, y el último, definitivo y radical, a nivel *(me)ontológico* más profundo. Lo primero que deberíamos hacer es recordar que estamos *generalizando* mucho: ¿*todas* "las mujeres" se sacrifican *siempre*? ¿*Ningún* hombre se sacrifica *nunca*? En este determinado momento, quizás haríamos bien en recordar algunas de las principales formulaciones lacanianas que deconstruyen el carácter *absoluto* del binarismo de género que justamente se pretende criticar: *"no-todo", ~~la femme~~ n'existe pas*, etc. Si bien es cierto que nuestra sociedad aun dista mucho de la "abolición del género" perfecta y completa, no es menos cierto que ha atravesado profundos procesos de *feminización de los hombres* y de *masculinización de las mujeres* que han trastocado y difuminado como estaban repartidas las posiciones. Creemos, por ejemplo, que se podría beneficiar de una "ética del vaciamiento" más que muchos hombres una alta directiva de Wall Street, que trabaja todo el tiempo, vota a Hillary Clinton y cuya *máxima* preocupación es *solamente* el "techo de cristal" (*lean-in feminism*). Además, haríamos también bien en recordar que el patriarcado nuca hizo se sacrificaran *única y exclusivamente* las mujeres, y en cambio los hombres no. Más bien (como todo gran sistema) era un *reparto de los sacrificios* para *ambos* roles de género: uno, en la *guerra*, y el otro, en *casa* (*oikos*). Uno para la *vida* y el otro para la *muerte*, como diría Hegel. En segundo lugar, este sería también el preciso momento de

[2043] Julian of Norwich, "Revelations of Divine Love". En: Spearing (ed.), *Medieval Writings on Female Spirituality*, p. 106.
[2044] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, pp. 159, 160

recordar todos los desplazamientos, tan mínimos como radicales, que hicimos en nuestra reinterpretación de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8 en IV.3.h. Para empezar, el más importante que hay que recordar es que *kenosis* no es "auto-sacrificio". No hay nada que "sacrificar" en el "vaciamiento", no solo porque *corto-circuita y abole* la "violencia sacrificial" de la "víctima mimética" (como vimos también de la mano de Girard), sino sobre todo porque desplazábamos *mínimamente* el "sacrificio" con la "renuncia". Cabe recordar también que "ob-ediencia" significa "escuchar *desde abajo*" y "devenir *sujeto*"… etc. Como señala la propia Frascati-Lochhead: "Keller's problem is not with the concept of *kenosis* itself, but with the connotation of self-sacrifice that has traditionally been attached to it and which Keller finds expressed in *Phillippians* 2:5-8. An understanding of *kenosis* freed of the connotations of self-sacrifice, Keller admits, could make a positive contribution to feminist theological revision"[2045].

Pero estos dos puntos no tocan más que tangencialmente la dura crítica de Keller. El argumento que realmente agarra el toro por los cuernos es el siguiente. Para ser *irreverentes* también en el caso del feminismo, vamos a utilizar una expresión Maradona: *el "vacío" no se mancha*. Esto quiere decir: cualquier crítica que se le pueda hacer al supuesto "contenido" ideológico de la *kenosis* (el patriarcado o el "auto-sacrificio", por ejemplo, en este caso) no es una crítica *realmente* al "vaciamiento" *mismo*, sino, justamente, a su opuesto: al hecho de que aun sigue *contaminado* de un "contenido" *demasiado-lleno*. ¿Qué hay que hacer, entonces? Justamente *seguir vaciando: vaciar al "vacío" del vacío mismo*. Nos damos cuenta ahora de algo importante: y es que *siempre que se pretende criticar al "vacío", este se escabulle*. Pues no se está criticando al "vacío" *mismo* –esto es lo que queremos decir con la expresión de Maradona de que el "vacío" *no se mancha*–, sino solo al reducto de "contenido" que se le pega como una lapa en cada "fase" histórica. Como veremos, lo que pretendemos defender a lo largo de toda esta tesis (sobre todo de la mano de Laclau) es la idea de un "vacío" *relativamente contaminado*. No existe el "vacío" *puro (sin "forma")*, no solo porque la idea de "pureza" tiene que ser completamente desechada de la filosofía, sino también porque entonces sería *directamente la "nada"*. Sin embargo, lo que hace el "vacío", cuando en cada fase histórica se topa con que ha *"llenado" relativamente* su concepto de un "contenido" concreto, es volver a "vaciarlo" una vez más y más… Esta es, en realidad, una intuición budista que dice que el final de la historia no es simplemente reconocer la "vacuidad" (*sunyata*) de todas las cosas, sino que hace falta dar un paso más y *vaciar al "vacío" del vacío mismo*. Lo resume perfectamente el título de la importante introducción de Huntington al Madhyamika: *The Emptiness of Emptiness*[2046]. La principal discrepancia occidental de esta tesis con esta idea budista es que nosotros creemos que este *estado* –que Nishitani

[2045] Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, p. 160.
[2046] Huntington, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika.*

llama "absolute nothingness"– es imposible. "Imposible" en el sentido expreso de la palabra, en tanto que *nihil negativum*, como *concepto-límite* del pensamiento. Solo hay "relative nothingness": "vacío(s)", *en plural, relativos, contaminados y manchados de una determinada "forma"*. Ahora bien, nos interesa esta idea, como "proceso", en el sentido de que lo que hace el "vacío" cuando se topa con un "contenido" *demasiado-lleno, es volver a vaciarse*. Por esto, la crítica de Keller no toca de muerte la propuesta de Abe, ya que este ya se había protegido frente a dicho contra-argumento con su concepto de "*sunyata* dinámica", en vez de "*kenosis* estática". En sus propias palabras, "emptiness not only empties everything else but also empties itself. (…) In the realization of true Sunyata, form is ceaselessly emptied, turning into formless emptiness, and formless emptiness is ceaselessly emptied and forever freely taking form. This total *dynamic movement* of emptying, not a *static state* of emptiness, is the true meaning of Sunyata"[2047]. De alguna manera, las propias Keller y Frascati-Lochhead ya son cosncientes de este contra-argumento, y por esto ellas mismas se resisten a tirar el bebé (de la *kenosis*) con el agua sucia (del *patriarcado*). Si el problema, en el caso que nos ocupa, es que la *kenosis* está demasiado ligada a la imagen de Jesús como un Dios "masculino", y al perverso efecto de "auto-sacrificio" para las mujeres, simplemente hay que vaciar la *kenosis* de estos dos elementos "patriarcales". Curiosamente, esto no habla en detrimento de la *kenosis*, sino a su favor: pues el *modelo ético sigue siendo "vaciarse"*. Keller es perfectamente consciente de esto:

> The hermeneutic of Sunyata can refresh and radicalize the metaphor of the kenotic Christ. If freed of the emphasis upon self-sacrifice, the notion of divine self-emptying can subject traditional christology to a gentle and needed iconoclasm. To empty the christological kenosis into the essential function of the deity shores up a high christology, but leaves the figure of Jesus its full, finite, and particular humanness. While Christian feminists can enjoy the distinctive maleness of Jesus himself, the deification of Jesus, which yields the divinization of masculinity, has a most unsaving and unsavory effect upon the gender balance. Abe's version of the incarnation and kenosis of the second Person of the Trinity can at least have the effect of emptying deity of its anthropormorphic (andromorphic) projections. More existentially, it helps to free us from the deifying and subsequent reifying of the male ego structure as something substantial, independent, and dominant. To claim that God is always and everywhere self-emptying, in essence and not only in one saving event, relieves christology at once of its exclusivism and of its triumphalism. Non-Christians and Christian feminists alike can benefit from this move, for it points to a cosmic generosity rather than a divine stinginess in matters of revelation and salvation. Yet if 'God' is to remain a metaphor for something personal in the universe, then perhaps God should be conceived as *truly* 'dynamically self-emptying' –that is, symbolizing a movement into the world of becoming, by which the deity becomes part of all that is, but also by which all that has become becomes a part of the deity. Such a theology makes way ontologically for an endless and needed pluralism of metaphors for deity –arising from inorganic nature, biological life, and both genders of person[2048].

[2047] Abe, "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, pp. 27-8.
[2048] Keller, "Scoop up the Water and the Moon Is in Your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying". In: Cobb and Ives (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, pp. 111-2. Frascati-

j) Una luz cegadora y el fruto de la nada de la tradición mística

Ahora sí que ya hemos llegado al final del camino… No podemos dar ningún paso más, ningún giro más… Ningún rebajamiento más abajo, ningún despojo de cada vez más ropajes… O, al menos, no se nos ocurre. Primero, se dio el "auto-vaciamiento" del Dios-Padre (judío) en el envío de su Hijo. Luego, Jesús Mesías podría haber considerado su forma divina algo de lo que vanagloriarse, pero por el contrario decidió "vaciarse a sí mismo" (*kenosis*), adoptando forma de esclavo, humillándose a semejanza de los hombres, deviniendo sujeto hasta la muerte, ¡e incluso una muerte de Cruz! Por último, el feminismo, en tanto que parte del "vaciamiento" como "destino" de Occidente, tuvo que *vaciar al "vacío" del vacío mismo*, sustrayéndole la última mancha que contaminaba la imagen de Jesús como un Dios "masculino", y el efecto "patriarcal" del "auto-sacrificio" para las mujeres. El resultado que tenemos es una visión de la historia como *un vacío que se vacía cada vez más a sí mismo*, sin llegar nunca a ningún "cumplimiento" ni a ninguna "plenitud". Con San Jerónimo, además, la Ley *se evacuó* en pos del "amor". Y como hemos visto también a partir de Taubes y Critchley todo esto conforma una verdadera (*me-)onto-teo-logía (negativa)* en San Pablo, con una determinada visión del *(no-)ente-en-su-fundamento*, como *kenosis*, y del *(no-)ente-en-su-totalidad*, como *hos me* (que no como *nihilismo* y *aniquilación*).

Sin embargo, la filosofía, en general, y especialmente la cristiana a partir de ahora, en particular, tendrá siempre dos caminos: una, *mediada* por el *dogma*, y la otra, *inmediata* por la *experiencia*. Así, no nos gustaría terminar esta sección sobre San Pablo sin apuntar que también se puede tener una *experiencia, sensible y directa,* de todo esto a lo que rocambolescamente hemos llamado como *me-onto-teo-logía negativa*. Y es que no por casualidad, el sermón que el gran estudioso de la "mística medieval cristiana", Vega, eligió para poner como título a su antología de Meister Eckhart es *El fruto de la nada*, el cual empieza así:

Lochhead también es perfectamente consciente de esto, aunque ella lo ponga en hermenéutico: "for Keller, the ideal of self-sacrifice is closely associated with violence. Sacrificial love is suspect because it is used as an ideological tool for the silencing of women. From this concern stems Keller's insistence that *kenosis* be separated from self-sacrifice if it is to be useful for feminist analysis. Now, precisely a concern for the reduction of violence leads Vattimo's discussion of *kenosis*. What is ultimately emptied in the process of secularization, as Vattimo describes it, is the violence of strong metaphysical structures, and the ability of these structures to impose silence. For Vattimo, then, self-sacrifice that silences is self-sacrifice imposed by strong metaphysical structures like, for example, the structures of patriarchal theology. What Keller wants to exclude from any doctrine of the incarnation, namely that the deification of Jesus should be understood in a way that is *de facto* a deification of the maleness of Jesus, is all excluded in Vattimo's interpretation of *kenosis*. To speak of *kenosis* is precisely not to speak as if the characteristics of the man Jesus are to be understood as the definitive characteristics, the final truth about God. *Kenosis*, rather, involves the dissolution of metaphysical absolutes, the reduction of metaphysical violence, the liberation of multiple voices" (Frascati-Lochhead, *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*, p. 161).

> *Surrexit autem Saulus de terra apertisque oculis nihil videbat.*
> Esta palabra, que he pronunciado en latín, la escribe San Lucas *in actibus* a propósito de san Pablo y suena así: 'Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía' (Hch 9:8).
> Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada[2049]

Este es otro camino, igualmente legítimo y factible, descubierto por el gran místico, Maestro de todos nosotros: en vez de empezar por lo más general (como hemos hecho nosotros) y descender deductivamente a la experiencia sensible; Eckhart empieza en cambio por una experiencia inmediata, y luego la complejiza encontrándole cuatro sentidos posibles. Da igual por donde se empiece, pues todos los caminos condicen a Roma (como queremos demostrar brevemente en este apartado final). *In concreto*, el "acontecimiento" en cuestión, como lo llamamos en IV.3.c, de la mano de Badiou, es indiscutiblemente cuando San Pablo se cayó del caballo camino de Damasco, persiguiendo a los primeros cristianos, debido a una *luz cegadora*: "al llegar cerca de Damasco, de súbito le cercó fulgurante una luz venida del cielo; y cayendo por tierra, oyó una voz que le decía: Saúl, Saúl, ¿por qué me persigues?" (Hch 9:3-4)[2050]. Eckhart resume el "acontecimiento" paulino a su manera: "Dios es una luz a la que no hay acceso"[2051]. Resulta extremadamente interesante que aquí encontramos una *luz cegadora* al igual que en el "mito de la caverna" de la *República* de Platón, pero su sentido es *fundamentalmente invertido*, hasta el punto en que representan dos "mitos" *fundacionales* de Occidente, *opuestos* y a la vez *complementarios*: por un lado, el griego del Ser, por el otro lado, el cristiano de la Nada. Si bien, cuando el filósofo-rey consigue escapar de las sombras y el fuego de la cueva, intenta mirar directamente a la luz del Sol, y no lo consigue, pues es deslumbrado por ella –necesitará entonces "educarse" (*paideia*) para poder ver "algo"–, en el caso de San Pablo es justamente la *ceguera de la luz* lo que produce la *revelación*. En un lado *la "nada" de la luz cegadora es un impedimento*, puesto que lo que se quiere percibir es el *ente-en-cuanto-ente*, mientras que en el otro *la "nada" de la luz cegadora es la revelación misma*. Esta "nada" (*nihil*), señala Eckhart en su sermón, no debe ser entendida *metafóricamente*, sino como una expresión de lo que Freud denominó "sentimiento oceánico", o los románticos spinozistas, Hegel, Hölderlin y Schelling: "uno y todo" (ἕν και παν).

[2049] Eckhart, "El fruto de la nada", *El fruto de la nada*, p. 118.
[2050] Eckhart se da cuenta de que el meollo de la cuestión se encuentra a continuación, cita que sin embargo no se suele mencionar: "Dijo: ¿Quién eres, Señor? Y él: yo soy Jesús, a quién tú persigues. Pero levántate y entra en la ciudad, y se te dirá lo que tienes que hacer. Y los hombres que con él caminaban se habían detenido, mudos de espanto, oyendo la voz, pero sin ver a nadie. Se levantó Saulo del suelo y, abiertos los ojos, *nada veía*: y llevándole de la mano le introdujeron en Damasco. Y estuvo tres días sin ver, y no comió ni bebió" (Hch 9:5-9).
[2051] Eckhart, "El fruto de la nada", *El fruto de la nada*, p. 119.

> En la luz que le envolvió [Pablo] fue lanzado al suelo, y se le abrieron los ojos, de forma que con los ojos abiertos veía todas las cosas como [una] nada. Y cuando veía todas las cosas como [una] nada, entonces veía a Dios. (…) 'Pablo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía'. No puedo ver lo que es uno. El nada veía, y eso era Dios. Dios es una nada y Dios es alguna cosa. Lo que es alguna cosa, también eso es nada. (…) Cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada. A un hombre le pareció [una vez] en un sueño –era un sueño de vigilia– que estaba preñado de la nada, como una mujer [lo está] de un niño, y en esa nada había nacido Dios; él era el fruto de la nada. Dios había nacido en la nada. Por eso [él] dice: 'se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía'. Veía a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres[2052]

De esta manera, Eckhart *desembala* hasta los cuatro *regalos* distintos que se hallan en "el fruto de la nada", y que representará a su vez la *experiencia sensible* que servirá de base para toda la "mística medieval cristiana". Y con esta experiencia de la *luz cegadora*, por tanto, ponemos punto y final a esta sección sobre San Pablo.

> Pero cuando sucede en el fondo de mi alma, allí [la imagen] se halla en lo más alto y noble; no es [nada] sino una imagen [espiritual]. En las cosas que mi alma conoce del exterior, algo extraño penetra [en ella]; por lo que conozco de las criaturas en Dios, allí no entra nada [en el alma] sino sólo Dios, pues en Dios no hay nada sino Dios. Si conozco a todas las criaturas en Dios, [las] conozco [en tanto que] nada. El [Pablo] vio a Dios, en quien todas las criaturas son nada. Tercera razón por la que nada veía: la nada era Dios. Un maestro dice: todas las criaturas están en Dios como una nada, pues él tiene el ser de todas las criaturas en sí mismo. El es un ser que tiene en sí todos los seres. Otro maestro dice que no hay nada por debajo de Dios, por cercano que le sea, en donde no entre algo [extraño]. (…) Cuarta razón por la que nada veía: la luz, que es Dios, no tiene mezcla alguna; ninguna mezcla penetra [en ella]. Fue una señal de que veía la verdadera luz, que es nada. Con la luz no quiere decir otra cosa que, con los ojos abiertos, nada veía. Por el hecho de que nada veía, veía la nada divina. San Agustín dice: cuando nada veía, entonces veía a Dios. [San Pablo dice:] Quien nada ve y es ciego ve a Dios. (…) Por ello dice [él]: 'veía' la 'nada', por cuya luz es toda luz, por cuyo ser es todo ser[2053].

[2052] Eckhart, "El fruto de la nada", *El fruto de la nada*, pp. 121-3.
[2053] Eckhart, "El fruto de la nada", *El fruto de la nada*, pp. 124-6.

4) La interiorización del vacío en las *Confesiones* de San Agustín

"Dios resiste (ἀντιτάσσεται, *resistit*) a los soberbios (ὑπερηφάνοις, *superbis*),
mas da su gracia (χάριν, *gratiam*) a los humildes (ταπεινοῖς, *humilibus*)"

1 Pe 5:5

"Bendígote, Padre, Señor del cielo y de la tierra,
porque encubriste (ἔκρυψας, *absocondisti*) estas cosas a los sabios (σοφῶν, *sapientibus*) y prudentes (συνετῶν, *prudentibus*)
y las descubriste (ἀπεκάλυψας *revelasti*) a los pequeñuelos (νηπίοις, *parvulis*) (…)
pues soy manso (πραΰς, *mitis*) y humilde (ταπεινὸς, *humilis*) de corazón"

Mt 11:25, 29

"No salgas fuera (*noli foras ire*), vuelve a ti mismo (*in te ipsum redi*);
en el interior del hombre habita la verdad (*in interiore homine habitat veritas*)"

San Agustín, *De vera religione*[2054]

Esta tesis es dualista, por lo menos, desde III.7.e. Allí hicimos, de la mano de Deleuze, el paso del *est* al *et*. Efectivamente, "hay átomos" *y* "hay vacío". No solo por el título de esta tesis –donde ya aparece la conjunción de "la nada *y* el vacío"–, sino que también todas las categorías filosóficas que estamos intentando desarrollar aquí aparecen desdobladas: el Ser y la Nada, lo lleno y lo vacío, etc. Así, por un lado, la sección anterior sobre San Pablo no solo nos ha ofrecido una *(me)ontología* sobre el *(no-)ente-en-su-fundamento*, sino también una *teología (negativa)* sobre el *(no-)ente-en-su-totalidad*. Por el otro lado, en nuestro comentario *ad litteram* del himno de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, en IV.3.h, ya prometimos que, si bien San Pablo había tenido el mérito de *verbalizar* el "vaciamiento" (ἐκένωσεν), reservábamos para San Agustín su simultáneo proceso de *interiorización*. En realidad, esto había también ya sido conseguido por San Pablo mismo, al introducir el pronombre ἑαυτὸν (*semetipsum*) después del verbo, aunque no nos llevaba mucho más allá que simplemente convertirlo en reflexivo: "vaciarse *a uno mismo*". En esta sección sobre San Agustín, en cambio, un proceso más profundo de *interiorización* nos dará como fruto la "virtud" del *vacío auténtico*: la "humildad" como *modelo ético-práctico* –así como su corolario, tan opuesto como necesario, la "vanidad" en tanto que el "vicio" del *vacío inauténtico*. Así pues, *la dupla o el tándem* de la *verbalización* (San Pablo) y la *interiorización* (San Agustín) nos sintetizarán los dos principales procesos que atravesará el "vacío" a lo largo de la "mística medieval cristiana".

[2054] San Agustín, "De la verdadera religión", *Obras (Vol. IV): Escritos apologéticos,* XXXIX.72, p. 154.

De rebote, este viaje hacia la *interiorización*, veda abierta por primera vez por dos hombres, San Pablo y San Agustín, allanará un camino que será continuado y encontrará su verdadero "cumplimiento" en las *mujeres* de la Edad Media, donde tendrá efectos *literarios* insospechados. Pues estas, apartadas desde hacía tiempo por los griegos del "espacio público y de visibilidad" (*ágora*), y relegadas al espacio "doméstico" de la casa y la familia (*oikos*), hallarán un *refugio* en el género literario del "diario" y la "autobiografía". Como señalan de nuevo Cirlot y Garí en *La mirada interior*: "mujeres que escriben, mujeres que hablan en la Edad Media acerca de lo que les sucede en un espacio invisible: el de la interioridad. Escriben y hablan de una experiencia interior. Mujeres, escritura, experiencia interior: la conjunción de estos tres elementos es explosiva por lo insólita en la cultura medieval"[2055]. Sobre esto, véase el monumental trabajo de Caballé en *La vida escrita por las mujeres*. En particular, el volumen que nos interesa en este caso particular es el primero, *Por mi alma os digo. De la Edad Media a la Ilustración*. Hablando, por ejemplo, del enorme lapso espacio temporal que media entre las *Cartas* y *Confesiones* de Sor Juana Inés de la Cruz (cuya *cocina* tan importante fue para nosotros, contra Aristóteles, en III.11.c), Caballé señala: "leyendo sus *Cartas*, podemos apreciar las huellas de una subjetividad que apenas logra manifestarse de otro modo. Diría que las *Confesiones* escritas por mujeres tienen una importancia enorme si pensamos que en ellas puede verse el germen de su futura autonomía literaria"[2056].

a) Interiorización

Ya prometimos en la introducción a todo este capítulo sobre la "mística medieval cristiana", en IV.1.g, que la gran dicotomía que el cristianismo aportará a la historia de la humanidad es entre *exterior* y *interior*. Citábamos entonces a Hegel, cuando dice, sobre la "religión manifiesta" (es decir, *revelada*), que "vemos a la conciencia hacerse *interior* en su último giro, y llegar al saber del ser-dentro-de-sí; la vemos despojarse de su existencia natural y ganar la negatividad pura"[2057]. En efecto, con los *romanos* y, sobre todo con los *cristianos*, la "unidad originaria" supuestamente hallada en los griegos empezará a *desgarrarse* en profundas contradicciones, y la primera y más fundamental de todas ellas será la distinción existente entre el "interior" y el "exterior", de la cual emanarán todo el resto, no menos importantes: *natura/cultura*, *natura/historia*, etc.[2058] Pero este descubrimiento del

[2055] Cirlot y Garí, *La mirada interior*, p. 13.
[2056] Caballé, "Introducción a La pugna por la autonomía", (ed.), *La vida escrita por las mujeres (Vol. II). Por mi alma os digo de la Edad Media a la Ilustración*, III, p. 195.
[2057] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, pp. 881, 889.
[2058] Heidegger, por ejemplo, reseñando a Dilthey: "El cristianismo trae consigo una transformación de la vida anímica. La vida anímica se retrotrae a sí misma. Mediante la experiencia del gran modelo de la personalidad de Jesús llega una vida nueva a la humanidad. ¿Qué relevancia tiene esta transformación para el contexto de fines de la ciencia? Con el cristianismo se supera la limitación de la ciencia antigua, que se ocupaba sólo de la religiosidad del mundo externo: la

"mundo interior", como algo separado y distinto del "mundo exterior", aunque ya puede encontrar precedentes en las *Epístolas* de San Pablo, en particular, y en el Nuevo Testamento, en general, no será una simple *tendencia* de la "mística medieval cristiana", sino que sobre todo será la gran hazaña de un nombre propio: San Agustín. *In concreto*, sus *Confesiones* representarán, para nosotros, la gran *puerta de entrada*, el "camino real", *al mundo interior*. No por casualidad, Heidegger puede decir que toda "la teología medieval descansa sobre Agustín"[2059]. Y es que San Agustín revalidará –aunque reformulándolo a la manera cristiana– el impulso inicial del *nosce te ipsum* del oráculo de Delfos. No obstante, antes de adentrarnos en el *contenido* de este apasionante y tortuoso texto, debemos ni que sea notar algo sobre la *forma (paradójica)* de su título. En efecto, San Agustín empieza su libro preguntándose qué sentido puede tener (si es que tiene alguno) *confesarse ante Dios*. Pues si ya lo sabe todo de antemano, ¿qué sentido tiene confesarse *ante Él*? "¿Con qué fruto, pues, Señor mío –a quien todos los días se confiesa mi conciencia, más segura ya con la esperanza de tu misericordia que de su inocencia–, con qué fruto, te ruego, confieso delante de ti a los hombres, por medio de este escrito, lo que yo soy ahora, no lo que he sido?"[2060]. Heidegger desarrolla aun más esta aparente *auto-contradicción performativa*:

> Comenzando con una invocación a Dios, Agustín quiere clarificarse acerca de lo que puede significar confesarse ante Dios, a quien, dada su infinita sabiduría, nada puede quedarle oculto, a quien, en realidad, nada cabe consecuentemente comunicar que no sepa él ya de antemano. ¿Qué quiere decir confesarse ante Dios y qué quiere decir confesarse ante los prójimos? ¿Y qué utilidad cabe esperar de ello? Respecto de la confesión sobre el pasado, una utilidad resulta evidente. Tiene el efecto de una sacudida y evita que los débiles permanezcan en la desesperación, en la medida en que muestra que también al más débil le ayuda la gracia. Y los buenos y fuertes se alegrarán no porque ocurrieran el mal y el pasado, sino porque lo que fue, ya no es[2061]

vida anímica se convierte en problema científico. Al revelarse Dios en la realidad histórica (historia de salvación), es sacado de la trascendencia teórica, en Platón, y entra en el contexto de la experiencia" (*Estudios sobre mística medieval*, p. 17).

[2059] "La recepción de Aristóteles en la Edad Media sólo ha tenido realmente lugar –cuando lo ha tenido– en intensa discusión con las líneas agustinianas de pensamiento. La mística medieval es una revitalización del pensamiento teológico y de la práctica eclesial de la religión, que se retrotrae, en lo esencial, a motivos agustinianos. En los años decisivos de su evolución Lutero estuvo bajo una fuerte influencia de Agustín. Dentro del protestantismo, Agustín ha permanecido como el más altamente valorado de los padres de la Iglesia. Dentro de la Iglesia católica, Agustín experimentó en Francia, en el siglo xvn, una renovación (Descartes, Malebranche, Pascal, el jansenismo, Bossuet, Fénélon) y desde entonces mantuvo allí especialmente viva su presencia hasta la moderna escuela apologética católica francesa, que hizo suyas a la vez ideas bergsonianas (de raigambre plotiniana). No se trata, por otra parte, aquí tanto de la influencia efectiva de Agustín como de la de un agustinismo ya armonizado con la doctrina eclesial, que sólo en el ontologismo desborda un tanto los confines del dogma. (Lo que Scheler hace hoy es sólo una recepción secundaria de este círculo de ideas, aderezado con fenomenología.) El agustinismo significa dos cosas: filosóficamente, un platonismo de tinte cristiano contra Aristóteles; teológicamente, una determinada concepción de la doctrina del pecado y de la gracia (libre albedrío y predeterminación)" (Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 13).

[2060] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.3, p. 392.

[2061] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 30.

Si el propósito de una "confesión" es, justamente, exponer un "secreto" a un *Otro que lo desconoce*, en el caso particular de Dios dicho objetivo se abole a sí mismo. De poco serviría entonces, como se suele hacer, cambiar al gran "Otro" en mayúscula por el pequeño "otro" en minúscula, y señalar que las *Confesiones* quizás no van dirigidas hacia Dios, sino a sus semejantes –a modo de escarmiento y modelo a seguir. Este objetivo está sin duda, pero es secundario. No: la hipótesis que vamos a entretener en esta sección es que las *Confesiones* son, sobre todo, unas *auto-Confesiones*. San Agustín quiere hacer balance de su vida, y devolver la factura: "Agustín se propone dar cuenta de sí. Y solo confesará lo que 'sabe' de sí mismo. Agustín reconoce que no sabe todo sobre sí mismo. También esto quiere 'confesarlo'"[2062]. Pero la intención de *mirarse a uno mismo* no viene motivada por el narcisismo o un sentimentalismo barato (como hoy en día), sino por un profundo descubrimiento filosófico: en lo más "interior" se encuentra también lo más "universal", en lo más *íntimo* se encuentra lo más *general* (es decir, Dios). San Agustín no podría dejarlo más claro: "tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío" (*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*)[2063]. Esta expresión, que hemos ya encontrado en sobradas ocasiones –"lo más fundamental" *y a la vez* "lo supremo"– debería hacer saltar todas las alarmas de que se está hablando, en el fondo, de una nueva "metafísica" como *onto-teo-logía*: el *ente-en-su-fundamento* (ahora reformulado como la "interioridad", lo más "íntimo") es, a su vez, el *ente-en-su-totalidad* (el "todo", lo más general y supremo, es decir: "Dios"). Solo al bajar a lo más hondo del abismo del océano, se descubre la misma oscuridad que recubre al universo entero. Así también nosotros deberemos adentrarnos en las mayores profundidades del "interior", para salir disparados hacia la superficie de lo más "exterior" (Dios).

Nada de sentimentalismo barato o dietario: se trata de un razonamiento estrictamente *filosófico*. Como señala Heidegger, "Agustín ha establecido, frente al escepticismo antiguo, la absoluta realidad de la experiencia interior (en su prefiguración del cartesiano *cogito, ergo sum*)"[2064]. De esta manera, la "interioridad" cristiana –*humilde, rebajada* y, como enseguida veremos, "vacía"– prepara el "sujeto transcendental" cartesiano –aun más "vacío". Se trata de una cuestión eminentemente *filosófica* porque atañe a la "verdad": lo único que ahora su centro de gravedad se ha desplazado de la "naturaleza" *puesta ahí-fuera*, a la "interioridad" *más íntima*. Aunque pueda parecer paradójico para nosotros "modernos" –quienes encontramos lo más *singular* en la "intimidad" individual–, ahora esto es justamente lo más "universal": "la verdad –que ni es hebrea,

[2062] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 30.
[2063] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* III.6, p. 142.
[2064] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 17.

ni griega, ni latina, ni bárbara– sería la que me diría interiormente, en el domicilio interior del pensamiento, sin los órganos de la boca ni de la lengua, sin el estrépito de las sílabas"[2065].

¿Por qué los griegos no pudieron percibir esto? ¿Por qué no se dieron cuenta que la "verdad" *más universal* no se halla *puesta ahí-fuera* en la "naturaleza", sino en la "interioridad" *más íntima*? Muy fácil: porque sin duda, el mayor problema de los seres humanos, para San Agustín, es que *sus dos ojos están vueltos hacia fuera*. Como veremos sobradamente en el siguiente apartado sobre las "tentaciones", esto conduce a que los seres humanos estén *volcados* hacia las "cosas bellas", en vez de *mirarse a sí mismos*. El propio San Agustín *confiesa* haberse *retrasado* en percatarse de esto: "¡tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo"[2066]. Si la luz del Sol sale desde el *exterior*, hay que generar una "luz, voz del interior del hombre" (*lumen, vox interioris hominis*): "¡oh Dios mío, luz de mis ojos en lo interior!"[2067]. Y es que ciertamente resulta contra-intuitivo *mirarse las entrañas* con la cantidad de "cosas bellas" que hay en este mundo: "los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al nombrarlas no las veo con los ojos, no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído, con dimensiones tan grandes como si las viese fuera"[2068]. ¿Qué hay, pues, en este mundo? Tan solo dos cosas: el "mundo interior" y el "exterior", mi mente y las olas, lo cual ya prefigura la partición típicamente cristiana del ser humano mismo entre *corpus et anima* –la cual no se encuentra tan expresamente en la Biblia, a diferencia de lo que la gente suele creer, sino que es una formulación neoplatónica posterior–: "y vuelve la mirada sobre sí mismo, y pregunta qué es el hombre. Algo exterior y algo interior" [2069].

> Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres?', y respondí: 'Un hombre'. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de éstos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior, porque a él es a quien comunican sus noticias todos los mensajeros corporales, como a presidente y juez, de las respuestas del cielo, de la tierra y de todas las cosas que en ellos se encierran, cuando dicen: 'No somos Dios' y 'El nos ha hecho'. El hombre interior es quien conoce

[2065] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* XI.3, p. 468.
[2066] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.27, p. 424.
[2067] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* XII.18, p. 529.
[2068] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.8, p. 402.
[2069] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 32.

> estas cosas por ministerio del exterior; yo interior conozco estas cosas; yo, Yo-Alma, por medio del sentido de mi cuerpo[2070]

Empieza entonces en las *Confesiones* toda una catarata de metáforas, imágenes y *figuras* donde lo "interior" es añadido como un *adjetivo*: "oído interior" (*aurem interiorem*)[2071], "ojo interior" (*interno oculo*)[2072], "mirada interior" (*interiorem aspectum*)[2073], "hombre interior" (*interiorem hominem*)[2074], "maestro interior" (*magister intimo*)[2075], "casa interior" (*interioris domus*)[2076]. Y sentencia al final, resumiendo perfectamente el carácter de las *Confesiones*: "todo esto lo hago yo interiormente en el aula inmensa de mi memoria" (*intus haec ego, in aula ingenti memoriae meae*)[2077]. De todo esto extrae San Agustín que "lo interior es mejor" (*melius quod interius*). Y Heidegger explica por qué: "el *homo interior* es el que juzga lo notificado. Él es quien plantea realmente preguntas"[2078]. San Agustín confiesa que se ha "convertido en un problema para mí mismo" (*quaestio mihi factus sum*), y solo la búsqueda en el "interior" le puede sacar del mismo embrollo en el que se ha metido. ¿Qué nos interesa a nosotros de todo esto? No es ni el "oído", ni el "ojo", ni la "mirada", ni el "maestro", ni la "casa" *interiores*. Por el contrario, es el "vacío" *interior*. En efecto (aunque no se formule así, *(me)ontológicamente*) en la "humildad" que San Agustín demuestra a lo largo de las *Confesiones*, veremos como *se introduce un "vacío" interior*. O, en activa: como el "vacío" *se interioriza*. Con este objetivo en mente, vamos a tener que descender a los más profundos infiernos del "interior". Pero no vamos a coger un *ascensor directamente*, como Woody Allen en *Deconstructing Harry*, sino que lo vamos a hacer *via negativa*, como tantas otras veces, mediado por Heidegger. La metáfora de los "peldaños" es puesta perfectamente por Gilson en su reseña de San Bernardo: "no es preciso decir que, si hay grados de humildad, también los hay de orgullo; subir unos equivale a bajar otros, y elevarse en el camino del bien es descender en el del mal. El alma alcanza el punto culminante del conocimiento humano cuando, en el éxtasis en que el alma se separa, en cierto modo, del cuerpo, se vacía y se pierde a sí misma para gozar de una especie de contacto con Dios"[2079].

b) Heidegger en el infierno: el análisis de las tentaciones como analítica existencial (invertida) de la facticidad

[2070] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.6, p. 397.
[2071] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* XII.11, p. 516.
[2072] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* XI.4, p. 469.
[2073] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.8, p. 282.
[2074] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.21, p. 298.
[2075] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* IX.9, p. 369.
[2076] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VIII.8, p. 329.
[2077] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.8, p. 401.
[2078] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 32.
[2079] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 289.

Una vez fui a la librería J. Vrin de París (seguramente la librería especializada en filosofía más grande del mundo) a buscar libros sobre Althusser. Cuando entré, fui directamente a ver al librero para preguntarle por este autor, pero él se encontraba entonces hablando con otro cliente, un señor mayor. "*Où est Althusser?* [¿Donde puedo encontrar a Althusser?]" –le pregunté yo. Y el señor mayor me respondió: "*Althusser? À l'enfer!* [¡Está en el infierno!]" Seguramente lo mismo se podría decir sobre Heidegger, aunque en su caso fuera por su afiliación al nacionalsocialismo entre los años 1933 y 1934, y no por estrangular a su mujer, como hizo Althusser. Sin embargo, en este apartado vamos a entretener la hipótesis de que Heidegger, en realidad, *siempre se halló en el infierno*, aunque por una razón teórica más profunda e interesante que la de su antisemitismo.

Ya en IV.3.c mencionamos que Heidegger dio dos cursos sobre religión, en general, y la "mística medieval cristiana", en particular, ya que esto era lo que le había tocado en la "división del trabajo" que pactó con su maestro Husserl: *Introducción a la fenomenología de la religión* y *Estudios sobre la mística medieval*, dictados en los semestres de invierno de 1920-1, y de verano de 1921, respectivamente, ambos en la Universidad de Friburgo, y correspondientes al tomo 60 de sus *Gesamtausgabe*. Entonces nos detuvimos en el primero de estos cursos, ya que contenía un análisis pormenorizado de las *Epístolas a los Tesalonicenses* de San Pablo –el cual, más allá de la analogía entre el concepto de "autenticidad" (*Eigentlichkeit*) y el pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*, nos dieron como fruto las "curvas de la vida" y el *vacío* "cóncavo" y el "convexo". Ahora ha llegado el momento de adentrarnos en el segundo de estos cursos, justamente, porque contiene un análisis detallado del libro X de las *Confesiones*. Es ya bien sabida la hipótesis de que Heidegger, en realidad, *copió* la estructura de "caída-angustia-conversión" que se puede hallar por primera vez en San Agustín. Desde este prisma, *Ser y tiempo* no sería más que la *secularización y formalización ontológico-existencial* de la "historia de vida" de las *Confesiones*. Sin embargo, nosotros en este apartado queremos entretener la hipótesis original de que hay algo más que Heidegger cogió de San Agustín.

Heidegger hace algo que es extremadamente inteligente por lo que respecta a las *Confesiones*. Este filósofo alemán (que no da puntada sin hilo), hay que presuponer que eligió este texto en preparación para su gran obra, *Ser y tiempo* (1927). La versión típica cuenta que Heidegger simplemente extrajo de allí grandes *temas* (tales como la "angustia", la "llamada", la "culpa", etc.), que luego *secularizará y formalizará ontológicamente* en *Ser y tiempo*. Una lectura más atenta del curso, sin embargo, revela algo más. Creemos que Heidegger se hizo la siguiente pregunta: "¿de dónde puedo sacar yo un análisis de la *facticidad de la existencia*?". Brillantemente, Heidegger piensa allí que, si Nietzsche tenía razón en que el cristianismo es una "*negación* de la vida", no podemos aprender *nada* sobre la vida a partir de Dios (pues es una *nada*), pero quizás sí podríamos aprender algo de

la *vida*, a partir de lo que el cristianismo justamente *niega*. Así, *dándole la vuelta como un calcetín*, si leemos el concepto de "*temptatio*" como el *negativo de una fotografía*, se nos hace patente toda una "analítica existencial de la vida", tal y como es "fácticamente experimentada". Pues, ¿qué han sido nunca la *concupiscentia*, la *tentatio*, la *delectatio* y la *cura,* sino la *forma (aunque invertida)* en la que el cristianismo ha tenido que hablar sobre la vida? Si le damos la vuelta, por ejemplo, a los siete "pecados capitales", encontramos un análisis de la "facticidad de la existencia". ¿En qué consiste la vida, a su nivel más básico? De la "gula" aprendemos que los seres humanos *comemos*, de la "lujuria" que estamos dotados de *sexualidad*, de la "pereza", que no queremos *trabajar*... etc. Esta interpretación resulta *obvia* si uno es capaz de leer entre líneas lo que Heidegger busca en las *Confesiones* de San Agustín:

> (El 'cómo' del ser 'propio', del ser egoísta *pleno* de sí mismo. Vida fáctica: ocurrir, estar presente, ser-ahí, 'situación', relativamente, preocupación por la situación –este 'relativamente' también en el caso de los otros–, tomar parte en, existir. Ni estratos ni grados; sobre todo, no articulable de cara a una ordenación. En lo otro de la genuina articulación y del desvelar fenomenológico radical de los nexos problemáticos radica la dificultad, pero también el sentido decisivo, sólo interpretable en cada caso histórica y ejecutivamente. En la medida en que la problemática tiene el origen del sentido en la existencia –ella misma fáctica, histórica y ejecutivamente–, todos los *explicata* de sentido llamados a ser desvelados en esta problemática son *existenciales*, es decir, "categorías", formalmente hablando y, desde luego, histórica y ejecutivamente hermenéuticas, no categorías ordenadoras y reguladoras. Sentido formal de categoría. Cada uno de los 'cómo' arriba citados da por sí mismo, decantado en orden a la regulación y ordenación, y considerado seguidamente de modo genuinamente positivo, un círculo de objetividades de diferentes sentidos; importante para la 'construcción' de la objetividad histórico-objetiva[2080]

Las tres concupiscencias fundamentales, por tanto, tal y como las resume Heidegger en sus *Estudios sobre mística medieval*, son: el "ver" de los ojos (*voluptas oculorum*), el "sentir" de la carne (*appetitus*) y el "dominar" de la voluntad de poder *(cupiditas)*. Como en un diálogo platónico, nosotros ahora nos entrenaremos con las dos primeras, más fáciles, para luego abordar la tercera en el apartado siguiente, que es la que más nos interesa. San Agustín empieza con dos premisas griegas incuestionables: todos buscamos la *beata vita* (Aristóteles), el único problema es que diferimos en nuestra interpretación de la *vera beata vita* (Platón). El único giro que aporta el cristianismo es que la *veritas* debe hallarse en Dios y este, a su vez, en el *mundo interior*. Sin embargo, escuchar esta *vox interior* (auténtica) no resulta tan fácil, pues es "lo que débilmente y de modo apenas audible, entre el ruido interior de la agitación y el alboroto, deja oír su voz reclamando sus derechos. [Cfr. el habla interior en el *confiteri*, caps. 1-5!]"[2081] –como apunta Heidegger. Agustín

[2080] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 88.
[2081] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 52.

confiesa que se deja "enredar en estas cosas hermosas" (*istis pulchris gressum innecto*). Así, lanzados hacia las "cosas bellas" y fragmentados en lo "diverso", caemos en la *dispersión*. Esto produce una "escisión de la vida" y un "desgarramiento infernal" entre lo *uno* y lo *múltiple*, que son categorías inequívocamente *metafísicas*, pero que ahora Heidegger cree que puede reformular *existencialmente*: "el *in multa defluere* [dispersarse en muchas cosas] es un dejarse llevar orientado por y en la *delectatio*, que la vida mundana reclama en la diversidad de sus aspectos llamativos. (…) *Multum* es lo diverso, *unum* es lo genuino, lo auténtico; cfr. Aristóteles: οὐσία – τόδε τι)"[2082].

> Hablando, en realidad primaria, aproxima y concreta la 'exposición'. Dando un paso atrás, y visto interpretativamente, este nexo de ejecución es inicio de una expresión existencial. Exis[tenc]ial–problema.] Y la cuestión es precisamente en qué modo de preocupación han de ser ejecutadas estas experiencias preocupadas. Estas experiencias preocupadas empujan de acuerdo con su propio sentido –el *finis curae delectatio*– a un determinado modo de ejecución. Lo que está en juego no es sólo la inseguridad, sino el peligro de ceder al 'empujón' y caer en lo no genuino, en lo inauténtico. La ejecución de la experiencia lo es siempre, en consecuencia, por su propia especificidad, en inseguridad. No hay *medius locus* [lugar intermedio] alguno en el nexo de experiencia en el que no tengamos que encontramos con las posibilidades opuestas[2083]

El problema de la existencia es que siempre tenemos el riesgo (*temptatio*) de *caer* en lo *diverso* y perder el *Uno*-mismo. Esto sucede porque nos deleitamos (*delectatio*) con las "cosas bellas", porque estamos *fascinados* con el mundo. Y esto se ve en la "vista" mejor que en ningún otro sentido, razón por la cual San Agustín lo *eligió* como caso paradigmático: "el mero querer ver, la curiosidad desnuda. (…) 1) El habérselas placentero con, 2) el mirar en torno curioso, deseoso tan solo de conocer (…) Al entorno mundanal y no al sí mismo"[2084]. Pero no solo en la "vista", sino que también hay un *goce* en el "hablar" (como los franceses saben bien) y en el "escuchar" (porque no todos podemos ser franceses, o argentinos). Así, la *humana lingua* es "el horno en que día a día se cuecen las tentaciones" (*quotidiana formax nostra (horum tentationum)*). Como es bien sabido, por todos, la lengua no sirve solo para hablar, sino también para besar –*puerta de entrada*, por tanto, a la mejor, (y a la vez más temida) de las concupiscencias para San Agustín, en particular: "en el *timen et aman velle* se da importancia al mundo propio, al mundo de uno mismo, en situación en el mundo del compartir exclusivamente visto por él"[2085]. ¿Qué se está intentando decir con todo esto? Juntando todo lo que hemos aprendido hasta ahora sobre la "vista" y el "oído", quedándonos con el corazón del asunto, llevándolo a la actualidad y poniéndolo en términos contemporáneos (aun y a riesgo de ser anacrónicos), lo que se "teme y ama" de las "cosas bellas" del mundo es, justamente, su

[2082] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 60.
[2083] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 62.
[2084] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pp. 79, 83.
[2085] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 85.

différance. Es decir, no se teme a la flor *en sí*, ni a esa mujer *en particular*, ni a *esta* comida y *esta* bebida: se teme más bien que *la "mirada" no es capaz de detenerse en ninguna de estas cosas*, pues es un *constante discurrir* en la *pluralidad* de ellas. La "mirada" *salta* de la flor a la mujer, y entonces la "lengua" *pasa* de la mujer a la comida, y así en un *incesante flujo* que no tiene *límite*. La sensualidad es la infinita *différance*, en el sentido que le dio Derrida. Dispersándose en la *multiplicidad* de las cosas: así es como se pierde a *Uno*-mismo. Ahora bien, ¿por qué nos interesa a nosotros todo esto? Muy sencillo: porque, como dice Heidegger, "la sensualidad es un cómo del experimentar *pleno*"[2086]. Esta es la frase clave. La aparición de la palabra "lleno" aquí da cuenta de lo que está en juego en todo este análisis de las *temptationes*: la "sensualidad" (la vista, la lengua, el oído, etc.) es una *experiencia de la "plenitud"*. Lo que nos *fascina* tanto del mundo no son tanto sus *cosas en sí*, como el hecho de que esté *lleno* de ellas. ¿Cuál elegir? Para ser "auténtico", por tanto, para no perderse a *Uno*-mismo, para ir hacia el "interior", habrá que *vaciarse* de las "cosas bellas" y placenteras del mundo, tal y como ya vimos en nuestro análisis del pasaje del "*hos me*" en la primera *Epístola a los Corintios*, en IV.3.b. Y habrá que *volverse "humilde"* –añadirá San Agustín. Heidegger desarrolla aun más por qué el *Dasein* es un tipo particular de "ente" que se encuentra *fascinado, volcado y absorto* con el mundo:

> En relación con el cómo del 'estar ahí con' propio-mundanal o incluso egocéntrico, que el sí-mismo qua [como tal] sí-mismo no viene a articularse ejecutivamente en la ejecución de la experiencia [un articularse no ejecutivo del sí-mismo –los modos del 'estar ahí con'.] En (1) la absorción se produce en habérselas con aquello de lo que se trata ('absorción': ¡un fenómeno específico!). En (2) no hay absorción, ciertamente, pero tampoco tiene lugar en absoluto el acceso a uno mismo. Lo propio y singular del fenómeno es aquí precisamente el que no se dé ni una absorción, como en el caso de (1), ni un tener-se-uno-a-sí-mismo, que, por tanto, en el fondo no 'está ahí' [un quedar absorto en el mirar en tomo). (El ser-ahí, el sí- mismo, el ser efectivo de la vida, es un ser absorbido, un verterse y disolverse. El sí-mismo es vivido por el mundo, y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante ser-ahí. Este 'ser vivido' es un cómo específico de la facticidad y sólo puede ser explicado a partir del sentido auténtico de la existencia.)[2087]

Por esta razón, más *fáctica y experiencial*, a Heidegger le interesa la autobiografía de San Agustín, y no tanto por sus grandes temas, como la "angustia" o la "llamada". Y es que el tema principal de las *Confesiones* es, como es bien sabido, la cuestión del "Mal", que Heidegger cree ahora que puede darle la vuelta con un análisis de la "facticidad de la existencia" misma. Por esta razón, la introducción del tema no se hace esperar, ya en el libro II, con la famosa anécdota del "robo de las peras", cuando San Agustín descubre, ya desde pequeño, que se puede hacer "el mal por el mal", *sin causa*: "también yo quise cometer un hurto y lo cometí, no forzado por la necesidad, sino

[2086] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 77.
[2087] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 84.

por penuria y fastidio de justicia y abundancia de iniquidad, pues robé aquello que tenía en abundancia y mucho mejor. Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado. (…) siendo nuestro deleite hacer aquello que nos placía por el hecho mismo de que nos estaba prohibido"[2088]. Ya de mayor, el "mal" de San Agustín se desarrollará según lo que hoy seguramente catalogaríamos como una *adicción al sexo*, pues quizás la exclamación que mejor resume todo el tortuoso sendero de las *Confesiones* es: "¡Señor, dame la castidad y continencia, pero no ahora!"[2089]. En efecto, este *retraso* de la *gracia* sucede, para ponerlo en los términos de Weil, por la *gravedad* del "*peso* de la costumbre carnal"[2090]. Para ir directamente a la conclusión final, todas sus preguntas sobre la cuestión del "mal" se desvanecerán cuando, en el libro VII, descubrirá –y no sin antes haber pasado antes por el maniqueísmo, el panteísmo, el neoplatonismo y la astrología– que "indagué qué cosa era la iniquidad, y no hallé que fuera sustancia, sino la perversidad de una voluntad que se aparta de la suma sustancia, que eres tú, ¡oh Dios!, y se inclina a las cosas ínfimas, y arroja sus intimidades, y se hincha por de fuera"[2091]. En efecto, San Agustín es el primero en descubrir que el "mal" no es una "sustancia", distinta y separada de Dios –como para los maniqueos, por ejemplo–, sino simplemente una *perversión de la voluntad*.

La *conversión* de San Agustín es bien conocida, y sucede en el libro siguiente, después de haberse dado cuenta del "origen del mal", en VIII.12. Cuando nació, su madre (cristiana) tuvo un *sueño premonitorio* en el que "un joven resplandeciente, alegre y risueño *venía hacia ella*, toda triste y afligida… [viendo] como *donde ella estaba allí estaba yo también*"[2092]. Así pues, desde el principio, San Agustín *sabe* cual es su "destino", qué es *lo que tiene que hacer* y en qué se tiene que *convertir*, pero decide *postergarlo y aplazarlo* lo máximo posible. La "procrastinación" (tan en boga hoy en día) no es un producto del *brainrot* de las redes sociales, sino simplemente el resultado de la "caída" en la "inautenticidad". Para volver a repetir la frase clave: "¡Señor, dame la castidad y continencia, *pero no ahora*!"[2093]. Al final del capítulo VIII, por el contrario, San Agustín *ya no aguanta más*: se encuentra *atormentado* por una *tribulatio* parecida a la que ya encontramos en San Pablo en IV.3.c. Ahora este estado se llama *molestia*[2094]. Le acaban de contar la historia de la conversión de Victorino y esto le

---

[2088] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* II.4, pp. 118-9.
[2089] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VIII.7, p. 328.
[2090] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.17, p. 292.
[2091] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.16, pp. 291-2.
[2092] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* III.11, pp. 150-1.
[2093] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VIII.7, p. 328.
[2094] "En esta tendencia a un tenerse-uno-a-sí-mismo histórico-fáctico en una autoclaridad específica, se hace por primera vez visible el nexo 'mundano'-concreto de ejecución de la experiencia (cfr. *tentatio*), las direcciones de la experiencia como tales direcciones de la experiencia, sus posibilidades como posibilidades de este experimento fáctico propio en el orden de la ejecución; es decir, que el sentido de la *molestia* se determina, con todo, a partir del cómo genuino de la propia vida. En la medida en que es experimentada en su sentido propio, la *molestia* no es algo así como una distracción o un bagaje objetivo del ser humano, una objetividad en un algo que le sobreviene a uno, que cabe amputar y que hay que desechar. Así ve al hombre la entera ascética pagana, y toda la cristiana, que permanece, de acuerdo con las situaciones histórico-espirituales, prendida en las redes de lo griego. *Molestia*: un cómo del experimentar,

ha puesto un espejo delante de sus ojos sobre lo que *él aun no se atreve a hacer*. Solo experimentar hasta el fondo la "angustia" de proyectarse-hacia-la-muerte le podría devolver la "finitud" de su existencia, que le obligara a tomar la "decisión" que tiene que tomar. Por el contrario, San Agustín *huye*. (Pues recordemos que no es que en la "inautenticidad" no pensemos sobre la "muerte", sino que más bien *pensamos-en-la-muerte-en-la-forma-de-una-huida*). Atormentado, por tanto, San Agustín se aleja de su amigo Alipo, en cuya casa se encontraba, y rompe a llorar debajo de una higuera. Su *vox interior* le pregunta: "¿hasta cuándo? ¿Mañana? ¿Y por qué no ahora?". (El tiempo de la "autenticidad", como el del "mesianismo", siempre es *ahora*, mientras que el de la "inautenticidad" siempre *espera a más tarde*). Entonces un niño irrumpe en el patio gritando: "toma y lee; toma y lee". Entonces recuerda que así se convirtió Antonio, y coge el primer libro que encuentra, una copia de la Biblia. En particular, las *Epístolas* de San Pablo (!!!) y lee el primer pasaje que cae delante de sus ojos: "no en comilonas y embriagueces, no en lechos y en liviandades, no en contiendas y emulaciones, sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos"[2095]. El pasaje, curiosamente, es de la *Carta a los Romanos* 13: 13 (!!!). Después de este "acontecimiento", San Agustín se convierte definitivamente, la madre se alegra, se bautiza en Milán en la Pascua del año 387 d.C. y "todos vivieron felices y vivieron perdices"[2096].

Así, al final nos damos cuenta de que la "decisión" que San Agustín tenía que tomar nunca fue entre Dios y los "placeres de la carne", sino entre *ser-uno-mismo-en-su-ser-más-propio* ("autenticidad") o el *Se-piensa* o *Uno-cree* de las "cosas placenteras" ("inautenticidad") –tal y como Heidegger lo pretendía reformular. La *temptatio*, para el cristianismo, siempre ha sido fundamentalmente la *tentación* de la "inautenticidad": perder el sí-mismo *interior* cayendo fascinado

---

una carga y un peligro del tenerse-a-sí-mismo –en la facticidad–, un tenerse-a-sí- mismo que es, en cuanto fáctico, tal que ejecuta él mismo este peligro, envaneciéndose. En la ejecución genuina concreta de la experiencia se da la posibilidad de la caída, pero a la vez hay que contar también, en la preocupación propia más radical por uno mismo, con la plena 'oportunidad' concreta y fáctica de acceder al ser de la vida más propia. Resulta, pues, decisivo el tenerse-a-sí-mismo fáctico en el configurar de la posibilidad y en el hacerse una imagen de éste como 'oportunidad' del darse efectivo de la *tentatio*… y de la ejecución, tomar la dirección justa de la preocupación del propio ser-ahí fáctico. La *molestia* viene, pues, a quedar con ello determinada en orden al cómo del tenerse-a-sí-mismo en el cómo de la ejecución fáctica de la experiencia. (Como 'la vida' se tiene ella misma, puede tenerse fáctica e históricamente.) 1) El tenerse-a-sí-mismo ejecutado, intentado en el cómo, es preocupación por el ser de uno mismo. Lo relevante es el 'de la vida'-sí-mismo, el sí-mismo es lo que importa y lo que entra en juego. Oculto ahí se encuentra, pues, el tenerse-a-sí-mismo-en-serio. La molestia va de la mano. En la preocupación por uno mismo el sí-mismo da vida –en el cómo su propio ser– a la posibilidad radical de la caída, pero da también, y a la vez, vida a la 'oportunidad' de ganarse. Hemos de procurar ganar una *vita bona*, hemos de hacerla nuestra. Nuestra vida tiene, pues, que importamos a nosotros mismos de alguna manera. (…) 'Problemático' en las direcciones de la experiencia, en el experimentar y tenerme a mí mismo. 'Vida' –un cómo del ser y, ciertamente, un experimentar *tentationes*. Es una *tentatio*, pone en obra la posibilidad del perderse y del ganarse uno a sí mismo. 'Vida': un cómo del ser de una estructura determinada y de exposición categorial. (El tenerse a sí de la vida, el tenerse-a-sí-mismo, explorado, *quaestio mihi factus sum*, 'qué y cómo soy yo'. Dependencia de la posibilidad de explicación del nivel histórico, histórico-espiritual e histórico-ejecutivo de interpretación y de anticipación" (Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pp. 101-3).

[2095] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VIII.12, p. 340.

[2096] Un género literario aun por desarrollar sería qué pasa después del relato tan manido de caída-angustia-conversión, pues, como señala Jamieson Webster, en el caso del psicoanálisis, en *Sexo y desorganización*, "nada se consolida después de la cura".

por las "cosas bellas" del mundo *exterior*. Para ser "auténtico", por el contrario, hay que estar en el mundo en la forma del "como si no", como vimos en el pasaje del *hos me* en la primera *Epístola a los Corintios* en IV.3.b. Así concluye, por tanto, la "interpretación fenomenológica" del libro X de las *Confesiones*, que ensaya una "destrucción existencial" de la lectura dogmática, teológica, histórico-cultural y objetiva de la "revelación" cristiana. Incluso Rodríguez de Santidrián certifica, en su "Prólogo" a las *Confesiones*, que el problema del que adolece San Agustín "es algo existencial: un problema que vive, que le afecta y que quiere resolver"[2097]. QED.

> El propio Dios deja de ser tomado como decisivamente importante. (…) *Deponere*: cambiar la dirección de la cura, (…) vencerse del lado de los sentimientos y opiniones de los hombres, preocuparse y afanarse por 'lo que piensan de nosotros', por la mayor o menor importancia que podamos tener a sus ojos y por las razones de ella; instalarse, en fin, ahí con las aspiraciones de la vida fáctica de uno. (…) Preferimos que se nos ame y valore más a nosotros que a Ti, nos gusta que se nos ame y valore en lugar de que se te ame y valore a Ti, y tendemos así a ello. Eres dejado a un lado, pasas a un segundo plano[2098]

c) La vanidad como el vicio del vacío inauténtico

Antes prometimos que, como en un diálogo platónico, nos íbamos a entrenar con las dos primeras "concupiscencias", más *fáciles* –el "ver" de los ojos (*voluptas oculorum*) y el "sentir" de la carne (*appetitus*)– para luego pasar a la tercera, más *difícil* de agarrar, pero que es la que realmente nos interesa aquí: el "dominar" de la voluntad de poder *(cupiditas)*. Y si él análisis del "horno" de la *humana lingua*, por ejemplo, nos dio la reformulación de la "sensualidad" como una *experiencia de la "plenitud"* (en tanto que *différance*), el análisis de la "soberbia" y la "vanidad" nos hará ahora avanzar un paso más, aunque *via negativa*, en nuestros propios propósitos "vacíos". Ha llegado la hora de cumplir esta promesa. Con este objetivo en mente, sin embargo, necesitamos sonsacar una historia o anécdota de las *Confesiones* distinta del "robo de las peras", la adicción al sexo o la "conversión" debajo de una higuera, más adecuada para este nuevo propósito. Por esta razón, ahora nos va a interesar más la biografía *intelectual* que la *vital* de San Agustín.

Hay que entender que San Agustín se convertirá rápidamente en uno de los Padres de la Iglesia más importantes de la historia no solo por sus profundos desgarros, honestidad y valentía *existenciales* sino, también y sobre todo, por su inteligencia y erudición *intelectuales*. De hecho, se puede decir que el *retraso (différance)* de su "conversión", debido a su incapacidad de permanecer "casto", tendrá efectos positivos para su desarrollo intelectual, pues le permitirá *pulular* de una

[2097] Rodríguez de Santidrián, "Prólogo". En: San Agustín, *Confesiones* (Alianza), p. 13.
[2098] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 90.

escuela filosófica a otra; pasando por el panteísmo, el maniqueísmo, el neoplatonismo y la astrología. En el libro III de las *Confesiones*, por ejemplo, ya se relata como sus padres, conscientes de sus capacidades intelectuales, le envían a cursar sus estudios en Cartago, donde el *Hortensius* de Cicerón despertará su gusto por la filosofía. (El estilo de San Agustín es tan sobrio, en buena medida, porque imita el de Cicerón, que durante toda la Edad Media hasta el Renacimiento se utilizará como modelo de exposición). En el libro IV se cuento cómo, debido a su increíble talento, pronto se convertirá en profesor de retórica en Tagaste –donde también conocerá a los maniqueos y tendrá a su primera compañera. Pero todos los caminos conducen a Roma, y solo hay un lugar en el mundo donde pueda acabar un orador tan buen como él. Así, en el libro V se narra cómo, en la capital del Imperio, San Agustín sentirá una profunda decepción con los maniqueos y por contra descubrirá a los neoplatónicos. Por último, en el libro VI tendrá su primera exposición al cristianismo, a partir de los sermones de San Ambrosio, aunque retrasará la aceptación de su "fe" (como ya hemos visto en sobradas ocasiones) debido a su incapacidad de mantenerse "casto".

No se puede minusvalorar tampoco su breve paso por la "astrología" (la cual se ha vuelto a poner de moda desgraciadamente hoy en día), de la que también *saldrá* con uno de los argumentos más tajantes y definitivos que haya habido: si el movimiento de los astros al nacer realmente determinara la "personalidad", *los mellizos tendrían exactamente la misma. Pero esto vemos que no ocurre así*: "mas no serán verdaderas [las tablas matemáticas], porque, mirando los mismos signos, debería aquél decir las mismas cosas de Esaú y de Jacob, siendo así que fue muy diverso lo que a cada cual le aconteció"[2099]. La "astrología" contemporánea ha intentado salir al paso de esta crítica añadiendo el "ascendente" (la *hora* del nacimiento), lo cual es una verdadera lástima que hace llorar, no solo a la Ilustración, sino también el uso más básico de la razón del s. IV d.C., como ya se puede ver en San Agustín. Sin embargo, siempre hay que intentar encontrar la "razón" en la aparente "sin-razón", y la "astrología" pervive –según creemos nosotros– porque es una forma de *psicoanálisis sin "sujeto" ni "agencia"*. Es decir, la *intención* de la "astrología" es *buena*, pues por lo menos *sabe* que "la libertad es la conciencia de la necesidad", aunque luego postula estos determinantes hacia *fuera*, en los astros, desproveyéndonos de ninguna *responsabilidad* sobre ellos. Por esto tiene tanto *éxito*, aun hoy en día. Sin duda, mucho peor razonamiento es con el que San Agustín consiguió *salir* del "panteísmo" y que, no por casualidad, tiene que ver con la "plenitud", el "vació" y la "nada".

> A fin de que si no imaginaba que aquel Ser incorruptible, inviolable e inconmutable, que yo prefería a todo lo corruptible, violable y mudable, tuviera forma de cuerpo humado, me viera precisado al menos a concebirle como algo corpóreo que se extiende por los espacios sea infuso en el mundo, sea difuso fuera del mundo y por el infinito. Porque a cuanto privaba yo de tales espacios (*privabam spatiis talibus*) parecíame que era nada (*nihil mihi esse videbatur*), absolutamente nada (*sed prorsus nihil*),

[2099] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.1, p. 210.

> ni aun siquiera el vacío (*ne inane quidem*), como cuando se quita un cuerpo de un lugar, que permanece el lugar vacío de todo cuerpo (*tamquam si conpus auferatur loco et maneat locus omni corpore vacuatus*), sea terrestre, húmedo, aéreo o celeste, pero al fin un lugar vacío, como una nada extendida. Así, pues, encrasado mi corazón, y ni aun siquiera a mí mismo transparente, creía que cuanto no se extendiese por determinados espacios, o no se difundiese, o no se juntase, o no se hinchase, o no tuviese o no pudiese tener algo de esto, era absolutamente nada (*nihil prorsus esse*). (…) Y así, aun a ti, vida de mi vida, te imaginaba como un Ser grande extendido por los espacios infinitos que penetraba por todas partes toda la mole del mundo, y fuera de ellas, en todas las direcciones, la inmensidad sin término; de modo que te poseyera la tierra, te poseyera el cielo y te poseyeran todas las cosas y todas terminaran en ti, sin terminar tú en ninguna parte. Sino que, así como el cuerpo del aire –de este aire que está sobre la tierra– no impide que pase por él la luz del sol, penetrándolo, no rompiéndolo ni rasgándolo, sino llenándolo totalmente (*implendo eum totum*), así creía yo que no solamente el cuerpo del cielo y del aire, y del mar, sino también el de la tierra, te dejaban paso y te eran penetrables en todas partes, grandes y pequeñas, para recibir tu presencia, que con secreta inspiración gobierna interior y exteriormente todas las cosas que has creado. De este modo discurría yo por no poder pensar otra cosa; mas ello era falso. Porque si fuera de ese modo, la parte mayor de la tierra tendría mayor parte de ti, y menor la menor. Y de tal modo estarían todas las cosas llenas de ti, que el cuerpo del elefante ocuparía tanto más de tu Ser que el cuerpo del pajarillo, cuanto aquél es más grande que éste y ocupa un lugar mayor; y así, dividido en partículas, estarías presente, a las partes grandes del mundo, en partes grandes, y pequeñas a las pequeñas, lo cual no es así. Pero entonces aún no habías iluminado mis tinieblas[2100]

Como siempre, la gran virtud de las *Confesiones* es que es capaz de poner los problemas *metafísicos* más rocambolescos, de la forma más *existencialmente* clara. El problema, para San Agustín, desde el principio, es el siguiente: le cuesta *imaginarse* a Dios –razón por la cual ha ido pasando de una escuela a otra sin mayore miramiento. El problema es que, como Dios no es *nada* "material", al remover toda la "materia" del universo, parecería que Dios "no es absolutamente nada (*nihil prorsus esse*), ni aun siquiera el vacío (*ne inane quidem*)". ¿Cuál es el problema? Sin duda una mala definición de la "realidad" (τὸ ὄν) por parte de los griegos, que la entiende meramente como aquello que está *efectivamente-presente-puesto-ahí*. Los estoicos, a su manera, intentaron resolver este problema con los "cuatro incorporales", como vimos en III.13.d, una solución más elegante sin duda, pero que no llegará a su cénit hasta que el cristianismo no barra con todo lo anterior y proponga como una nueva definición de la "realidad" como *espiritual*. Esta solución es alcanzada *vivencialmente* en las propias carnes de San Agustín una vez que se da cuenta de que, el hecho de que Dios no sea una "realidad material" *presente-ahí-fuera*, no quiere decir que no sea "nada" (*nihil*) o un "vacío" (*inane*), sino más bien un Ser *espiritual*. Castoriadis dice en algún lugar que la pregunta por el "ser" de la "realidad" está sesgada desde el inicio: a los profesores de filosofía les encanta preguntar, desde Sócrates y Platón, "¿qué es una *mesa*?" o, incluso, como Descartes, "¿qué es una *vela*?". Insensatos, no ven que en la formulación de la pregunta ya se encuentra la respuesta, y que

[2100] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.2, p. 269.

la elección del ejemplo (*specimen*) ya prefigura el caso general (*genus*). Castoriadis, en cambio, se pregunta por qué la filosofía no ha empezado indagando: "¿qué es un *sueño*?", o "¿qué es una *sinfonía de Mozart*?"[2101]. De la respuesta cristiana de San Agustín a la pregunta por el "ser", que reconoce que existen tanto seres "materiales" como "espirituales", a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel hay tan solo un paso. Sin embargo, esto tampoco representa el fin de la cuestión, pues aunque Dios sea concebido ahora como un ser *espiritual*, sigue siendo considerado como *el Ser* espiritual, y por tanto sobrevive la definición griega del ser que lo concibe como un "ente" y como "presencia", es más: como *summum ens*. Para entendernos, el problema en la concepción del "panteísmo" por parte de San Agustín es que su definición del "Ser" se parece más a la de Meliso (en tanto que una "cantidad material") que a la de Parménides. Solo así podría ser verdad que hubiera *más "Dios" en una vaca que en una espiga de trigo*. Habrá que esperar, entonces, a Spinoza para ver contraatacar una visión más *espiritual* del "panteísmo"[2102].

Sin embargo, a pesar de estos breves *pasos* tanto por la "astrología" como por el "panteísmo", lo que realmente nos interesa a nosotros aquí es el *paso* de San Agustín por el "maniqueísmo" y el "neoplatonismo". Pues la crítica con la que *saldrá* de ambos será la misma: su "soberbia". Aunque (como ya hemos visto en el apartado anterior) San Agustín también criticará al "maniqueísmo" en particular por su creencia de que el Mal es una "sustancia" distinta y separada de Dios, y no una simple *perversión de la voluntad* –como él propondrá–, su mayor crítica no tendrá tanto que ver con esto, sino con su "vanidad". Detengámonos por un momento en el libro V, en el *paso* del "maniqueísmo" al "neoplatonismo". Ya antes había avisado San Agustín que, cuando se dedicaba a ser actor con sus amigos de los 19 a los 28 años: "siendo aquí soberbios, y allí supersticiosos, en todas partes vanos (*vani*): en aquéllas, persiguiendo el aura de la gloria popular hasta los aplausos del teatro, los certámenes de poesía, las contiendas de coronas de heno, los juegos de espectáculos y la intemperancia de la concupiscencia"[2103]. Aparece aquí por primera vez la palabra *vanus*, que nos interesa sobremanera por cuanto comparten con *vacuum* la misma etimología de la raíz indoeuropea *wak-*, que significa justamente "vacío". Lo "vano", por tanto, se parece a lo "vacío" en que uno tiene la *expectativa* de encontrar "algo", pero luego ve que no hay

---

[2101] Castoriadis, *Los dominios del hombre*, p. 59. Le debo esta referencia a David Sánchez Piñeiro.

[2102] Por cierto, al principio de las Confesiones ya es introducida esta crítica al "panteísmo", según los términos "leno y vacío", a partir de nuestra metáfora predilecta del "vaso", como ya encontramos en el capítulo II de esta tesis: "¿abarcante (*capiunt*), por ventura, el cielo y la tierra por el hecho de que los llenas (*imples*)? ¿O es, más bien, que los llenas y aún sobra por no poderte abrazar? ¿Y dónde habrás de echar eso que sobra de ti, una vez lleno el cielo y la tierra? ¿Pero es que tienes tú, acaso, necesidad de ser contenido en algún lugar, tú que contienes todas las cosas (*contines omnia*), puesto que las que llenas las llenas conteniéndolas (*imples continendo imples*)? Porque no son los vasos (*vasa*) llenos (*plena*) de ti los que te hacen estable, ya que, aunque se quiebren, tú no te has de derramar; y si se dice que te derramas sobre nosotros, no es cayendo tú, sino levantándonos a nosotros; ni es esparciéndote tú, sino recogiéndonos a nosotros. Pero las cosas todas que llenas, ¿las llenas todas con todo tu ser o, tal vez, por no poderte contener totalmente todas, contienen una parte de ti?" (San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* I.3, p. 73)

[2103] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* IV.1, p. 159.

"nada". De manera análoga, aplicado a los seres humanos, "vanidosa" es una "persona" que promete ser "algo", pero luego uno se va con las manos "vacías". No devuelve el *cash-value* que *promete*, para decirlo con el pragmatista James. Como siempre, el "vacío", tan ligado a las *expectativas*, como ya vimos desde el capítulo II de esta tesis. Detengámonos por un momento, entonces, en el desencanto con Manes, el fundador del "maniqueísmo", que nos proporcionará la anécdota clave para entender la tercera y más importante de las "concupiscencias", relacionada con la voluntad de "poder" *(cupiditas)*: la "soberbia" o la "vanidad" (*vanitas*).

> Pero ¿quién le pedía al tal Manés, que escribiese de estas cosas, sin cuya industria se podía aprender la piedad (*pietas*)? Porque tú has dicho al hombre: Ved que la piedad es la sabiduría (*ecce pietas est sapiential*), la cual podía ciertamente ignorar (*ignorare*) aquél aunque conociese (*nosset*) perfectamente éstas. Mas porque no las conocía y se atrevía imprudentísimamente a señalarlas, claramente indicaba que de ningún modo conocía (*nosse*) aquélla. Porque vanidad (*vanitas*) es ciertamente alardear de estas cosas mundanas, aun sabiéndolas, y piedad (*pietas*), confesarte a ti. Por donde él, descaminado en esto, habló mucho sobre estas cosas, para que, convencido de ignorante por los que las conocen bien, se viera claramente el crédito que merecía en las otras más obscuras. Porque no fue que él quiso ser estimado en poco, antes tuvo empeño en persuadir a los demás de que tenía en sí personalmente y en la plenitud de su autoridad al Espíritu Santo, consolador y enriquecedor de tus fieles. Así que, sorprendido de error al hablar del cielo y de las estrellas, y del curso del sol y de la luna, aunque tales cosas no pertenezcan a la doctrina de la religión, claramente se descubre ser sacrilego su atrevimiento al decir cosas no sólo ignoradas, sino también falsas, y esto con tan vesana vanidad de soberbia (*vesana superbiae vanitate*) que pretendiera se las tomasen como salidas de boca de una persona divina. Así, pues, cuando oigo que algún hermano cristiano, éste o aquél, ignora estas cosas y las confunde, llevo con paciencia su modo de opinar y no veo que le dañe en nada mientras no crea cosas indignas de ti, Señor, criador del universo, aunque ignore hasta el lugar y modo de estar del ser corporal. Dañaríale, en cambio, si creyese que esto pertenecía a la esencia de la piedad y con gran pertinacia se atreviese a afirmar lo que ignora[2104].

La "vesana vanidad de soberbia" (*vesana superbiae vanitate*), entonces, es "alardear" de las "cosas" mundanas (aun "sabiéndolas"), pero la "piedad" (*pietas*) es confesarse a Dios. De nuevo nos encontramos –como ya avistamos en el apartado sobre Vattimo en III.3.i– que el "saber" y la "verdad" van por caminos perpendiculares al "amor" (entendido ahora como *pietas*). También de nuevo podemos reformular la "soberbia" como una *inauténtica* "caída en el Ente" de las "cosas bellas". La "vanidad", por tanto, se asemeja al "vacío" porque uno se cree "algo" *cuando no es "nada"* –porque solo "es" Dios. Este argumento ya viene insinuado por Heidegger, aunque no lo desarrolla tanto como nosotros ahora haremos aquí: "el alegrarse por ser alabado es, como tal, al tomarse a sí mismo como importante y en el nexo de la *tentatio*, una caída, porque ante Dios el hombre no es, desde el punto de vista de su importancia, sino mera 'nada'"[2105]

[2104] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* V.5, pp. 199-200.
[2105] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 91.

¿Por qué la filosofía nunca estudió el "vacío", entonces? Es más, como ya insinuamos en III.12.b, no se trata de un simple *olvido*, sino que toda la "filosofía" está, en el fondo, *constituida por miedo y en contraposición al "vacío" del lenguaje*. La filosofía tiene auténtico pánico, pavor e incluso *horror (vacui)* ante la posibilidad, siempre presente e inerradicable en realidad, de que cada *palabra* no cumpla con su *promesa de significado*. La filosofía, entonces, se erige como el mayor garante, como una especie de policía que tiene que mantener que a cada palabra, a cada significante, le corresponda su significado –y no quede, por tanto, "vacía". Por cierto, esta metáfora no la estamos imponiendo nosotros al texto, sino que ya se puede encontrar en el archi-conocido pasaje sobre el "lenguaje" –que será tan importante para las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein– donde, además, no por casualidad se compara con nuestra predilecta imagen del "vaso" que encontramos en el capítulo II de esta tesis: "no condeno yo las palabras, que son como vasos (*verba quasi vasa*) selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio"[2106].

Pero quizás el caso más flagrante de todo esto será cuando Carnap se lleve las manos a la cabeza porque Heidegger dijera que "la nada nadea" (*das Nichts nichtet*). Curiosamente, para un positivista lógico como Carnap, el mayor problema de formulaciones como esta no reside tanto en que sea "ilógica", sino más bien en que: "the word has been *deprived* of its earlier meaning without being given a new meaning; there remains the word as an *empty shell*"[2107]. Pues la "lógica" está basada en una determinada "ontología", y por tanto la *meontología* representa un "más allá" u "otro" *ilógico*. Una buena definición de la "filosofía" (*plenista*, como se ha entendido hasta ahora) bien podría ser esta, de hecho: el pánico ante la "cáscara vacía" –o lo que nosotros llamamos, para ir más rápido, *horror vacui*. Al intentar darle un sentido positivo al "vacío" en esta tesis, por tanto, no estamos haciendo cualquier cosa, sino que estamos intentando exorcizar los mayores miedos e inseguridades de la "filosofía", obligándola a confrontar *al "Otro" que niega* (y a la vez la *constituye*): el "vacío".

Pero nos hemos desviado mucho del tema. Retomando el hilo, lo más importante que hay que mantener por ahora de la anécdota de Manes es que, cuando una palabra no devuelve el *cash-value* de significado que promete, dicha palabra es "vana" y, de igual manera, cuando una persona no cumple con la expectativa que promete es "vanidosa". De nuevo, el cristianismo nos sirve para volver *prácticas* las cuestiones alrededor del "vacío", pues a ningún griego se le podría haber ocurrido derivar un *ethos* de un principio (me)ontológico de la *physis*. Sin embargo, ¿no es esta la mayor crítica al "vacío" que podría haber? ¿Es realmente la "vanidad" el *equivalente ético-práctico* del

[2106] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* I.16, p. 97.
[2107] Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". En Ayer (ed.), *Logical Positivism*, p. 66.

"vacío"? ¡No! ¡Pues no es esta la *única posibilidad*! Efectivamente, la "vanidad" es una de las opciones *ético-prácticas* posibles de la aplicación del "vacío". Como lo certifica Heidegger: "hay en esta forma de la tentación una posibilidad de caída tal que en ella el sí-mismo, y con él el ser-ahí del individuo, se llena de vanidad, decae y se pierde en el vacío y en la nada"[2108]. Pero no es la *única opción* que cabe, pues ¿qué hizo Jesús, según San Pablo, en el pasaje en el que justamente "se vació a sí mismo" (*kenosis*) en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8? Efectivamente: *se volvió "humilde"* (ἐταπείνωσεν, *humiliavit*), en el sentido de que *se rebajó* –tal y como vimos ya en nuestro comentario *ad litteram* en IV.3.h.

Reformulando, entonces, la distinción "autenticidad/inautenticidad" (*Un-eigentlichkeit*) heideggeriana, y utilizándola para partir al "vacío" mismo, tenemos ahora que habría dos posibilidades *ético-prácticas* de la *kenosis*: la "humildad" como "virtud" *auténtica* del vacío; y la "vanidad" como su "vicio" *inauténtico*. La "vanidad" es un "vacío" *inauténtico* porque el "vanidoso", en realidad, *sabe* que es un "vacío" o una "nada" *igual que el "humilde"*, pero en su caso *esconde, engaña y hace ver* que es "algo", es decir, es una "plenitud" *falsa*. Debemos recordar que no hay nada de malo en ser un "vacío", pues el ser humano es el único ser que *carece de "esencia"*. En la vida cotidiana, creemos ser "algo" –un médico, un padre, etc.– pero, como el fundamento de cualquier "cosa" (con la que decidamos identificarnos) se halla en la "nada", la "humildad" *nos recuerda y devuelve* al "vacío" *originario* de nuestro ser. El "vanidoso", en cambio, *se aferra y reifica* en la "cosa" con la que ha decidido identificarse (la medicina, la paternidad, etc.), creyendo que es "algo" *en sí, inmutable*, "superior" al resto, cuando tarde o temprano será devuelto al *mismo* "no-saber" *que los demás*. Enseguida pasaremos a desarrollar aun más el "vacío" *auténtico* que nos interesa –la "humildad"– pero primero recordemos por ahora nuestra definición provisional de la "vanidad" como el "vicio" *inauténtico* del "vacío", así como una *falsa* "plenitud":

> [Superbia:] existencia, en sí genuina, delante del mundo propio, de tal modo que por obra de este 'movimiento' agazapado todo cae en el vacío, *inanescit* [se vacía], y pierde radicalmente toda vigencia en lo que hace al *summum bonum* (ante Dios). En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo, acecha la posibilidad de la caída abismática y del genuino perderse-uno-a-sí-mismo. (Abismática porque en ningún punto se ve frenada y la caída ya no puede ejecutarse ante nada más)[2109]

d) La humildad como la virtud del vacío auténtico

En realidad, la hipótesis de lectura, nueva y original, que estamos proponiendo sobre San Agustín es que el gran tema de las *Confesiones* no es ni la "culpa", ni la "llamada", ni la "angustia" –

[2108] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 94.
[2109] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 97.

ni los otros *existenciales* que Heidegger extraerá para su *Ser y tiempo*–, sino la "humildad". La "humildad" como *modelo ético-práctico* es el *telos* que gobierna y conduce toda la autobiografía. En lacaniano: San Agustín solo conseguirá "convertirse" definitivamente, y dejar de *pulular* por las distintas escuelas filosóficas –tales como el "panteísmo", el "maniqueísmo", el "neoplatonismo" o la "astrología"– cuando *acepte definitivamente su "falta"*: que en este caso particular quiere decir exactamente "no-saber". Es decir, lo que comparten, en realidad, todas las sectas filosóficas por las que pasará San Agustín es que todas se plantean como sistemas cerrados de un *saber "pleno"*; pero, para hacerse cristiano, uno justamente tiene que aceptar el *insondable abismo de que "no sabe"*, en realidad, y *nunca sabrá*, de hecho. Solo quien acepta *plenamente* el "vacío" puede realizar ese "salto al vacío" que representa la "fe". No por casualidad, entonces, las *Confesiones* de San Agustín empiezan con el siguiente versículo de la primera *Epístola de Pedro*: "Dios resiste (ἀντιτάσσεται, *resistit*) a los soberbios (ὑπερηφάνοις, *superbis*), mas da su gracia (χάριν, *gratiam*) a los humildes (ταπεινοῖς, *humilibus*)" (1 Pe 5:5)[2110]; el cual, junto con este otro versículo del *Evangelio según San Mateo*, será repetido hasta la saciedad: "bendígote, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque encubriste (ἔκρυψας, *absocondisti*) estas cosas a los sabios (σοφῶν, *sapientibus*) y prudentes (συνετῶν, *prudentibus*) y las descubriste (ἀπεκάλυψας *revelasti*) a los pequeñuelos (νηπίοις, *parvulis*) (…) pues soy manso (πραΰς, *mitis*) y humilde (ταπεινὸς, *humilis*) de corazón" (Mt 11:25, 29). Todas las *Confesiones* de San Agustín –estamos proponiendo nosotros– pueden ser leídas, en el fondo, como una constante interrogación sobre estos dos versículos de la Biblia. ¿Por qué Dios se encumbre a los sabios y soberbios, y en cambio se revela a los humildes y pequeñuelos? No tiene sentido: parece contra-intuitivo. Pero no por casualidad tampoco estos dos versículos volverán a aparecer en la "conversión" de San Agustín, cuando por fin este *acepte su "falta" definitivamente*. Una "falta" que no tiene tanto que ver con la *carne* –como se suele leer–, sino que más bien es la introducción de un "vacío" en el *saber*.

Detengámonos ahora en la última de las escuelas filosóficas por las que *pasará* San Agustín: el "(neo)platonismo". Es aquí donde la crítica resulta más afilada, y certifica mejor que ninguna otra que el gran tema de las *Confesiones* es la "humildad" –como estamos proponiendo nosotros. Interesantemente, señala Gilson sobre San Agustín, después de su *paso* por las distintas escuelas de pensamiento, que: "no obstante, su alma seguía *vacía*"[2111]. Pero ahora ya somos más sabios, y hemos que en este sentido se trata del "vacío" *inauténtico* de la "vanidad" que, *prometiendo mucho*, deja sin embargo con las *manos vacías*. En el caso particular del "(neo)platonismo" de Alejandría, San Agustín no entrará en contacto por medio de un maestro en particular –como fue el caso con los

[2110] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* I.1, p. 73.
[2111] Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 124.

"maniqueos" Fausto y Manes, que reseñamos más arriba– sino por unos "libros platónicos" (*libri Platonicorum*) que cayeron bajo sus manos como por casualidad. Hay que presuponer que fueron las traducciones acometidas por Victorino de las obras de Platón (y Plotino). Sin embargo, esto no hace que San Agustín no note la "arrogancia" que en sus páginas se encuentran, sino que al contrario, lo acrecienta:

> Primeramente, queriendo tú mostrarme cuánto 'resistes a los soberbios y das tu gracia a los humildes' y con cuánta misericordia tuya ha sido mostrada a los hombres la senda de la humildad (*via humiliatis*), por 'haberse hecho carne tu Verbo y haber habitado entre los hombres', me procuraste, por medio de un hombre hinchado con monstruosísima soberbia (*immanissimo tyfo turgidum*), ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín. Y en ellos leí –no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones– que en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios. Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él no se ha hecho nada. Lo que se ha hecho es vida en él; y la vida era luz de los hombres, y la luz luce en las tinieblas, mas las tinieblas no la comprendieron. Y que el alma del hombre, aunque da testimonio de la luz, no es la luz, sino el Verbo, Dios; ése es la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo. Y que en este mundo estaba, y que el mundo es hechura suya, y que el mundo no le reconoció. Mas que él vino a casa propia y los suyos no le recibieron, y que a cuantos le recibieron les dio potestad de hacerse hijos de Dios creyendo en su nombre, no lo leí allí. También leí allí que el Verbo, Dios, no nació de carne, ni de sangre, ni por voluntad de varón, ni por voluntad de carne, sino de Dios. Pero que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros, no lo leí allí. Igualmente hallé en aquellos libros, dicho de diversas y múltiples maneras, que 'el Hijo tiene la forma del Padre y que no fue rapiña juzgarse igual a Dios por tener la misma naturaleza que él. Pero que se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo, hecho semejante a los hombres y reconocido por tal por su modo de ser; y que se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz', por lo que Dios le exaltó de entre los muertos y le dio un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos y toda lengua confiese que el Señor Jesús está en la gloria de Dios Padre, no lo dicen aquellos libros. Allí se dice también que antes de todos los tiempos, y por encima de todos los tiempos, permanece inconmutablemente tu Hijo unigénito, coeterno contigo, y que de su plenitud reciben las almas para ser felices y que por la participación de la sabiduría permanente en sí son renovadas para ser sabias. Pero que murió, según el tiempo, por los impíos y que no perdonaste a tu Hijo único, sino que le entregaste por todos nosotros, no se halla allí. 'Porque tú escondiste estas cosas a los sabios y las revelaste a los pequeñuelos', a fin de que los trabajados y cargados viniesen a él y les aliviase, porque es manso y humilde de corazón, y dirige a los mansos en justicia y enseña a los pacíficos sus caminos, viendo nuestra humildad y nuestro trabajo y perdonándonos todos nuestros pecados. Mas aquellos que, elevándose sobre el coturno de una doctrina, digamos más sublime, no oyen al que les dice: 'Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón', y hallaréis descanso para vuestras almas, aunque conozcan a Dios no le glorifican como a Dios y le dan gracias, antes desvanéceme con sus pensamientos y oscuréceseles su necio corazón, y diciendo que son sabios se hacen necios[2112]

[2112] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.9, pp. 282-5. Y más adelante aun lo volverá a repetir una vez más: "nada de esto dicen aquellas Letras. Ni tienen aquellas páginas el aire de esta piedad, ni las lágrimas de la confesión, ni tu sacrificio, ni el espíritu atribulado, ni el corazón contrite y humillado (…) Nadie allí oye al que llama: Venid a mí los que trabajáis. Tienen a menos aprender de él, porque es manso y humilde de corazón. Porque tú escondiste estas cosas a los sabios y prudentes y las revelaste a los pequeñuelos". (ibid. p. 299).

Esta crítica al platonismo es apasionante. De manera análoga a un argumento que nosotros mismos ya hicimos en la Introducción §21, ahora San Agustín puede preguntarse: ¿*qué le falta* al platonismo? Entonces San Agustín se da cuenta de que, en realidad, a la teoría de Platón *no le falta de nada*, lo sabe "todo" y tiene razón en cada una de las cosas –"al principio fue el Verbo (*Logos*)", etc. Sin embargo, esta no es la cuestión, pues *entonces sí que le falta "algo"*, y es la propia "nada", *le falta la "falta" misma* –así como su corolario *ético-práctico*: la "humildad" del "no-saber". La "humildad", por tanto, como señala Heidegger, no es una mera "represión" (como les gustaría a Nietzsche y Freud), sino lo que da el *criterio y medida existenciales* de la vida cristiana, como señala Heidegger: "*Humilitas* no puede influir sólo de modo inhibitorio en el desarrollo alegre y seguro de la *Fiducia*. La *Humilitas*, la *Tribulatio*, se convierten incluso en expresión de la certeza personal de la salvación"[2113]. Y es justamente esto lo que enseñó Jesús. Por este "vacío" en el "saber" es precisamente por lo que hace falta "el Mediador entre Dios y los hombres"[2114]. Se anticipa así San Agustín a la relectura lectura que hará Hegel del cristianismo como una Mediación entre lo Condicionado y lo Incondicionado platónicos: "mas el verdadero Mediador (*mediator*), a quien por tu secreta misericordia revelaste a los humildes y lo enviaste para que con su ejemplo aprendiesen hasta la misma humildad (*humilitatem*); aquel Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús"[2115]. El extenso pasaje anteriormente citado de las *Confesiones* de San Agustín se encuentra atiborrado de nuestras citas favoritas de la Biblia hasta reventar –que son, justamente, las más "humildes". Entre comillas, encontramos: 1 Pe 5:5, Mt 11:25, 29 y, como no podría ser de otra manera, el pasaje de la *kenosis* de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8. Si justamente empezamos la sección sobre Platón en III.10 con una reflexión sobre la "arrogancia" *necesaria* para empezar a hacer filosofía, la introducción del "vaciamiento" cristiano representa un *correctivo* frente a la fantasía filosófica de un *saber "pleno" (¿Absoluto?)*. Pues, como señala San Agustín, aquellos que "se elevan sobre el coturno de una doctrina (aunque sea más sublime) *no escuchan* (…) *y diciendo que son sabios se hacen necios*". Este es el "vacío" *inauténtico* de la "vanidad", que no devuelve el *cash-value* que promete. Hace dos apartados ya señalamos que *no podía tratarse de una casualidad* que San Agustín se "convirtiera", justamente, leyendo a San Pablo, el Apóstol más *pequeño* (es decir, el más *bajo* y más *humilde*) de todos[2116]:

[2113] Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, pp. 184-5, 163-5.
[2114] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.18, p. 293.
[2115] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* X.43, p. 451.
[2116] "Lejos de mí pensar que sean en tu casa más aceptas las personas de los ricos que las de los pobres y las de los nobles más que las de los plebeyos, cuando más bien elegiste las cosas débiles para confundir las fuertes, y las innobles y despreciadas de este mundo y las que no tienen ser como si lo tuvieran, para destruir las que son. No obstante esto, el mínimo de tus apóstoles, por cuya boca pronunciaste estas palabras; habiendo abatido con su predicación la soberbia

> Así, pues, cogí avidísimamente las venerables Escrituras de tu Espíritu, y con preferencia a todos, al apóstol Pablo. Y perecieron todas aquellas cuestiones en las cuales rae pareció algún tiempo que *se contradecía a sí mismo* y que el texto de sus discursos no concordaba con los testimonios de la Ley y de los Profetas, y apareció uno a mis ojos el rostro de los castos oráculos y *aprendí a alegrarme con temblor*. Y comprendí y hallé que todo cuanto de verdadero había yo leído allí, se decía aquí realzado con tu gracia[2117].

Y el traductor de la edición de la BAC, Custodio Vega certifica en una nota a pie de página sobre la lectura de Rom 1:21-22: "hay en todo este párrafo una alusión evidente a la soberbia que caracterizaba a estos filósofos, de la cual habla repetidas veces en sus escritos. Véanse, entre otros lugares: *De civ. Dei* X 3, 23, 28, 29; *Epist*. 118, 17, 22. Ya antes ha dicho que el platónico que le prestó estos libros estaba '¡infladísimo de soberbia', y más adelante dice que de los libros de los platónicos salió más instruido, pero también 'más soberbio'"[2118]. Es decir, antes San Agustín *no entendía* porque *solo buscaba contradicciones en el texto*, borracho de la fantasía filosófica de la búsqueda de un *"saber" pleno*. Sin embargo más tarde, cuando el niño entra en el patio gritando "¡toma y lee! ¡toma y lee", llorando debajo de una higuera, atormentando por sus tribulaciones, *entenderá la experiencia*. Ahora San Agustín "ha aprendido a alegrarse con temor y temblor". Lacan llamó "cruzar el Rubicón" a cuando se tiene la *experiencia de la "falta"* en el psicoanálisis, y resulta absolutamente incomprensible que (de todas las cosas que leyó) no hiciera nunca un análisis pormenorizado de las *Confesiones* de San Agustín. *Pues está todo aquí*. Si no lo hizo, hay que presuponer que quizás fue porque no se ha visto tan claramente como ahora que el gran tema de las *Confesiones* de San Agustín no es una enfermedad de la *carne* sino del *saber* –así como su *cura*, que se halla en la "humildad". Y no es porque no haya algún intento, suelto y desperdigado. El mejor ensayo probablemente sea el de McIrney, *The Greatness of Humility: St Augustine on Moral Excellence*, que utiliza como ejemplo la parábola del fariseo y el recaudador de impuestos, donde el primero representa una falsa "riqueza" mientras que sobre el segundo se dice, literalmente, "miraba su vaciedad, pero reconocía la plenitud del Señor (...) [El primero] se jactó; estaba hinchado, no lleno. Se consideró lleno sin tener nada. El otro se reconoció pobre, aunque ya tenía algo"[2119]. No por casualidad entonces, McIrney reinterpreta este sermón según nuestros términos de lo "lleno" y lo "vacío".

> We see this principle manifest in Augustine's interpretation of the parable concerning the Pharisee and the tax collector (Luke 18:10-14). Faith, Augustine says, 'belongs not to the proud, but to the

del procónsul Pablo y sujetándole al suave yugo del gran Rey, quiso en señal de tan insigne victoria cambiar su nombre primitivo de Saulo en Paulo" (San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VIII.4, p. 319).
[2117] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.20, p. 298.
[2118] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII, p. 304, N.T. 44.
[2119] San Agustín, *Obras (Vol. VII): Sermones,* XXXVI, pp. 525-6.

> humble'. Augustine's notion of pride as a love of excelling is personified in the character of the Pharisee. Indeed, there are few who illustrate pride better. Augustine observes how the Pharisee goes up to pray to God and does nothing but praise himself. The Pharisee in his self-love requests nothing from God, placing faith in himself, the ultimate object of his love. The tax collector, on the other hand, is the personification of humility. He stands a long way off, beating his breast, without even the strength to raise his eyes. His downcast vision contemplates his own emptiness. It is in the acknowledgement of his emptiness that is the capaciousness of his humility that the tax collector finds God's grace. In admitting he is empty, the tax collector has something. And it is on this foundation, the foundation of humility, that he can make his request to God. Humility, then, is the initial moment of grace where the love of pride is overturned, making room for God's love. It is in the presence of this grace that the gift of faith begins to grow, which is the reason Augustine asserts that faith belongs to the humble[2120]

No está mal. Sin embargo, ¿qué es lo que le falta a este análisis de McIrney, como a todos los demás (sorprendentemente pocos) análisis de la "humildad" en San Agustín? En efecto, que (como mucho) se sirve del "vacío" como una *metáfora* de la "humildad". Un defecto muy corriente que, por ejemplo, también encontrábamos en la *Biografía del vacío* de Ribas. Pero, como diría Deleuze, *¡no se trata de una metáfora!* Es la intención de esta tesis llevar la "humildad" a su plano *(me)onotlógico* más *fundamental*, donde se pueda ver claramente que no es otra cosa que *la interiorización de un "vacío"*. La "humildad" es el correlato *ético* de aquello que el "vacío" es su parte *(me)ontológica* –y viceversa. Sino, no se explicaría por qué esta supuesta "metáfora" vuelve una vez tras otra en la historia de la "mística medieval cristiana". Para poner tan solo tres ejemplos, véase un sermón de Tauler, donde se dice expresamente que la "humildad" es una *experiencia* de la "nada" de Dios: "children, to be truly in this stage is the deepest ground of genuine humility and annihilation. This, in truth, cannot be grasped by the senses. For here he receives the most profound insight possible into his nothingness. Here he sinks as deep as it is possible into the ground of humility; the deeper, the higher, because here high and deep are one and the same"[2121]. De forma un tanto más velada, pero igualmente clara, se expresa Arndt sobre la *experiencia* de la "nada" *(dentro de uno mismo)* al *rebajarse*: "here is the true perfection of the Christian life. For perfection is not as some think a high, great, spiritual, heavenly joy and meditation, but it is the denial of your own will, love, honor, a knowledge of your own nothingness, a lasting completion of God's will, a burning love for neighbor, a sincere compassion, and in sum a love that desires, thinks, and seeks for God alone as far as possible in the weakness of this life"[2122]. Y aun en *La luz que fluye de la divinidad*, Matilde de Magdeburgo: "in her understanding of the path of Christ that the soul must follow, Mechthild speaks of the necessity of spiritual poverty and humility; the human will must empty itself in order

[2120] McInerney, *The Greatness of Humility: St Augustine on Moral Excellence*, p. 50.
[2121] John Tauler, "Sermon 39", 2. En: McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, V.5, p. 183.
[2122] Johann Arndt, "True Christianity", 3. En: McGinn (ed.), *The Essential Writings of Christian Mysticism*, VIII.5, p. 279.

to accept the will of God. Such elements are in evidence from the beginning of her work, when she writes that the soul must become nothing in order to achieve union with the divine. A similar idea is expressed in God's injunction to the soul that she should 'love the nothing' and 'flee the something'[2123]. En este sentido, y para volver a San Agustín, es increíble hasta rozar la incomprensión que no se haya visto claramente hasta ahora que el *principal tema (ético)* de las *Confesiones*, en particular, y de toda la "mística medieval cristiana", en general, es la "humildad" – entendida a su vez *(me)ontológicamente* como la "virtud" del "vacío" *auténtico*. Y es que San Agustín no podría dejar más claro cuál es su problema: "yo antes no era humilde". Y por esta razón, de forma análoga a nuestro proyecto en esta tesis, quiso *destruir una catedral, para construir en su lugar una "casa humilde de nuestro barro"*:

> Pero yo, que no era humilde, no tenía a Jesús humilde por mi Dios, ni sabía de qué cosa pudiera ser maestra su flaqueza. Porque tu Verbo verdad eterna, trascendiendo las partes superiores de tu creación, levanta hacia sí a las que le están ya sometidas, al mismo tiempo que en las partes inferiores se edificó para sí una casa humilde de nuestro barro, por cuyo medio abatiera en sí mismo a los que había de someterse y los atrajese a sí, sanándoles el tumor y fomentándoles el amor, no sea que, fiados en sí, se fuesen más lejos, sino, por el contrario, se hagan débiles viendo ante sus pies débil a la divinidad por haber participado de nuestra túnica pelícea, y, cansados, se arrojen en ella, para que, al levantarse, ésta los eleve[2124]

Lo que estamos intentando decir sucede simultáneamente en tres planos: en la *(me)ontológía* se experimenta como un "vaciamiento" (*kenosis*), esto es, la *interiorización* de un "vacío"; en la *ética*, se practica como la "virtud" *auténtica* de la "humildad"; y, por último, en la *epistemología*, se entiende como un "no-saber". (¡Será una de las grandes contribuciones de esta tesis que la cuestión del "no-saber" no es *primera* (como en Hegel o Lacan), *sino segunda y derivada* de un "vacío" *(me)ontológico* mucho más *fundamental!* Pero esto no se nos revelará en todo su esplendor hasta la conclusión de esta tesis, "La humildad (relativa)", cuando este *leve giro, tan mínimo como radical*, nos permitirá encontrar una *cura* para la "histeria" occidental). Por esta razón, por ejemplo, en el *Peryphiseon*, Eriúgena dedica largas páginas a defender la tesis de que la "sabiduría es la ignorancia", justamente a partir de las *Epístolas* de San Pablo[2125]. No puede tratarse de una casualidad, como ya insinuamos entonces en IV.2.c, que la teoría política más "moderna", actual, reciente, analítica y anglosajona haya terminado con la idea del "velo de la ignorancia" de Rawls. *La filosofía (política), que empezó con la "voluntad de saber", en cambio acaba con la ignorancia.* Sin embargo, la palabra "ignorancia" es mal término, en realidad, pues como veremos en IV.6.a, a propósito de las "dos vías" de Pseudo-

[2123] Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, p. 78.
[2124] San Agustín, *Obras (Vol. II): Las confesiones,* VII.18, p. 294.
[2125] Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, II, pp. 274-80.

Dionisio Areopagita, hace bien Caballero, en su traducción de la *Teología mística* para la editorial Losada, en tras-ladar *agnosía* por "in-conocimiento", pues es cierto que "no es mera *agnoía*, ignorancia, pues esta tiene valor peyorativo; es la situación del profano o del pecador. La *agnosía*, en cambio, es positiva, es un in-conocimiento, un des-conocer, voluntaria y amorosamente todo lo humanamente conocido. A la vez es la incognoscibilidad como rasgo propio de Dios"[2126]. Por tanto, cada vez vamos añadiendo más peldaños, para ponerlo de la forma más clara y simple posible: "vaciamiento" (*kenosis*) = *interiorización* del "vacío" = "humildad" (*humilitas*) = "in-conocimiento" (*agnosía*). A la vez, vamos descartando interpretaciones corrientes e igualmente posibles, pero equivocadas al fin y al cabo: la "humildad" NO ES ni "nihilismo", ni "auto-sacrificio", ni una *falsa* "vanidad", ni la mera "ignorancia". De todo esto se va extrayendo un sentido *positivo* del "vacío" *auténtico* de la "humildad", que luego veremos a Meister Eckhart desarrollar aun más:

> Por consiguiente, se exige sobre todo humildad. Ante todo, una 'humildad de naturaleza', que consiste en la prudencia en el hacer y en el dejar; después, también una 'humildad del espíritu', que consiste en que el hombre 'se adjudique o atribuya tan poco de todo el bien que Dios le hace continuamente, como hacía cuando aun no existía'. Así, el hombre debe ser tan desinteresado y desprendido cuanto (necesariamente) lo ha sido en su estado previo al nacimiento, cuando era en Dios una idea su creación. Es decir, con otras palabras, que la forma más exacta de medir en el hombre la presencia de la plenitud divina del ser es hacerlo en su vaciedad. Se nos impone, pues, la imagen del vacío físico. 'Estar desnudo, ser pobre, no tener nada, hallarse vacío, [todo esto] transforma la naturaleza: [el] vacío hace que el agua suba por la montaña y [opera] otros muchos milagros'. O bien: 'si el hombre fuera capaz y estuviera en condiciones de vaciar una copa por completo y de mantenerla vacía de todo cuanto pueda llenarla, incluso el aire, la copa, sin duda alguna, renegaría de su entera naturaleza, olvidándola y el vacío la llevaría hacia arriba al cielo. Del mismo modo, el estado de desnudez, pobreza y vacío con respecto a todas las criaturas, eleva el alma hacia Dios'"[2127]

"Se nos impone, por tanto, la imagen del vacío físico", en general, y la de la "copa", en particular, que tantas veces hemos encontrado en esta sección sobre San Agustín, pero que para nosotros se remonta al capítulo II de esta tesis, sobre "El vaso y la casa". Las palabras son como "vasos", el universo es como un "vaso" (para contener a Dios)… Y se suele decir que el cristianismo ve al *cuerpo* como la "cárcel del alma", pero ¡no! Mucho más atinada es la metáfora del "vaso", que por esta razón San Agustín y Meister Eckhart pueden *vaciarlo* mediante la "humildad". La "humildad" es, por tanto, el *receptáculo* que remite al "vaso de tierra" del que habla San Pablo en la segunda *Epístola a los Corintios*: "pero tenemos este tesoro en vasos de barro, para que la excelencia del poder sea de Dios, y no de nosotros" (2 Cor 4:7). ¿Cuál es este misterioso "tesoro"

[2126] Areopagita, *La teología mística*, p. 362, N.T. 37.
[2127] Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*, p. 40.

guardado dentro de un "vaso de tierra"? Sin duda, ¡el "vacío"! Pues solo él puede permitir que lo goce el Otro (Dios), y no nosotros. Y por esta razón añade Badiou que hay que "llevarlo *humildemente*" (hay que presuponer, para que no se "llene"): "le trésor n'est rien d'autre que l'événement lui-même, c'est-à-dire un avoir-eu-lieu totalement précaire. Il faut le porter humblement, dans une précarité qui lui soit homogène. Le troisième discours doit s'accomplir dans la faiblesse, car là est sa force. Il ne sera ni logos, ni signe, ni ravissement par l'indicible. Il aura la rudesse pauvre de l'action publique, de la déclaration nue, sans prestige autre que son contenu réel. Il n'y aura que ce que chacun peut voir et entendre. C'est ça, le vase de terre"[2128].

Ahora ya tenemos una *(me)ontología* (el "vaciamiento"), una *ética* (la "humildad") y una *epistemología* (el "no-saber"). Pero, *¿y la política?* Quizás en esta sección hemos ido tanto detrás en la búsqueda de una "ética", que hemos perdido de vista nuestra disciplina predilecta, y corremos el mayor riesgo de todos: *colapsar la "política" dentro de la "ética"*. Ya que nos hemos ido volviendo un poco más "poéticos" en este apartado, al ir *interiorizando* el "vacío" del "no-saber" mediante la "humildad", e ir dejando atrás la *rigidez* propia de la fantasía *filosófica* del "saber" *pleno*, quizás ahora nos puede volver a ayudar el "poeta de los poetas", a salir de este aparente callejón sin salida. Dejémonos guiar, entonces, por las palabras de un poema de Hölderlin, justamente titulado "La voz del pueblo", que nos ayudará a hacer el paso del "individuo" al "colectivo":

> Que eras voz divina creí entonces,
> En mi sagrada juventud, sí, y lo sigo creyendo.
> Indiferentes a nuestra sabiduría
> Susurran también las corrientes y, sin embargo,
>
> ¿quién no las ama? Siempre conmueven
> Mi corazón cuando a lo lejos las oigo pasar
> Llenas de presentimientos, no por mi rumbo,
> Sino apresurándose sin duda hacia al mar[2129]

Creemos, como Hölderlin, que la *vox populi* es "divina" *precisamente (y no a pesar de)* "ser indiferente a la sabiduría" –esto es, porque es "humilde"– *y se ama* "sin porqué", como la "rosa" de Angelus Silesius. Quizás, entonces, la mejor forma de terminar esta sección sobre las *Confesiones* de San Agustín es *haciendo una "confesión" propia*. Cuando sucedió el "movimiento de los Indignados" el 15M de 2011, yo tenía 17 años. Por aquel entonces, yo ya hacía unos cuatro años que había descubierto la filosofía y había tomado la decisión de leer toda la historia del pensamiento occidental, de forma cronológica y sistemática. En el tránsito de Platón a Marx, me había dado

[2128] Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, p. 56.
[2129] Hölderlin, "Voz del pueblo (2ª versión)", *Odas*, p. 193.

cuenta de que yo era "marxista", más concretamente "leninista", de la vertiente "trotskista", y unos cuántos "ismos" más… Sin embargo, cuando me escapé de la escuela para ir a Plaça Catalunya, no entendí nada. Allí "la gente" había hecho una serie de pancartas, y gritaba una serie de cánticos, que no cuadraban con el "saber" marxista que yo tenía, y que me parecían *tremendamente "vacíos" e ingenuos*: "Democracia Real YA", "Lo llaman democracia y no lo es" y "No somos mercancía en manos de políticos y banqueros". ¿Dónde quedaban la "lucha de clases", la "revolución" y la "dictadura del proletariado"? Cuando el Presidente de la Generalitat por aquel entonces, Artur Mas, envió la policía a desalojar la plaza por razones de "higiene", ¡la gente incluso se puso a jugar al "juego de las cebollas"! Este pacifismo infantil no solo me pareció *ingenuo, sino ridículo*. Muchos compañeros entonces tomaron la decisión de rechazar el *"vacío" de la plaza* para volver a la "plenitud" del "saber" marxista que ya conocían de antemano. Y es una posición legítima, la cual respeto.

Sin embargo, otra opción era igualmente posible, y fue el camino que yo elegí: *vaciarse* de todo ese "saber" marxista, justamente, para darle su *cumplimiento*. Para no acabar en la "aniquilación" y la "erradicación", *alguien siempre tiene que vaciarse*, en un *juego de suma cero*: o bien puede vaciarse *Uno*, para dejar espacio al *Otro*; o bien debe vaciarse el *Otro*, para dejar espacio a lo *Mismo*. Una gran parte de la izquierda siguió este último camino, situando el "vacío" del lado del Otro, en las cabezas de "la gente", creyendo que esta era "tonta" y un *receptáculo* "vacío" esperando a ser *llenado* con su "ciencia". Sin embargo yo, junto con otros compañeros, elegimos *the road not taken* de Frost: si "todo lo real es racional", como dijera Hegel, *debía de haber alguna razón* por la que determinadas palabras enganchaban más que otras, y unas formulaciones funcionaban, y otras no. (¡Más tarde me daría cuenta de que funcionaban y enganchaban, justamente, por estar más "vacías"!) Si *El Capital* de Marx tiene el mismo estatuto dentro de la izquierda que la Torah tuvo dentro del judaísmo, tuvimos que "vaciar" (*evacuari*) la Ley, volverla "inoperante" (*katargéo*), justamente para darle su *cumplimiento*. Este gesto "humilde" (*humilitas*) creo que está en la génesis de la estrategia del "populismo de izquierda" del primer Podemos[2130], pero habla de una lógica del "vaciamiento" (*kenosis*) cuyas primeras andaduras ya se pueden encontrar en San Pablo y San Agustín. Si una gran parte de la izquierda aun no ve esto, *no tiene culpa*, pues habla allí el principio metafísico, tan inconmovible como inconfesado, del *horror vacui*. El supuesto "sentido común" no es más que *metafísica solidificada*, por el paso de los siglos. Si entonces Miguel Urbán escribió un artículo donde aseveraba que la "política aborrece al vacío", allí hablaba la "angustia" milenaria de Aristóteles, quien creía que el camino del "vacío" no conducía a *ninguna parte*. Con esta tesis, no solo esperamos demostrar la existencia del "vacío", sino también que es *más potente y efectivo (políticamente)* que

[2130] Un argumento parecido sobre la aplicación de la "humildad" y la "soberbia" agustinianas a la política se puede encontrar en: Keys, *Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God.* Aunque en este caso, como su propio título indica, se basa en el libro *La ciudad de dios*, y no en las *Confesiones*.

cualquier programa *lleno* de "saber". Pues "lo más profundo es el aire", y lo ligero es más poderoso que lo pesado, y lo flexible, más que lo rígido. *Este, y no cualquier otro, es el "sentido" último de esta tesis*.

5) Cuarto *ex cursus* sobre teología política (negativa)

"[Una vez pronuncié una conferencia sobre teología política en Harvard] criticando a Carl Schmitt, en el sentido de que la fase *mística*, o sea, la fase *democrática*, la había Schmitt pasado por alto y en su *Teología política I* no era más que una catarata puramente jerárquica"

Jacob Taubes, "La historia con Carl Schmitt[2131].

"Aquí tocamos un punto difícilmente salvable: el aspecto a un tiempo histórico y transhistórico de la religión cristiana. El final de la vida del Dios encarnado tiene lugar en la muerte en la cruz y la resurrección, pero no es menos cierto, desde nuestra perspectiva, que el inicio del tiempo que vale para la experiencia humana de tal acontecimiento está marcada por la imagen fundadora de la 'tumba vacía'"

Amador Vega, "La tumba vacía", *Tentativas sobre el vacío*[2132].

La sección IV.3. sobre San Pablo estaba plagada de *política* hasta reventar: la encontramos en el "nihilismo" de Taubes, que se cargó el Imperio Romano *desde dentro* como las termitas; en el descubrimiento del "universalismo" (vacío) de Badiou; en el *evacuari* de la Ley de San Jerónimo –como alternativa tanto al *Aufhebung* de Hegel y Marx, como a la mera "aniquilación" de Schmitt–; en los procesos de "secularización" y "debilitamiento" (de la violencia de la metafísica) de Vattimo; y, por último, en la "teología *feminista*" de Keller y Frascati-Lochhead. Sin embargo, no ha sido hasta el descubrimiento de la "humildad" (*humilitas*) hacia el final de la anterior sección sobre las *Confesiones* de San Agustín que la *kenosis* no ha acabado de dar el paso definitivo a la *política*. Sin duda, aunque el "vaciamiento" nos ha dado un *modelo ético-práctico*, no es algo que tan solo suceda *individualmente*, en la *privacidad* de una casa y a luz de una vela. Para empezar, porque Jesús Mesías "se vació" *públicamente*, en un acto eminentemente *político* en contra de la Ley, tanto judía como romana. Pero, para continuar, porque no vemos la razón por la que, si la *kenosis* puede ser practicada por un *sujeto* "individual" (*éticamente*), no podría serlo también por un sujeto "colectivo" (*políticamente*). Quizás valga la pena, entonces, dedicar el cuarto de nuestros "*ex cursus* sobre ontología política" a este fenómeno, el cual, sin embargo, por la temática y la época que ahora nos ocupan, en este caso va a ser más bien sobre "*teología* política (negativa)".

Esta sección es importante, por cuanto, si el "vacío" efectivamente es el "destino" de Occidente, creemos que podemos reformular también la historia del cristianismo como un progresivo "vaciamiento" cada vez más hondo, un *rebajamiento* cada vez más *bajo*, un *despojo* de cada

[2131] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 116.
[2132] Vega, "La tumba vacía", *Tentativas sobre el vacío*, II, p. 92.

vez más *ropajes*. Seguimos manteniéndonos fieles, así pues, a la premisa expuesta en la Introducción de este capítulo, cuando reconocíamos que la "Edad Media" no debe ser vista como un *sándwich* entre la Antigüedad y la Modernidad, sino como una época donde *el "Espíritu" trabaja*. En particular –añadimos nosotros– *trabaja*, cual "viejo topo", *horadando un agujero cada vez más hondo*, y continuando y ampliando la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío" –esta vez encarnada por la "mística medieval cristiana". Esta idea no es del todo nueva, pues ya Ripalda señala, en su introducción a *El joven Hegel*: "la importancia fundamental que cobra la 'negatividad' a partir de los primeros escritos de Jena: solo porque el pueblo judío pasó por el absoluto desgarramiento y la nada, pudo surgir en él la consciencia de la libertad"[2133]. Sin embargo, como ya sabemos de sobra, la "negatividad" en Hegel es solo *aparente*, o no lo suficientemente *radical*, pues enseguida corre a dar como hijo una nueva *positividad*. Si bien Hegel es el primer gran filósofo en darle importancia a que, de hecho, el cristianismo es la única religión del mundo en que Dios se encarna y *muere*, no es menos cierto que luego *rápidamente corre a resucitarlo como Espíritu (santo)*: "esta muerte es su resurrección como espíritu. (…) A partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser de éste individuo singular, la muerte se transfigura en universalidad del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día"[2134]. Una "muerte sin resurrección" bien podría ser una buena definición de la visión *atea* del cristianismo que entretendremos en esta sección, *radicalizando*, como siempre, los momentos de "pérdida absoluta" y "muerte sin reserva" en Hegel –conceptos que extrajimos de Bataille para desarrollar nuestra propia metodología del "materialismo del vacío". Por esto, a partir de III.14.d hemos hablado de que es preciso *invertir* la "historia del Espíritu" contada por Hegel, reformulándola ahora como una "dialéctica" *entre lo "lleno" y lo "vacío"*. Quizás entonces, la filosofía de la historia que más se parezca a la nuestra sea la de ese *marxista schellingiano* que fue Bloch: "pero ¿qué es, para Bloch, lo que empuja el avance de la historia hacia este horizonte? Según él, el impulso que mueve la historia hacia este nuevo estadio es la *carencia*. La *carencia* genera dolor y este, a su vez, nos mueve a perseguir su eliminación y a buscar unas mejores condiciones"[2135].

Si la historia del cristianismo mismo puede ser reformulada como un progresivo "vaciamiento" (*kenosis*), y como una serie de *rebajamientos* cada vez más *bajos*, de *despojos* de cada vez más *ropajes*, esta constaría de varios "momentos": primero, cuando Jesús "vació" (*en vida*) el templo de mercaderes y mercancías; segundo, el momento de "angustia" de Jesús justo antes de morir (y que ya prefigura el *ateísmo* posterior), cuando exclamó "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*) (Mt 27:47); tercero, cuando María Magdalena y la Virgen

[2133] Ripalda, "Introducción". En: *El joven Hegel*, p. xxviii.
[2134] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, p. 873.
[2135] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 51.

María se encontraron la "tumba vacía"; cuarto, el "trono vacío" de la monarquía (*etimasia*); y quinto y último, cuando el "vaciamiento" sea dirigido hacia uno mismo en la *altissima paupertas* de las órdenes francisanas. Así, más allá de los *dos grandes temas* para la "mística medieval cristiana" –el "abandono" de Dios y la "pobreza"– encontramos, sobre todo, *tres grandes lugares*: el "templo", la "tumba" y el "trono". *Todos igualmente "vacíos"*. Estos serán los tres "lugares del poder" por los que pasará la "teología política (negativa)" que intentaremos desarrollar en esta sección –después del derrumbe de la "eticidad" (*Sittlichkeit*) griega y el "vacío de la democracia" (*ágora*), como ya vimos en III.14. No podría ser más obvio y evidente, puesto a la luz del día para que todo el mundo lo vea: que el cristianismo es la historia de un progresivo "vaciamiento" (*kenosis*), cada vez más *pequeño* –pasando, incluso, de un largo y ancho "templo" a una minúscula "corona", *ambos vacíos*.

Si esto no se ha visto hasta ahora con total claridad es porque este proceso de "vaciamiento" entrará en directa contradicción con el prejuicio de la "corriente dominante" de la *metafísica plenista* que, arrastrada desde los griegos, asevera que *natura abhorret vacuum*. El *horror vacui*, por tanto, no dejó procesar el *trauma* de encontrar la "tumba vacía", y se desarrolló entonces una *neurosis* en Occidente fruto de lo que nosotros denominamos en IV.3.j, de la mano de Whitehead, el problema de la *misplaced-concreteness*. Como la divinidad se había entendido como un "lleno" *encarnado* (en vez de como un "vacío"), cuando este "cuerpo" desapareció, desesperadamente se buscaron sustitutos para detener la *angustia* (en el Santo Grial, las Cruzadas, etc.). En vano. ¿Dónde está el espíritu? *It was nowhere to be found*. Entonces veremos, a lo largo de la Edad Media, como se desarrollará una *lucha encarnizada, a vida o muerte, entre lo "lleno" y lo "vacío"*. Por una parte, la no-aceptación del "templo vacío" y la *altissima paupertas* generará la *plenificación* en la "opulencia" de la Iglesia. Por otro lado, el *trauma* del *horror vacui* ante el *abandono* de la "tumba vacía" generará un desplazamiento en la *misplaced-concreteness* del Santo Grial y las Cruzadas. Por último, la dificultad en aceptar el "trono vacío" creará, como su corolario opuesto, y a la vez necesario, la "monarquía" como *régimen* político predilecto de la Edad Media. Sin embargo, antes de adentrarnos en estos tres "lugares"–el templo, la tumba y el trono– quizás valga la pena tener una primera experiencia de la "muerte de Dios" que los dejará *vacíos*.

a) "¿Dios mío, por qué me has abandonado?": el cristianismo como la primera experiencia de la muerte de Dios

Los cristianos, incluso hoy en día, se han tenido que enfrentar a una multitud de problemas desde hace dos milenios. *In concreto*, dos: ¿por qué el "Mesías", que "nació de la estirpe de David según la carne" (Rom 1:3), y estaba encargado de restablecer el Reino de Israel y la justicia en este

mundo, se presentó con *ropajes* tan *pobres*, siendo hijo de un carpintero y castigado con la más humillante de todas las muertes reservadas por los romanos: la "crucifixión"? Y, ¿por qué el Padre envió a su Hijo *justamente para que se dejara matar*? La respuesta más fácil y típica de cualquier cristiano hoy en día es que Dios envió a Jesucristo para "morir por nuestros pecados". No obstante, nosotros hemos ensayado dos respuestas más sofisticadas a ambas preguntas. A la primera, hemos respondido con la *kenosis*. Y a la segunda, con esa particular trampa que Dios le para al diablo, en la que el Mal se abole a sí mismo, según el argumento desarrollado por *La violencia y lo sagrado* de Girard. En cualquier caso, aunque Jesús fuera tan solo *mitad-humano* (y seguramente lo era *por completo*), lo que es seguro es que el profundo desgarro que debió sufrir el protagonista de nuestra historia le debió hacer dudar, en determinados momentos. Y no hay ningún problema con que incluso el propio Mesías dude, pues incluso las partes más oscurantistas del cristianismo integran la "duda" como parte de la "fe". La "duda" no va en detrimento de la "fe"; al contrario: *la refuerza*. Esto se ve claramente en *La última tentación de Cristo*, de Martin Scorsese –quizás la película donde se muestra un Jesús más humano, de todas las que ha habido. Por el contrario, Jesús no fue nunca tentado por un diablo de carne y hueso, con la piel clara como un vampiro y los ojos serpentinos, como en la estúpida *Pasión de Cristo* de Mel Gibson; antes bien; esta no es más que una representación gráfica, bastante simplista, de su "duda" *interna*. Jesús fue *desgarrado* por la "duda" la noche antes de ser entregado a los romanos por Judas… Pero quizás el mayor epítome de esta "duda" *existencial* se puede encontrar cuando exclama desesperado, justo antes de morir en la Cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*) (Mt 27:47). Debe ser cierto que el Jesús histórico dijo esto pues también sale en el *Evangelio de Marcos* (Mc 15:34). En el mejor (aunque menos conocido) libro de Zizek sobre el cristianismo, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, el pensador esloveno ensaya, de la mano de su querido Chesterton, una reinterpretación de ese *grito desesperado* de Jesús en la Cruz, como una primera forma aun más radical de *ateísmo*: "in the standard form of atheism, God dies for men who stop believing in Him; in Christianity, God dies for Himself. In his "Father, why hast thou forsaken me?," Christ himself commits what is, for a Christian, the ultimate sin: he wavers in his Faith"[2136]. Mas ya hemos dicho que en el cristianismo la "duda" no va en detrimento de la "fe"; *sino que la refuerza*. Zizek desarrolla aun más su resignificación:

> This means that we should risk a much more radical reading of Christ's 'Father, why hast thou forsaken me?' than the usual one: since we are dealing here not with the gap between man and God, but with the split in God Himself, the solution cannot be for God to (re)appear in all His majesty, revealing to Christ the deeper meaning of his suffering (that he was the Innocent sacrificed

[2136] Zizek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, p. 15.

> to redeem humanity). Christ's 'Father, why hast thou forsaken me?' is not a complaint to the omnipotent capricious God-Father whose ways are indecipherable to us, mortal humans, but a complaint that hints at an *impotent* God: it is rather like a child who, having believed in his father's powerfulness, discovers with horror that his father cannot help him. (To evoke an example from recent history: at the moment of Christ's Crucifixion, God-the-Father is in a position somewhat similar to that of the Bosnian father, made to witness the gang-rape of his own daughter, and to endure the ultimate trauma of her compassionate reproachful gaze: 'Father, why did you forsake me?' In short, with this 'Father, why hast thou forsaken me?', it is God-the-Father who, in effect, dies, revealing His utter impotence, and thereupon rises from the dead in the guise of the Holy Spirit)[2137].

En efecto, el *grito desesperado* "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" parece, *al menos, a primera vista*, una primera *experiencia* de la *impotencia* de Dios, de la "división" (*Spaltung*) de Dios mismo –o, para ponerlo en nuestros términos–, del "vacío" o la "nada" de Dios, de ese "Dios no-ser" de Basílides –o, mejor aun–, de que *Dios está lleno de agujeros*. Tal y como lo pone Zizek en su propio documental, *The Pervert's Guide to Ideology*, lo que muere en la Cruz es el Dios del "más allá", *transcendente*, y reaparecerá más tarde como "naturaleza", en Spinoza, o como "espíritu" (santo), en Hegel –en tanto que "comunidad de creyentes", que somos nosotros–, ambos *inmanentes*. Si esto fuera así, la exclamación angustiada "*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*" prefiguraría ya el "*ateísmo* moderno" y, la "teología de la muerte de Dios" sería *una posibilidad contenida dentro del cristianismo mismo* –tal y como prometimos en IV.1.b. Sin embargo, cabe preguntar: ¿es esta la única opción? Como ya hemos visto varias veces, las reflexiones de Zizek suelen ser *imaginativamente* brillantes y geniales –*se non è vero, è ben trovato*–, pero *rigurosamente* falsas. Vuelve a ser un caso en que *la intuición (de zorro) es correcta, pero la justificación (de erizo) es equivocada*, como vimos en III.14.i. Pues Zizek *no parece saber* que el lema "*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*" se trata, en realidad, de un versículo de *Salmos* 22(21), atribuido al rey David, el cual empieza, efectivamente, con este *lamento angustiado*:

> ¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado? (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní?*)
> ¿Por qué estás tan lejos de salvarme
> y de las palabras de mi clamor?
> Dios mío, clamo de día y no respondes;
> clamo de noche y no hay sosiego para mí (Sal 22:2-3).

Sin embargo, este *clamor angustiado* no es el final de la historia, sino que el Salmo termina, en un *crescendo* espectcaular, con un *mensaje de esperanza*:

> Comerán los pobres y serán saciados;
> alabarán al Señor quienes lo buscan;

[2137] Zizek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, p. 126.

¡que su corazón viva para siempre!
Se acordarán del Señor y volverán a él
de todos los confines de la tierra;
ante él se postrarán todas las familias de las naciones.
Porque del Señor es el reino;
él gobierna sobre las naciones.
Se doblarán ante él todos los que bajan al polvo,
los que no pueden conservar la vida.
La posteridad le servirá;
esto le será contado al Señor.
Vendrán y anunciarán su justicia
a un pueblo que aún no ha nacido:
"¡Él hizo esto!" (Sal 22:27-32).

De esta manera, Jesús estaría como diciendo: *al igual que* en el Salmo 22 de David, la mayor experiencia de "angustia" por el *abandono* de Dios prefigura la mayor de las *esperanzas*. Esta interpretación tiene más sentido que la de Zizek, pues concuerda con las otras "siete palabras" que Jesús pronuncia en la Cruz, en las que no se muestra *angustiado* en asboluto, sino más bien tranquilo de que todo se está desarrollando según *el plan* previsto: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Lc 23:34), o "todo está cumplido" (Jn 19:30), etc. Además esto concuerda también con todo lo que hemos asprendido sobre el "mesianismo" hasta ahora, donde la *experiencia* del "vacío" de la *angustia* no es más que una *transición intermedia*, un "mediador evanescente" para llevar las cosas a su "cumplimiento" (*pléroma*). Mas habiendo situado el "vacío" de la *angustia* por el *abandono* de Dios como el "temple-de-ánimo" (*Stimmung*) fundamental en el "cristianismo", veamos ahora como se *formalizrá y espacializará* en tres "lugares" distintos: el templo, la tumba y el trono. Los tres igualmente "vacíos".

b) El templo vacío

La identificación de Cristo con la Cruz –una identificación que Nietzsche atribuyó (*erróneamente*) a San Pablo– ha sido una estrategia, tan sutil como efectiva, por parte de la Iglesia Católica para desplazar el foco de lo que Jesús *dijo e hizo en vida* hacia el simple momento de su *muerte*. Atrás queda el "Sermón de la Montaña", el hecho de que se sentara en la misma mesa con los cobradores de impuestos (los cuales eran odiados y considerados "traidores" por el resto de judíos), su defensa de las prostitutas –"quien esté libre de pecado, que lance la primera piedra (Jn 8:7)–, que permitiera trabajar en *Sabbath* –pues la "compasión" y la "pobreza" están por encima de los preceptos de la Ley–, y la crítica al juicio –"no juzguéis, si no queréis ser juzgados" (Mt 7:1). ¡No hace falta ni leer los *Evangelios*! Mucho menos las *Epístolas* de San Pablo… Con la mera *imagen*

de la "crucifixión" *ya basta*. De esta manera, el "cristianismo" se convirtió en un "platonismo para tontos" –tal y como lo apellidó Nietzsche. Lo único que interesa es el mero aspecto de "*Mediator* evanescente" entre lo Inconmensurable y lo Conmensurable pletónicos. De paso, no menos importante también para la Iglesia, se borró el aspecto más *anticapitalista y revolucionario* de Jesús.

En este apartado vamos a intentar darle importancia a uno de los actos más interesantes que hizo Jesús *en vida*, y que no por casualidad más lo asemejaría a la *izquierda contemporánea*. A la izquierda le encanta citar cuando Jesús dijo que "es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos" (Mt 19:24), cuando el *acontecimiento* realmente interesante sucedió cuando *expulsó a los mercaderes del Templo*. Para ello, nos vamos a basar en un sermón de Meister Eckhart, justamente titulado "El templo vacío". En realidad, esta es una estrategia que ya habíamos utilizado en IV.3.l, a propósito de la *luz cegadora* que tumbó a San Pablo del caballo, de camino a Damasco, con el sermón "El fruto de la nada". Y es que, aparte de dedicarle un apartado por sí mismo más tarde en IV.6, vamos a utilizar sermones del Maestro Teutón en distintos puntos de este *ex cursus* sobre "teología política (*negativa*)", en particular, y de todo este capítulo sobre la "mística medieval", en general, porque él nos ayudará a ver, más claramente que ningún otro, el aspecto *negativo* del "cristianismo". De esta manera, el sermón de Meister Eckhart, "El templo vacío", nos servirá para explicar el *tránsito* del "vacío" de la *democracia ateniense*, al "trono vacío" de la *monarquía medieval*.

Pero, ¿por qué el primer paso es, justamente, *vaciar* un "templo"? En este preciso instante podemos darnos cuenta de que en realidad hicimos una pequeña *trampa* en III.14.b, cuando hablamos del *abismo abierto en el suelo por el derrumbe* de la "eticidad" (*Sittlichkeit*) griega, y que luego el Derecho romano vino a *formalizar*. Y es que el *ágora* no era tan solo el "vacío de la *democracia*" donde los atenienses quedaban para *deliberar políticamente*, sino que también era un *mercado*. De hecho, este doble sentido de la "plaza" del *ágora* (que significa a la vez "asamblea" y "mercado") ya fue insinuada en III.14.i, a propósito de la frase de Ciro, Rey de los Persas (reseñada por Heródoto), que hablaba de un "lugar a propósito para reunirse y *engañarse* unos a otros con sus juramentos". Ahora vemos claramente que había *tres* "lugares vacíos" en liza por aquel entonces: el "vacío" *político de la democracia*, el "vacío" *jurídico de la Ley* y el "vacío" *económico del intercambio*. Y Jesús tuvo que "vaciar" *los tres* para poder hacer un "lugar" para Dios. Por esto, cuando expulsó a los mercaderes, señala Eckhart al principio de su sermón, "no dijo sino que quería tener el *templo vacío*: 'tengo derecho sobre este templo y quiero estar solo y dominar en su *interior*'"[2138]. Como hemos visto ya en varias ocasiones acerca del "mesianismo", en general, y en el salmo "*Elí, Elí, lemá sabakhthaní*" en el apartado anterior, en particular, no se quiere *aun* al "vacío por el vacío", *por sí*

[2138] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 53.

mismo, sino que solo se lo utiliza *instrumentalmente* para "llenarlo" de otra cosa: en este caso, Dios. Dice Eckhart: "esa es la razón por la que Dios quiere tener el templo vacío, para que allí dentro no haya nada que no sea él"[2139]. En este sentido, Jesús performa en el templo una especie de "quítate tú, para ponerme yo": *lo vacía de mercancías para llenarlo de Dios*. Hay que entender la *kenosis* (mística) como una especie de *juego de suma cero*: Jesús no puede predicar si en frente hay una *plétora* de cosas que "no son" Dios, pues Dios solo puede entrar si hay un "vacío" que pueda *recibirle*. Repite Eckhart esta reflexión acerca del *silencio*: "si alguien que no sea Jesús quiere hablar en el templo, es decir en el alma, entonces Jesús calla, como si no estuviera en su casa, pues tiene invitados extraños con los que aquélla habla. Para que Jesús hable en el alma, debe estar sola y callada, si quiere oír hablar a Jesús. ¡Ah! entonces él entra y empieza a hablar"[2140]. Lo importante para nosotros ahora es que este "vacío" no es solo el *exterior* del *ágora*, sino que por primera vez se ha convertido también en *interior*: pues el "templo vacío" no es solo *algo puesto ahí-fuera*, sino que para el Maestro Eckhart representa una *metáfora* del "alma humana".

> Dios no busca lo suyo; en todas sus obras está vacío y libre y las cumple con verdadero amor. De forma muy parecida actúa el hombre, que está unido a Dios; también él está vacío y libre en todas sus obras y sólo actúa para agradar a Dios y no busca lo suyo, y Dios obra en él. Aún digo más: en la medida en que el hombre busca en todas sus obras algo de lo que Dios puede o quiere dar, en eso es igual a los mercaderes. Si quieres vaciarte absolutamente de toda mercancía, de forma que Dios te deje estar en el templo, todo lo que hagas en tus obras debes cumplirlo únicamente por el amor de Dios y mantenerte tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí. No tienes que pretender absolutamente nada. Si actúas así, tus obras serán espirituales y divinas, los comerciantes serán expulsados del templo, de una vez por todas, y Dios estará dentro solo, pues ese hombre [ya] no piensa más que en Dios. Mirad, es así como el templo está vacío de todos los mercaderes. Mirad, el hombre que no se ocupa de sí mismo, ni de nada que no sea Dios, o por honor de Dios, es verdaderamente libre y en todas sus obras está vacío de cualquier mercancía y no busca lo suyo, de la misma manera que Dios está vacío de todas sus obras y es libre y tampoco busca lo suyo[2141]

¡Qué radicalidad de reflexión, para tratarse del s. XIII! ¡Cuánto necesita hoy la izquierda un pensamiento como este*, en un mundo que se ha "llenado" por completo de cosas!* Imposible no recordar la primera frase con la que abre *El capital* de Marx: "la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un *enorme cúmulo de mercancías*"[2142]. Como es bien sabido, Debord parafraseó esta primera frase al principio de *La sociedad del espectáculo*, cambiando "mercancía" por "espectáculo", *pero tanto da: es lo mismo*. Como añade Miéville, además, "it is

[2139] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 54.
[2140] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 58.
[2141] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, pp. 55-6.
[2142] Marx, *El Capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*, p. 83.

regularly pointed out that the adjective, *ungeheuer*, loses something in the usual translation as 'immense', specifically implying as it does a sense of the monstrous"[2143]. La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, por tanto, se presenta como una *inmensidad monstruosa* de cosas. He aquí una *triple igualdad* entre: primero, el "vaciamiento" (*kenosis*) que tiene que conseguir el hombre con su propia *alma*; segundo, el "vaciamiento" del *templo* que llevó a cabo Jesús; y, tercero y último, el "autovaciamiento" de Dios mismo, como vimos en III.3.i, "tan vacío de todo como vacía es la nada, que no está ni aquí ni allí". Para empezar, los "mercaderes" no son solo los que "compran y venden", sino los que se mueven por *self-interest*. Por el contrario, "Dios no busca nada suyo". De hecho, Dios es *des-prendido* en el sentido literal del término: una bonita forma de ver la "creación" sería que a Dios se le "cayó" el mundo, como a nosotros bien se nos pueden "caer" las llaves de casa. Hay que "vaciar" el templo, por tanto, porque *no se puede negociar con Dios*, pues no se guía por la "igualdad de los carniceros", como lo llama Rancière, que *todo lo ponen en una balanza*. Solo entonces, "cuando el templo se vacía de todos los impedimentos, es decir de los atributos personales y de la ignorancia, entonces brilla espléndido, tan puro y claro por encima de todo y a través de las cosas que Dios ha creado que nadie puede resplandecer tanto, sino el mismo Dios increado"[2144]. Pero no solo hay que "vaciarase" de *mercancías, en un mundo repleto de cosas que nos hacen "caer en el Ente" (y olvidar el Ser de Dios)*, sino también, en un mundo hoy en día dominado por el *trabajo*, "no tienes que pretender absolutamente nada". Efectivamente, *Dios no hace nada*, o más bien: *"hace" la "nada"*. Por esta razón más profunda el "alma" humana tiene que ser "anonadada", prefigurando ya *Le miroir des âmes simples anéanties*, de su sucesora Porete: "sólo Dios es libre e increado e igual al alma, según la libertad y no según lo increado, pues ella ha sido creada. Cuando el alma alcanza la luz sin mezcla, entonces penetra en su nonada, tan lejos de su ser creado que no puede regresar de ninguna manera por fuerza propia a su ser creado. Y Dios, a causa de su ser increado, sostiene su nonada y la contiene en su ser. El alma se ha arriesgado a ser anonadada y no puede, por sí misma, retornar a sí misma; tan lejos se ha marchado antes de que Dios la haya sostenido"[2145].

Tenemos, por tanto, que Jesús no solo "vacío el templo" *externo, puesto ahí fuera, físicamente*, sino que también ejecutó *dos* "vaciamientos" *más*: por un lado, la *kenosis* del "alma" *interior*, que a su vez replica, por el otro, el "autovaciamiento" de Dios mismo. Todo esto copia, obviamente (aunque no se cite), la lectura de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8, como nosotros ya hicimos en IV.3.h-j. Pero es que, además, esta *kenosis* del "alma" *interior* tiene simultáneamente *tres* "vaciamientos" en liza en su seno, que no en vano se parecen extremadamente en este caso al

[2143] Miéville, "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism", *Salvage*, 2 April 2019.
[2144] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 57.
[2145] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 57.

sentido que Hegel le dio a *Entäusserung* ("alienación"). Primero, el "vaciamiento" de las *mercancías* (de las cosas, del Ente); segundo, el "vaciamiento" de los *mercaderes*, que creen que todo se puede "comprar y vender", *y todo lo ponen en una balanza* (guiados por el "principio del intercambio"). Hay que "vaciarse", por tanto, del *self-interest*, pues "Dios no busca nada suyo". Por último, hay también un tercer "vaciamiento" en juego (más escondido, pero igualmente claro): el "vaciamiento" de la *actividad* del *trabajo*. Pues Dios, en realidad, *no hace nada*, o más bien: *"hace" la "nada"*. No puede tratarse de una casualidad, entonces, que estos tres "vaciamientos" se parezcan extremadamente a las cuatro formas de "alienación" descubiertas por el joven Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*: "alienación" del *producto del trabajo*, de la *actividad del trabajo* mismo, de los *trabajadores entre sí*, y del *trabajo en sí* como la "esencia de la naturaleza humana" (*Gattungswessen*)[2146]. Vemos de esta forma confirmado una vez más el profundo vínculo que une a la lógica del "vaciamiento" (*kenosis*) con el sentido que Hegel le dio al término "alienación" (*Entäusserung*). Si Eckhart se dejó las dos últimas formas de "alienación" que descubrió Marx –aquellas que, justamente, tienen que ver con los *trabajadores entre sí* y la *humanidad entera*– es porque ambas están representadas por esa *"relacionalidad" como tal*, que ya en III.1.c insinuamos que era Dios, y que representa su "externalización" (*Entfremdung*). De manera profunda, entonces, Jesús no "*vació* el templo", sino que lo *excavó*, en el sentido literal de que lo "vació" (*-cavar*), primero, para "externalizarlo" u "objectificarlo" en Dios (*ex*), después. ¿Cuál es la "esencia" de la "naturaleza humana", entonces, para Eckhart? No es el "trabajo", como para el joven Marx, sino que solo puede ser la "libertad". De hecho, en el Maestro de Hohheim, como hemos ido ya anticipando varias veces, veremos la confirmación más definitiva de la vinculación que hemos ido trazando entre *libertad y vacío* ya desde III.12.l "deberían ser libres y vacíos como libre y vacío es Nuestro Señor Jesucristo. (…) [debería estar] vacío y libre, concibiendo de nuevo el don divino en aquel ahora y volviendo a darle nacimiento sin obstáculo en la misma luz, lleno de amor, en Nuestro Señor Jesucristo"[2147]. De hecho, en una erudita nota del traductor, Vega reseña todos los sentidos de los que está compuesto el término "vacío" (*ledic*) en el alemán medio alto de Eckhart, y que lo asemeja a la "libertad":

> 'El templo vacío' (*den tempel… ledic hân) ledec, ledic, lidic*, adj. 'solo', 'vacío', 'libre'… *–heit, ledikeit*. Señala una de las formas de autonegación (*vemichtigkeit und verworfenheit sein selbs*), llegar a ser vacío como él era cuando todavía no era (*ledik werden, wie er war, als er noch nicht war*), fórmula que se repite constantemente (cf. pr. 2: 'La virginidad del alma', 41, 27) encaminada a la fórmula principal de la *mors mystica* del espíritu (Haas 1989, págs. 161 y 217). Traducimos *ledic* por 'vacío' (*îtelkeit*), siguiendo otra de las múltiples acepciones del vocabulario de las formas de negatividad: 'estar vacío' (*laere sîn*);

[2146] Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, pp. 104-14.
[2147] Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 56.

'solo', 'libre', 'liberado' (*ledic, vrî*): ver Haas 1996, págs. 323-324; 'espacio vacío' (*leerer raum*): Haas 1989, pág. 88; al mismo tiempo, siempre según un sentido paradójico del lenguaje, 'estar vacío de sí mismo' quiere decir estar lleno de Dios (*Seiner selbst leer sein heisst Gottes voll sein*), (id., págs. 402-403) o de la sabiduría divina (*daz wir vil 'îteler vaz entlêhen' und daz diu alliu gevüllet werden mit gütlicher wîsheit*…): DW I, 222, 11; 'el hombre debe retirarse y vaciarse (*ledic machen*) de todo pensamiento, palabras y obras, y de todas las imágenes del intelecto, para permanecer por completo en un sufrir a Dios (*in eine gotlîden*) que lo deja inactivo', en Pfeiffer DW II, 4, 11-14, cit. en Libera 1984, 299, n. 55); pero 'vacío' (*îtel*) también comporta la negatividad por ausencia, como las obras realizadas fuera de Dios (*die seind alle ydell*: DW II, 388, 86), y aunque el vaciado del alma es sinónimo de la desapropiación, de la negación de atributos o cualidades personales (*eigenschaften*), sólo dicho sacrificio proporciona lo verdaderamente propio (*ie lediger, ie eigener*. DW v, 299, 5); cf. In Gen. II n. 31; In Ioh. n. 107). La tradición eckhartiana recoge el término *ledic*, que en Tauler adquiere un sentido ambiguo con 'sufrir' (*liden*); cf. Haas, 1971, pág. 133[2148]

c) La tumba vacía: el santo Grial y las cruzadas

No puede tratarse de una casualidad que Jesús fuera apresado por los romanos poco después de que "vaciara el templo". En efecto, la *expulsión de los mercaderes* –poco después de su entrada triunfal en Jerusalén, bajo los vítores del pueblo "¡Hosanna al Hijo de David!"– marca un punto de inflexión en la "historia más grande jamás contada", porque expresa indiscutiblemente, más allá de toda duda razonable, el ineludible carácter *político y revolucionario* de Jesús Mesías. Los otros actos anteriores podían haber sido entendidos como meras *provocaciones ante la Ley* (tanto judía como romana), pero *la expulsión de los mercaderes del templo* lo asienta como un actor político de primer orden, y alternativo tanto a las autoridades fariseas como al procurador romano. Hay que presuponer que Jesús, de alguna manera, *buscaba esta provocación deliberadamente*, *y la ansiaba desesperadamente*, pues formaba parte del "plan" (escatológico o no) *que lo mataran*. Quizás por esta razón *profetizó*, justo cuando lo expulsaron del templo, que "no quedará aquí piedra sobre piedra que no sea derribada" (Mt 24:2; Lc 21:6; Mc 13:2). Y en el *Evangelio de Juan* se añadió: "destruid este templo, y en tres días lo levantaré" (Jn 2:19) –que tiene que ser interpretado *metafóricamente* como una profecía de su "resurrección" como "espíritu" (santo). *Profecía* que al final se acabaría cumpliendo, aunque el "templo" sería destruido mucho más tarde, y por razones bien distintas a las pronosticadas. Ahora bien, sin perder la concentración sobre el tema que nos ocupa, nosotros debemos preguntarnos: ¿por qué, justamente, la "expulsión de los mercaderes del templo" fue un *punto de inflexión tan distinto*, que *enfureció* tanto a las autoridades judías y romanas, separándolo como por un abismo del resto de provocaciones anteriores? Muy sencillo, podemos responder nosotros, con todo nuestro arsenal teórico: porque lo que más "angustia" debió de generar a las autoridades,

[2148] Vega, "Notas". En: Eckhart, "El templo vacío", *El fruto de la nada*, p. 240 n. 53.10.

tanto romanas como judías, no fue tanto la "expulsión de los mercaderes" como el *vacío* del "templo". De sobras conocemos ya la relación que existe entre el "vacío" y la "angustia" –motivada por su igual conexión con conceptos tales como la "libertad", el "movimiento", la "pluralidad", el "conflicto" y la "democracia". ¿*Qué* o *quién* lo ocupará ahora? Sin duda, entonces, lo que debió de *angustiar* tanto a los fariseos como al procurador romano, fue que Jesús *vaciara* un "lugar de poder" tan importante como el "templo". Este "vacío" tenía que ser *suturado y "rellenado"* de inmediato. Y esta fue la principal razón (*política*) por la que Jesús fue crucificado.

Habiendo visto, por tanto, el primer "vaciamiento" que Jesús acometió *en vida* (el del "templo"), pasemos ahora al segundo "lugar vacío" que consiguió *con su muerte*: cuando María Magdalena y la Virgen María se encontraron con la "tumba vacía", tres días después de su crucifixión. Como ya hemos dicho varias veces, Hegel tiene razón en que el elemento más distintivo del "cristianismo" es que Dios se personifica, *y luego muere*. En efecto, aquello que separa al "cristianismo" de todas las demás religiones del mundo (y que se suele pasar por alto), no es ni la Encarnación ni la Resurrección, sino la "*muerte* de Dios". Como siempre, en este apartado vamos a intentar radicalizar este aspecto *negativo* (*-hebung*) de la "historia del espíritu" contada por Hegel, quitándole su aspecto *positivo* (*auf-*) que siempre busca el "cumplimiento" y la "plenitud" en una "síntesis" cada vez más alta. El *Faktum* es que María Magdalena y la Virgen María se encontraron la "tumba vacía". Ya está. Sin más. Desaparecido. *Gone. Kapputt*. Nunca más va a volver. Demoremos ahora, por un momento, en la *vacuidad* de esta "tumba *vacía*", sin correr a volverlo a *rellenar* de nuevo con la "sangre" de un *linaje real* que iría de David hasta Carlomagno, pasando por Jesús (como en *El código Da Vinci*), la "tierra sagrada" (que propiciará las Cruzadas), la búsqueda de un *objeto* como el "Santo Grial", o la "Resurrección" (San Pablo) como "Espíritu santo" (en Hegel y la Iglesia Católica). En nuestra "inversión" de la *Fenomenología del espíritu* como una "dialéctica" (una *danza*, en realidad) entre *lo lleno y lo vacío*, todos estos "suplementos" serán vistos como *ontificaciones, objectificaciones y reificaciones* para no superar el *trauma* que ha dejado la "tumba vacía". El *horror vacui* –que, en cuanto la principal *neurosis* de Occidente es ontológicamente *anterior y más radical* que la Pasión de Cristo–, ahora será reformulado por la historia del cristianismo como la búsqueda de una *misplaced-concreteness*, tal y como la llamamos en IV.3.j, de la mano de Whitehead. Pero no: ni "sangre", ni "tierra", ni "vaso", ni tan siquiera un "aliento". No se trata más que de distintos "suplementos" para *obturar* el lugar de la "falta" y no asumir la "pérdida absoluta" o la "muerte sin reserva", el *Faktum* –el hecho radical– de que la "eticidad" (*Sittlichkeit*), primero, se ha *personificado*, se ha "hecho carne", y luego, se ha *perdido irremediablemente como una lágrima en la lluvia*.

Como siempre, Hegel es perfectamente consciente de esto. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* enfatiza este aspecto *negativo* de la "*muerte* de Dios" en el cristianismo, mucho

más clara y llanamente que en la *Fenomenología del espíritu*: "la cristiandad encontró la *tumba vacía*: no encontró la unión de lo profano con lo eterno. Por eso perdió Tierra Santa. La cristiandad quedó desilusionada prácticamente. El resultado que obtuvo fue de índole *negativa*; consistió en comprender que la única existencia natural que corresponde al 'esto' por ella buscado era la conciencia subjetiva y no una cosa exterior, comprendió que el esto considerado como la unión de lo mundano con lo eterno es el ser para sí espiritual de la persona"[2149]. Aunque está hablando más bien del segundo momento, durante las Cruzadas, en que la cristiandad se vuelva a encontrar *fácticamente* la "tumba vacía", esta reflexión es perfectamente aplicable a la primera vez, cuando María Magdalena y la Virgen María descubrieron el *horror del "no-hay-nada-que-ver"*:

> Pero en el sepulcro es donde está situado propiamente el punto en que se verifica la inversión. En el sepulcro es donde toda la *vanidad* de lo sensible fenece. En el sujeto negativo del 'esto' arruínase la *vanidad* de lo sensible. Ante esta tumba vacía hubo de descomponerse y deshacerse la opinión de la cristiandad, que creía poder encontrar su último y máximo bien en una existencia sensible. Los cristianos conquistaron Jerusalén, pero volvieron, trayendo en su espíritu lo contrario justamente de lo que habían buscado. Antes el Santo Sepulcro la grave y seria verdad se abre paso. La inversión tiene lugar ante la negatividad del 'esto', de lo sensible[2150].

Al igual que en San Agustín en IV.4.c, no por casualidad aquí nos volvemos a encontrar con la "vanidad" *inauténtica* de lo "sensible" por oposición al "vacío" *auténtico*, en este caso, de la "tumba". Poco se suele comentar, de hecho, que la "en-*carna*-ción" fue un acontecimiento, por encima de todo, *sensible*. En la *Fenomenología del espíritu*, por ejemplo, Hegel llamará a la *persona* de Jesús el "inmutable configurado" –utilizando el masculino *Der unverwandelbare*, para dar cuenta de que se trata inequívocamente de Cristo. En III.14.e vimos como el "derrumbe" de la "eticidad" (*Sittlichkeit*) griega había *abierto un insondable abismo en el suelo*, que luego habían venido a *formalizar* (filosóficamente), entre otras, las escuelas estoica y escéptica. La aparición del cristianismo será, por encima de todo, la conjunción entre sus dos "vacíos": del estoicismo cogerá la "libertad *vacía*"; y del escepticismo, tomará la "división *vacía*" (*Spaltung*). Juntándolos a ambos, se obtendrá una *nueva figura* que Hegel llamará –no sin cierta ironía– la "conciencia desdichada (*ungückliche Bewußtsein*), escindida dentro de sí (…) una, a saber, la simple e inmutable, le es como la esencia, mientras que la otra, la que es múltiple y mudable, le es como lo inesencial"[2151]. Esta "conciencia desdichada" –porque es incapaz de reconciliar el "más-allá" con el "más-acá"– no es más que la conciencia de la

[2149] Hegel, "Las Cruzadas", *Filosofía de la historia universal (Vol. II)*, IV.II.5.b, p. 431.
[2150] Hegel, "Las Cruzadas", *Filosofía de la historia universal (Vol. II)*, IV.II.5.b, p. 430.
[2151] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 283.

contradicción, la unidad inmediata de dos "vacíos" en cuanto contrapuestos[2152]. Por esto tuvo que necesariamente *llegar* el Mediador para *rellenar* el *gap* abierto entre ellos. En realidad, lo que Hegel está ensayando aquí es una deducción fenomenológica de la necesidad de la venida del Mesías. Sin embargo, ahora, este constante brotar de la singularidad *en* lo inmutable que representa el *Mediator*, por desgracia, *ha desaparecido*. Y Hegel *correrá a suturar y rellenar* esta "muerte de Dios" mediante su "Resurrección" con el "Espíritu" (santo): "esta muerte es su resurrección como espíritu. (…) A partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser de éste individuo singular, la muerte se transfigura en universalidad del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día"[2153]. Pero no tan rápido, como siempre: ahora nosotros queremos radicalizar, detenernos y demorar en este aspecto *negativo* del descubrimiento de la "tumba *vacía*". En un artículo justamente titulado "La tumba vacía", en sus *Tentativas sobre el vacío*, Vega conecta todos puntos que nos gustaría relacionar: la "vaciedad" de la tumba, con la *kenosis*, la "humildad" y el "rebajamiento".

> Pero hay otro elemento que suele pasarse por alto y que tiene su origen en el pasaje evangélico en el que las mujeres que habían acompañado a Jesús, pasado el sábado de Pascua, acuden al lugar en el que fue sepultado el Maestro y hallan la 'tumba vacía' (Mc 16:1-8; Lc 24:1-12; Jn 20:1-13), una imagen que está en estrecha relación con la experiencia de auto-vaciado y autorebajamiento de la divinidad (Flp 2:7-8) y que, desde la perspectiva que adoptamos aquí, bien pudiera situarse como la experiencia fundadora del cristianismo. Ambos pasajes evangélicos están en el origen de la exégesis acerca de la concepción de la humildad y el desasimiento que se instalará en la tradición mística renana e hispánica[2154]

Si lo que consiguió Hegel fue una especie de deducción fenomenológica de la necesidad de la *venida* del Mesías, ahora nosotros queremos ensayar una fenomenología de su *pérdida*. Y hay que presuponer que, lo primero que debieron *sentir* las mujeres mirófonas, preparadas con sus especias y ungüentos, al encontrar la "tumba vacía" fue un sentimiento de *sorpresa*, e incluso de *maravilla*. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo es esto posible? Sin embargo, por el principio metafísico inconmovible de que *natura abhorret vacuum*, hay que presuponer también que esta maravilla *rápidamente* se convirtió en *horror*. ¿Dónde ha ido el Espíritu? ¿Ha desaparecido realmente? Como no es lo mismo la sorpresa que genera una "presencia" inesperada que una "ausencia" sobrevenida, nos podemos imaginar que este *horror del no-hay-nada-que-ver* rápidamente suscitó una *angustia*. ¿Qué hacemos ahora? ¿Qué implicaciones tiene? No hace falta que cite todo el rato "Inhibición, síntoma, angustia" de Freud en este apartado, para que nos demos cuenta de que lo que estoy intentando

[2152] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 285.
[2153] Hegel, "La religión manifiesta", *Fenomenología del espíritu*, VII.C, p. 873.
[2154] Vega, "La tumba vacía", *Tentativas sobre el vacío*, II, p. 90.

pensar, realmente, es un *Fort* sin *Da*. ¿Y cuál es uno de los principales "mecanismos de defensa" que surgen fruto de la *angustia* por la *pérdida* repentina del objeto? En efecto, el *sobre-pensamiento neurótico obsesivo*. Por esto, Hegel ahora, *el más sublime de los histéricos*, nos puede ayudar a dar forma a la cascada de miedos, preguntas y rumiaciones que debieron experimentar las mujeres mirófinas al descubrir el "sepulcro vacío":

> Allí donde se lo busque, no se lo podrá encontrar, pues se supone que es justamente un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado. Buscado como singular, no es una singularidad universal, pensada, no es concepto, sino algo singular en cuanto objeto, o en cuanto algo efectivamente real; objeto de la certeza sensorial inmediata; y precisamente por eso, sólo algo que ha desaparecido. Por eso, a esta conciencia, lo único que puede hacérsele presente es el sepulcro de su vida. Pero como éste mismo es una realidad efectiva y va contra la naturaleza de ésta el consentir una posesión duradera, esta presencia del sepulcro no es más que la lucha de un esforzarse, de la que se ha de salir perdiendo. Sólo que, al haber hecho esta experiencia de que el sepulcro de su esencia efectiva e inmutable no tiene ninguna realidad efectiva, de que la singularidad desaparecida, en cuanto desaparecida, no es la verdadera singularidad, dejará entonces de buscar la singularidad inmutable como efectivamente real, o de retenerla como desaparecida, y sólo así se hace capaz de encontrar la singularidad como singularidad de veras, o como universal[2155]

Es decir, en la "tumba vacía" no solo se ha perdido (*abstractamente*) la figura del Mediador, sino también una singularidad *sensible*. Por esto Hegel puede decir que "a esta conciencia, lo único que puede hacérsele presente es el sepulcro de su vida". ¡Qué frase! Traducción: lo único que ha quedado *presente* en el cristianismo es la propia *ausencia*. La única "realidad efectiva" es el *vacío*; ni tan siquiera la "tumba" (que sería una experiencia de *finitud* y de *muerte* humanas), sino el *vacío* de la "tumba". Lo "universal", ahora, ya no es una singularidad *sensible* en cuanto Mediador, sino esta singularidad *desparecida, en tanto que desaparecida*. Por esto Zizek puede atreverse a decir a veces que el cristianismo es una experiencia de la "muerte de Dios" mucho más radical incluso que el *ateísmo* moderno. Prosigue Hegel, añadiendo que "esta presencia del sepulcro no es más que la lucha de un *esforzarse*, de la que se ha de salir perdiendo". Y este "esfuerzo" –en sí mismo una forma de *relleno*, como el colibrí que se moriría si dejara de aletear, o el correcaminos que se caería si mirara abajo, y viera que está corriendo en el vacío–, nos dará la clave del cuarto *"momento" fenomenológico de la pérdida* en el cristianismo. Este es el momento en el que sucede la "inversión", el punto de inflexión en el texto, donde (como ya es usual) se corre a suturar el *hebung* con el *auf*, y a resucitar la "tumba *vacía*" en el "Espíritu" (santo). Dice Hegel: "en este retorno hacia dentro de sí, ha devenido para nosotros su segunda relación, la del deseo y el trabajo, los cuales le verifican a la conciencia la certeza interior de sí misma, que ella había alcanzado para nosotros suprimiendo la

[2155] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 293.

esencia extraña y disfrutándola, es decir, esa esencia en la forma de cosas autónomas. La conciencia desdichada, empero, sólo se encuentra como deseante y como trabajando"[2156].

En efecto, el "deseo" y el "trabajo" serán los primeros *rellenos*, los primeros aleteos del colibrí, los primeros pasos del correcaminos, que no quiere aceptar la "pérdida absoluta" y la "muerte sin reserva" que *expone, irremediablemente*, la "tumba vacía". Sin embargo, de esta "lucha" y este "esfuerzo" el espíritu "ha de salir inevitablemente perdiendo", señala definitivamente Hegel al final del pasaje anteriormente citado. Y esto tiene que ser así porque, aunque *se trabaja y se desea para-no-pensar-en-uno-mismo* –una de las múltiples formas, *dañadas y mutiladas*, que puede adoptar la *kenosis*– la "conciencia" fracasa en semejante empresa al *redescubrirse a SÍ misma, gozando*. El "placer" no sería un mayor problema si no fuera siempre *MI placer*, y la "sensibilidad", una *forma de "plenitud"*, tal y como ya vimos a propósito de San Agustín en IV.4.b[2157]. Pero lo que se busca es integrar el *vacío* de la "tumba", la *desaparición* del "espíritu", la *muerte* de Dios. Por eso fracasa, y no porque no haya encontrado aun la forma adecuada de "plenitud" en el "espíritu" –tal y como pretende Hegel. Este es el momento en el que el *disfrute*, que inevitablemente implican el "deseo" y el "trabajo", se da la vuelta como un calcetín. Este es el momento de *inversión* "en lo que concierne a la referencia contrapuesta de la conciencia, en la que su realidad le es a ella inmediatamente lo nulo, su actividad efectiva se convierte en una actividad de nada, su disfrute, en un sentimiento de desdicha"[2158]. Quinto *momento fenomenológico de la pérdida*, por tanto, en el cristianismo: el ascetismo y el auto-sacrificio –"en parte, renuncia al disfrute que ha tenido: en tanto que vuelve a prohibírselo enteramente con el ayuno y la mortificación"[2159]. Y prosigue:

> A través de estos momentos de abandonar la decisión propia, luego la propiedad y el placer, y finalmente, por el momento positivo de afanarse en un asunto que no entiende, se quita, en verdad, y completamente, la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad efectiva en cuanto su ser-para-sí; tiene la certeza de haberse despojado, en verdad, de su yo, y de haber hecho de su autoconciencia inmediata una cosa, un ser objetual. –El acto de renuncia a sí sólo podía confirmarse por medio de esta inmolación efectiva; pues sólo en ella se desvanece el engaño que hay en el reconocer interior del agradecer por el corazón, por la convicción interior y los labios, un reconocer

[2156] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 293.
[2157] "Se ha encontrado al enemigo en su figura más propia. En la lucha del ánimo, la conciencia singular es sólo como momento musical y abstracto; en el trabajo y en el disfrute, en cuanto realización de este ser sin esencia, puede olvidarse de sí inmediatamente, y el consciente carácter propio que hay en esta realidad efectiva resulta derrotado por el reconocer que agradece. Pero esta derrota es, en verdad, un retorno de la conciencia hacia dentro de sí, y por cierto, hacia dentro de sí en cuanto la realidad efectiva que es de verdad a sus ojos. Esta tercera relación, en la que esta verdadera realidad efectiva es uno de los extremos, es la referencia de dicha realidad a la esencia universal en cuanto nulidad" (Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, pp. 297-9).
[2158] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 299.
[2159] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 299.

> que, ciertamente, se desprende de todo poder del ser-para-sí, y lo atribuye a un don ofrecido desde lo alto, pero que en el mismo acto de desprenderse se guarda el ser-propio externo en la posesión que no entrega, mientras que el interno lo guarda en la conciencia de la resolución que ella misma ha tomado, y en la conciencia de su contenido, que ella determina y que no ha trocado por otro contenido extraño, que la colmara sin sentido[2160]

Pero esta propuesta también fracasará, no en este caso porque sea una forma de "relleno", sino justamente porque se ha pasado del lado contrario, del lado de la "nada". Pero el "vacío" es un "camino del medio" (*Madhyamāpratipad*), como en el Budismo Mahāyāna de Nāgārjuna –a igual distancia tanto del "sustancialismo" como del "nihilismo" – y por tanto el "auto-sacrificio" y el "ascetismo" del cilicio son una mala interpretación de la *kenosis*, como vimos de sobra en IV.3.g-i. En el *vacío* (de la "tumba", en este caso) "hay" *algo*, que tiene que ser integrado *en tanto que "pérdida" (absoluta)*. Por esto, el *sobre-pensamiento* de antes se convierte en un *sentimentalismo* ahora (sexto "momento"). Si antes "sola la siente [la esencia] (…) ahora, ella, por así decirlo, tan sólo se dirige hacia el pensar (*Denken*), y es devoción (*Andacht*). Su pensar como tal no deja de ser el zumbido informe del toque de campanas, o una tibia neblina de incienso, un pensar musical que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetual inmanente"[2161]. Este *nebuloso sentimentalismo barato* es lo que Hegel entiende como "mística", porque la ha sustraído de su fundamento originario en la *kenosis*, hacia atrás, y porque no le da suficiente valor al "vacío de la ceremonia" en la *etimasia*, hacia adelante,. como nosotros haremos en el apartado siguiente. Por esto, Hegel prefiere el más leve "relleno", el más sutil "suplemento", cualquier tipo de *misplaced-concreteness*, a aceptar en toda su radicalidad el *horror vacui* dejado atrás por la "*muerte* de Dios": "las acciones religiosas, cuando les falta el espíritu de belleza, son lo más vacío, la servidumbre más absurda, exigida por la conciencia de su propia aniquilación, una actividad en la que alguien expresa su no-ser, su pasividad; comparada con esto, es más noble la satisfacción de la necesidad humana más vulgar, pues a fin de cuentas en esta se siente directamente, o se conserva, un ser, por vacío que sea"[2162]. Para poner tan solo un ejemplo, este "relleno" en la "carne" y el "cuerpo" de Cristo es lo que se puede ver en la *consagración*: "es lo mismo que pasa al consumir el pan y el vino, que no solo hace sentir estos objetos místicos, reanimando el espíritu, hasta que desaparezcan (…) a la vez que se adueña de lo que el entendimiento considera suyo, aniquilando la materia, lo inanimado (…) mientras que en el *ágape* lo corpóreo desaparece y solo hay una emoción llena de vida"[2163]. Fíjese aquí como el "amor"

[2160] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 301.
[2161] Hegel, "Libertad de la autoconciencia; el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada", *Fenomenología del espíritu*, IV.B, p. 291.
[2162] Hegel, "Jesús y su destino", *El joven Hegel*, p. 385.
[2163] Hegel, "Jesús y su destino", *El joven Hegel*, p. 422.

(*ágape*), que para nosotros es lo más "vacío", pues es una experiencia justamente de "falta" donde *no se ama* las "determinaciones", para Hegel es la "plenitud" *más plena*.

En cualquier caso, ya sea en las "campanas", en el "incienso" o en el "pan" y el "vino", la cuestión es que el *sentimentalismo devoto* de ahora ha venido a reemplazar el *sobre-pensamiento angustiado* de antes, buscando "suplementos" de *relleno*, cada vez más pequeños y ridículos, para no aceptar el *horror vacui* que ha dejado tras de sí la "tumba vacía". Lo que pasa es que, en la incansable búsqueda de una *misplaced-concreteness* para no aceptar la "pérdida absoluta" y la "muerte sin reserva", el espíritu ha descubierto un nuevo "placer": *el goce en la "búsqueda" misma* –octavo "momento". Lo único es que ahora buscará, por un lado, *objetos* más *grandes* que las "campanas" y el "incienso", aunque igualmente *pseudo-concretos*. He aquí que aparecen las Cruzadas, no como un evento fortuito, sino con una necesidad histórica por parte de ese niño (que es Occidente), que *retiene (analmente)* siempre el *objeto*, sin nunca *dejarlo ir*. Poco importa que el objeto ahora sea la "sangre" de un supuesto *linaje real*, el "caliz" del Santo Grial, o la "tierra santa" de Jerusalén, la cuestión es que algo *pseudo-concreto* tiene que ser puesto *obturando* el lugar de la "falta". Pero "allí donde se lo busque, no se lo podrá encontrar", como ya señaló Hegel desde principio, pero no porque sea algo más *etéreo*, aunque igual de *pseudo-concreto* como el *aliento* del "espíritu", sino porque *no lo "hay"*; o, más bien, *"hay" el vacío* que ha dejado tras de sí la "tumba".

El ser humano es realmente el único animal que tropieza dos veces con la misma piedra, y los Cruzados efectivamente ganarán, conquistarán Jerusalén y volverán a encontrarse (¡por segunda vez!) con la "tumba *vacía*" (¡un milenio después!). Noveno "momento": *decepción*. Además, las Cruzadas cumplieron un *secreto e inconsciente* motivo ulterior: ¡qué gozada *aniquilarse*, justamente, *a la búsqueda de una "plenitud"*! Nada le gusta tanto a un occidental como matarse los unos a los otros por una supuesta y ansiada "plenitud" –que, por otra parte, nunca llega. Aquí vemos, de nuevo, como el "nihilismo" es el *reverso tenebroso* del "sustancialismo", y la "aniquilación", la *otra cara de la moneda* de la "plenitud". La "plenitud" que tenía que ofrecer el "santo Grial" o la "tierra santa" no era más que *una excusa, un subterfugio*, para cumplir un *secreto e inconsciente* motivo ulterior: el deseo de "erradicación". Vemos ahora de qué manera el deseo de "plenitud" ha conseguido desplazar los originales *evacuari* y *kenosis* de San Pablo hacia la "aniquilación" (*Vernichtung*) en la "teología política (negativa)" de la Edad Media –como ya insinuamos en III.3.g. ¡Con lo fácil que sería aceptar la "vía media" del "vacío"! Pero no es, efectivamente, nada fácil de aceptar el *vacío* de la "tumba *vacía*", como lo atestiguan la cantidad de "momentos" fenomenológicos que han emergido como "mecanismos de defensa" para no aceptar este *Faktum*: 1) Sorpresa 2) Horror 3) Angustia 4) Sobre-pensamiento 5) Deseo y trabajo 6) Ascetismo, auto-sacrificio y mortificación 7) Devoción y

sentimentalismo (campanas e incienso) 8) Esfuerzo, lucha y búsqueda (sangre, Santo Grial, tierra santa, las Cruzadas *y el Espíritu*) 9) Decepción.

¿Cuál es nuestra crítica definitiva a Hegel, por tanto? Que el "espíritu" no representa más que la última forma (aunque sí la más etérea e inteligente) de *misplaced-concreteness*: no es que los otros "sustitutos" anteriores fracasasen por que no fueran el "relleno" *adecuado*, el "Espíritu" (santo); sino que *todos van a fracasar (incluido el espíritu)* porque lo que hay que aceptar que *no "hay" nada*, o más *bien "hay" el vacío* de la "tumba *vacía*". Sin embargo, algo ha pasado en esta serie de desplazamientos y corrimientos de la *misplaced-concreteness*, en este infinito movimiento de la *différance*. Como venimos diciendo desde III.11, cualquier acontecimiento en la historia tiene que suceder *dos veces*: y hay algo *nuevo* en esta *decepción* de los cruzados que han encontrado, por segunda vez, la "tumba vacía". Aun no se está preparado para *incorporar (plenamente) la "falta"*, pero algo ha cambiado: y es que este frenesí del colibrí o del correcaminos que buscaba insaciablemente nuevos objetos *pseudo-concretos* para obturar el lugar de la "falta" se ha *serenado*. O se ha *cansado* (tanto da). Esta nueva *tranquilidad* prefigura ya el último momento de la "teología política (negativa)" que estamos intentando ensayar aquí: 10) Orden.

d) El trono vacío: la *etimasia* y los dos cuerpos del Rey

El frenesí del colibrí o del correcaminos que buscaba siempre un nuevo *objeto pseudo-concreto* con el que *rellenar* el lugar de la "falta" *se ha serenado un poco*, y ahora busca *algún tipo de integración* de la "pérdida absoluta" y la "muerte sin reserva" que ha dejado tras de sí la "tumba *vacía*". Un nuevo deseo de un cierto *orden* ha emergido en su lugar, que asentará la "monarquía" como la *forma política predilecta* en la Edad Media. Ahora bien, nuestra pregunta, en este "*ex cursus* sobre teología política (*negativa*)", es anterior: ¿por qué se elegirá la "monarquía", justamente, como *forma política predilecta* en la Edad Media? La interpretación típica dice que el paso del *politeísmo* al *monoteísmo* ya allanó el camino para la elección de la "monarquía" como *forma política predilecta* de la Edad Media. De la misma manera que hay un "Único Dios", debe haber un "Único Rey" para cada "pueblo". De esta manera, por ejemplo, escribió Santo Tomás de Aquino en su opúsculo sobre *De Regno*: "así como la fundación de una ciudad o de un reino se compara con la formación del mundo, también el orden de gobierno ha de tomarse de acuerdo con el gobierno divino"[2164].

Esta simple tesis sobre la "secularización de la teología política" ya implícita en la Edad Media obvia, no obstante, el argumento más sofisticado de Peterson en *El monoteísmo como problema político*, donde se arguye que lo más característico del cristianismo es, de hecho (y aunque pueda

[2164] Aquino, *La monarquía*, III.43, p. 69.

parecer contra-intuitivo), no tanto el *monoteísmo* como la *Trinidad*, que prefigura ya la "separación de poderes" moderna entre el legislativo, el ejecutivo y el judicial[2165]. Si rasgamos un poco, por tanto, detrás de la supuesta "monarquía" *monoteísta*, encontraremos un cierto *dualismo* o, mejor aún, una cierta *vicariedad del poder*, en la línea de investigación abierta por el magnífico trabajo de Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. La última, y más acabada forma, de esta reflexión dualista se puede encontrar en el mejor libro de Agamben, no por casualidad titulado *El Reino y la Gloria*, y correspondiente al tomo II.4 de la serie *Homo Sacer*. En él, Agamben se mantiene fiel y desarrolla, mejor que en ningún otro lugar, la metodología de la "genealogía biopolítica de la gubernamentalidad", descubierta por primera vez por Foucault, pero extendiendo ahora su alcance hasta los primeros siglos de la teología cristiana. En la patrística y la angeología, en tanto que "laboratorios privilegiados", Agamben encontrará que el dualismo entre *autocritas* y *potestas*, descubierto ya en el primer volumen de *Homo Sacer*, en realidad remite a una distinción mucho más fundamental entre el Reino y el Gobierno, y esta, a su vez, a una anterior entre *oikonomía* y Gloria. La importancia crucial de los resultados de su investigación para la nuestra propia no se hacen esperar ya en la "Premisa" del libro. La investigación de Agamben acaba, curiosamente, donde empieza la nuestra:

> Esto significa, sin embargo, que el centro de la máquina gubernamental está vacío. El trono vacío, el *hetoimasía toû thrónou* que aparece en los arcos y en los ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas, es en este sentido el símbolo quizá más significativo del poder. Aquí el tema de la investigación toca su límite y, al mismo tiempo, su conclusión provisional. Y si, como ha sido sugerido, en todo libro hay algo así como un centro oculto, para alcanzar –o para evitar– el cual precisamente se ha escrito el libro, este centro se encuentra aquí en los últimos párrafos del cap. 8. Contra el énfasis ingenuo sobre la productividad y sobre el trabajo, que por mucho tiempo ha impedido a la modernidad acceder a la política como la dimensión más propia del hombre, aquí se devuelve la política a su inoperosidad central, es decir a aquella operación que consiste en volver inoperosas todas las obras humanas y divinas. El trono vacío, símbolo de la Gloria, es lo que hace falta profanar para hacer lugar a algo que, por ahora, apenas podemos evocar con el nombre de *zoé aîonos*, vida eterna. Y sólo cuando la cuarta parte de la investigación –dedicada a la forma-de-vida y al uso– esté terminada, podrá aparecer bajo su luz propia el sentido decisivo de la inoperosidad como praxis específicamente humana y política[2166].

Pues bien, ¿cuál es este "centro oculto" que se pretende *alcanzar, y a la vez evitar*? ¿Cuál es este *impensado* donde la investigación de Agamben "toca su límite y, al mismo tiempo, su conclusión provisional"? "Este centro se encuentra aquí en los últimos párrafos del cap. 8" –asevera Agamben, y ahora nos vamos a adentrar de pleno en ellos. Sin embargo, ya se puede anticipar que lo más

[2165] Peterson, *El monoteísmo como problema político*.
[2166] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 12.

curioso de todo es que lo que representa un *impensado* para Agamben es justamente lo que estamos intentando *pensar* en esta tesis. Esto es: la *vacuidad* del "trono *vacío*". Así pues, bien adentrados ya en el capítulo 8, a medida que va avanzando su investigación en *El Reino y la Gloria*, Agamben se va dando cuenta que estos dos polos están tan mutuamente imbricados, que no se puede decir que el "centro del poder" resida en un lugar o en otro; sino que antes bien están constituidos en su *diferencia*, o (como diría Marzoa) en su "centro" hay una *herida*: "cada uno de los dos aspectos glorifica al otro y es un resultado del otro. El Gobierno glorifica el Reino y el Reino glorifica el Gobierno. Pero el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el *kabod* interminable que revela y a la vez vela la vacuidad central de la máquina"[2167]. ¿Cómo es posible que justo sea el "vacío" el que glorifique, si supuestamente *ahí no hay "nada"*?

Como siempre, la lingüística nos puede servir de ayuda aquí. Por un lado, la noción de "gesto vacío" de Zizek según la cual: "the most elementary level of symbolic exchange is a so-called 'empty gesture', an offer made or meant to be rejected"[2168]. En efecto, supongamos que yo estoy compitiendo con uno de mis mejores amigos por un trabajo, y al final gano la plaza yo. Todo el mundo estaría de acuerdo con que lo más educado en este caso sería ofrecerle mi *renuncia*, para que él entonces la *rechace*. Cualquiera de las otras dos posibilidades conduciría al colapso de la amistad: tanto si yo no le ofrezco mi *renuncia* (creyendo que me merezco el trabajo más que él), como si él la *acepta* (aprovechándose oportunistamente de mi generosidad). Solo mediante un "gesto vacío" –la sociedad está llena de ellos– la amistad (quizás) pueda ser salvaguardada. Por el otro lado, otro buen ejemplo sobre de qué modo *glorifica el "vacío"* bien podrían ser los *performative speech-acts* de Austin. Es increíble que Agamben no cite su debate con Derrida, pero está claro que está pensando en esto cuando dice: "en la esfera de las doxologías y las aclamaciones, el aspecto semántico del lenguaje es desactivado y los términos utilizados parecen girar por un instante en el vacío; sin embargo, precisamente por esto, adquieren su peculiar, casi mágica eficacia: producir la gloria"[2169]. En efecto, en el "amén", el "sí, quiero", en la *poesía*, en general, o en la forma del *himno* en particular (como en el análisis de Furio Jesi de las *Elegías* de Rilke), el lenguaje *glorifica* justamente porque se ha vuelto *inoperante*[2170]. Lejos estamos aquí aun de la teoría de Laclau, pero no hace falta ser muy avispado para darse cuenta de que también aquí un "significante" *glorifica* justamente porque está *vacío*.

Obviamente Agamben intenta siempre llevar el cántaro hacia la fuente que quiere –la inoperancia–, pero la verdad es que su marco teórico permite responder una de las mayores

[2167] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 359.
[2168] Zizek, *How to read Lacan*, p. 12.
[2169] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 406.
[2170] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 414.

preguntas que la filosofía política occidental ha tendido a obviar: ¿por qué la "política", que justamente tiene que ver con la *acción* y la *decisión*, adopta, las más de las veces, esa pomposidad majestuosa del *ritual*, tan osificada como esclerótica? Basándose "en un pasaje teológicamente densísimo" de las *Homilias Clementinas*, Agamben encuentra el nexo que buscamos entre el "vacío" y la "inoperancia" del ritual: "después de haberle atribuido a Dios el nombre "nada" (*tò oudén*) y de haberlo acercado al vacío, el autor escribe: 'y este es el misterio del sábado [*tò hebdómados mystérion*]; él es en efecto la inoperosidad de todas las cosas [*tôn holôn anápausis*]'"[2171]. En la *parsimonia ("vacía") del ritual*, por tanto, *el poder se reencuentra con la inoperancia sabática de su Gloria*, más allá del *("pleno")* ensuciarse las manos en la *gestión* de la *oikonomía* del *Gobierno*. Volvamos ahora a nuestra pregunta inicial: ¿cómo es posible que el *"vacío" glorifique (o nutra)*, si justamente *ahí no hay "nada"*?

> La gloria, tanto en teología como en política, es justamente lo que toma el lugar de aquel vacío impensable que es la inoperosidad del poder; y, sin embargo, esta indecible vacuidad es precisamente lo que nutre y alimenta el poder (o mejor, lo que la máquina del poder transforma en nutrimento). Esto significa que el centro del dispositivo gubernamental, el umbral en el cual Reino y Gobierno continuamente se comunican y continuamente se distinguen, está en realidad vacío, sólo es sábado y *katapausis*. Sin embargo, esta inoperosidad es tan esencial para la máquina, que ella debe ser asumida y mantenida a toda costa en su centro bajo la forma de la gloria. En la iconografía del poder tanto profano como religioso, esta vacuidad central de la gloria, esta intimidad entre majestad e inoperosidad, ha encontrado un símbolo ejemplar en la *hetoimasía toû thronoû*, es decir en la imagen del trono vacío[2172].

Ahora bien, el "trono vacío" es una de las imágenes más persistentes, no solo de la historia de Occidente, sino también de Oriente. Se encuentra ya mencionada, por ejemplo, en las *Upanishads*. Es importante tener en cuenta, de hecho, que la imagen de Buda como un hombre gordo y risueño es posterior; ya que el budismo, durante los primeros siglos, fue *anicónico*. ¿Y cómo se representó a Buda antes, entre el s. VI y el III a.C.? *Justamente, con un "trono vacío"*. ¿Cómo, y por qué, cambió todo esto? *Fue Alejandro Magno*, como siempre, quien, en su conquista de la India, necesitó dotarlo de una *iconografía* concreta para poder dominarlo. Podemos volver a encontrar la imagen del "trono vacío" en Cnosos, durante la Grecia micénica. También en Roma reaparece en la *sella curulis* preparada para el César durante los juegos, o en el reverso de las monedas de Tito y Domiciano – no sin otros ejemplos y precedentes en las épocas de los Augustos, Calígula y Cómodo. Sin embargo, no será hasta su reapropiación judeocristiana que la poderosa imagen del "trono vacío" cambiará de significado y adquirirá una nueva centralidad:

[2171] Agamben, *El Reino y la Gloria* (Hom., 17, 10, 1, PG, 2, 9), p. 420.
[2172] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 425.

> En el griego de los Setenta, el vocablo *hetoimasía* –así como la forma verbal *hetoimázo* y el adjetivo *hétoimos*– es un término técnico que, en los Salmos, se refiere al trono de Dios: 'el Señor ha preparado en el cielo su trono' (Sal 102:19); 'justicia y juicio son la *hetoimasía* de tu trono' (Sal 88: 15); 'Listo (*hétoimos*) está desde siempre tu trono' (Sal 92:2). *Hetoimasía* no significa el acto de preparar o de poner a punto algo, sino el hecho de que el trono está listo. El trono ya está listo desde siempre y desde siempre espera la gloria del Señor[2173].

En efecto, no será hasta su reapropiación judeocristiana que la poderosa imagen del "trono vacío" explotará en importancia, pasando a adornar los arcos triunfales y los ábsides de las basílicas paleocristianas y bizantinas. Sin embargo, ahora se ha dado un desplazamiento, tan mínimo como radical, de su significado: y es que la *hetoimasía toû thronoû* (o *etimasia*, para ir más rápidos) implica que el trono ya no está simplemente "vacío", sino "listo" o "preparado". El mesianismo, como siempre, integra una determinada experiencia del "vacío", pero *falsa* –al fin y al cabo–, pues *pospone y difiere* su "cumplimiento" en la "plenitud". ¿A qué se *espera*, entonces? A la Segunda Venida de Cristo, obviamente. En cualquier caso, será justamente gracias a esta reapropiación judeocristiana que la imagen del "trono vacío" explotará en importancia, y la podremos ver esparcida a lo ancho de toda la cristiandad, desde la iglesia Ortodoxa de Oriente hasta la Católica de Occidente, y a lo largo de toda la Edad Media, por ejemplo en: Santa María Mayor en Roma (s. V), la iglesia de San Prisco en Capua, en la basílica bizantina de la Assunta en Torcello o la iglesia de San Demetrio en Mistra (s. XIII). La representación del "trono vacío" siempre se encuentra rodeada por las mismas temáticas iconográficas: una almohada o un cojín, una cruz o una corona doradas, un libro sellado, y el águila y el toro –que remiten la descripción de Apoc 4:1-11 y Eze 1:1-28. Sin lugar a dudas, mi representación favorita es el mosaico que se puede encontrar en el Baptisterio Arriano en Rávena (s. VI d.C.), donde un majestuoso "trono vacío" con un cojín púrpura es custodiado por los doce apóstoles, entre ellos Pedro y Pablo. Parecería como si estuvieran salvaguardando el propio "vacío"… como si el verdadero Rey estuviera siempre *por-venir*… *como si la Realeza en sí misma*, para ponerlo en los términos de Valls Boix en su monografía sobre Agamben, *fuera la propia vicariedad*:

> Como último ejemplo, la soberanía de Dios se ha imaginado, en los mosaicos bizantinos, como una *etimasia*, es decir, como un trono vacío que se estaba preparando para su valedor. En suma, una faceta de todo sistema político es la ejecución, las manos sucias del ministro; la otra es una pura esencia que excede cualquier acción y que constituye una magna inoperancia que, como fundamento del poder, es únicamente en tanto que se alaba y se glorifica ('¡amén!'). Lo que señala Agamben con estos análisis es que el centro de la máquina política está efectivamente vacío; que lo que otorga la legitimidad del poder del soberano es una ficción y que, si el poder tiene una esencia, es la esencia de la vicariedad. Es decir, no hay sustancia del poder, sino solamente una *oikonomía* del poder, solamente un gobierno. El poder se define mediante su ejercicio y nada más que su

[2173] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 429.

> ejercicio. Tiene la estructura una *gerere vices*, de una pura vicariedad, que actúa siempre *en nombre de*. El misterio central de la política, pues, no reside en la soberanía, sino en el gobierno; no remite a Dios, sino al ángel, no se trata del rey, sino más bien de los ministros[2174]

Historiadores como Picard siempre han corrido a ver en el "trono vacío" un símbolo de realeza, pero Agamben se apresura a corregir que la *etimasia* tiene que ser devuelta a su suelo *escatológico* originario: "el trono vacío no es, entonces, un símbolo de la realeza, sino de la gloria. La gloria precede la creación del mundo y sobrevive a su fin. Y el trono está vacío no sólo porque la gloria, aun coincidiendo con la esencia divina, no se identifica con ella, sino también porque ella es, íntimamente, inoperosidad y sabatismo. El vacío es la figura soberana de la gloria. El dispositivo de la gloria encuentra su cifra perfecta en la majestad del trono vacío"[2175]. Y es en este preciso instante que estamos preparados para hacer un último *desplazamiento, tan mínimo como radical*. Ahora podemos ver claramente porqué, en estos últimos párrafos del cap. 8, la investigación de Agamben no solo llega a su conclusión provisional, *sino también toca su límite*. ¿Cuál es este "centro oculto" que se pretendía alcanzar, *y a la vez evitar*? Y es que hay aquí un paso que Agamben *casi está rozando*, pero que no acaba de terminar. Habría otra posibilidad alternativa a que "el vacío sea la *figura* soberana de la gloria" y que sería (de nuevo, para decirlo con Deleuze) que *el "vacío" no sea una metáfora ni una imagen de la Gloria, sino la Gloria misma. El "vacío" ES la Gloria.*

Esta es otra posibilidad disponible también para el *locus classicus* de Kantorowicz –del cual, *El reino y la Gloria* de Agamben depende más de lo que está dispuesto a reconocer– y que ahora queremos desplazar también aquí. Como es bien sabido, el argumento de *The King's Two Bodies* es que el supuesto Monarca *monoteísta* tiene, en realidad, una estructura *dualista*: por un lado, posee un "cuerpo natural" que vive y muere y, por el otro, un "cuerpo simbólico" que sobrevive y es asegurado con su sucesor. ¿Cómo entender este segundo, más misterioso, "cuerpo"? Ya en la primera página del primer capítulo, utilizará Kantorowicz una definición –sacada de los *Reports* de Plowden que circulaban entre los juristas de la Corona bajo la Reina Elizabeth– que se utilizará como definición del "cuerpo simbólico" a lo largo del texto: "this Body [politic] is utterly void of Infancy, and old Age, and other natural Defects and Imbecilities, which the Body natural is subject to, and for this Cause, what the King does in his Body politic, cannot be invalidated or frustrated by any Disability in his natural Body"[2176]. En efecto, el "cuerpo político" o "simbólico", a diferencia del "natural", está "completamente *vacío* de cuestiones tales como la infancia, la vejez, u otros defectos o debilidades naturales". ¿Se puede decir, entonces, ni tan siquiera que sea un "cuerpo"?

[2174] Valls Boix, *Giorgio Agamben: política sin obra*, pp. 25-6.
[2175] Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 429.
[2176] Plowden, *Commentaries or Reports*, 212a. The case is referred to by Coke: *Rep.,* VIII.10 *(Calvin's Case)*. Citado en: Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, I, p. 7, n. 2.

La utilización del término "vacío" (*void*) no es baladí aquí, pues ya definimos desde Aristóteles en III.11.d que el "vacío" es, justamente, *la ausencia de un "cuerpo" –en cuanto "pleno"*. Primer desplazamiento, tan mínimo como radical, entonces: una posibilidad que se le escapa a Kantorowicz es que el Rey no tiene *dos cuerpos*. En realidad, siempre ha tenido (y solo puede tener) *uno*. Lo que sí hay es el "vacío" de la "nación". El Reino, por tanto, ahora aparece igualmente *desdoblado*: pero entre el lugar universal "vacío" de la nación, por un lado, y el "cuerpo" natural y concreto que lo ocupa en cada caso (el Rey). Esto permite explicar, además, porqué el primero pervive y el otro no. Si ambos fueran un "cuerpo" (simbólico o no) ambos deberían perecer, pues forma parte de la naturaleza de un "cuerpo" ser *finito* y *limitado* (en cuanto "lleno"). Sin embargo, solo el "vacío" (en cuanto *ausencia* de un "cuerpo") es *eterno* (pues no hay *nada* ahí que pueda *morir*), y por tanto puede *sobrevivir* a los distintos "cuerpos" que lo *encarnen*. Un título más atinado para el libro Kantorowicz, por tanto, bien podría haber sido: *El vacío y el cuerpo del Reino*.

Segundo desplazamiento, tan mínimo como radical: tres cuartos del mismo argumento se puede hacer ahora si pasamos de la distinción entre el "cuerpo natural" y el "simbólico" del Rey en Kantorowicz hasta *El Reino y la Gloria* de Agamben –que, *mutatis mutandis*, son lo mismo. La obsesión de Agamben con el árbol de la "inoperancia" no le deja ver el bosque de que la "inoperancia" *es siempre inoperancia de una "sustancia"*. La *argía*, entonces, quizás resuelve el problema de la *actualitas*, cayendo del lado de la *potentia*, pero esta no deja de ser nunca la *potentia* de una *ousías*[2177]. Este prejuicio *sustancialista*, en el fondo, es lo que permite a Agamben repetir una vez tras otra la formulación de que la Gloria es la "*sustancia (sic)* política de Occidente". Pero, frente a esto, la *etimasia* representa una opción aun mucho más radical: ¡pues, justamente, en el "trono vacío" no hay *nada* que ver*!* ¡No hay *nadie* sentado ahí! No es que nos encontremos con la "potencia sabática" de un *Deus otiosus*, o de un *Rex inutilis*, "obrando sin fatiga", como diría Filón de Alejandría. No hay *nadie* posado o descansando ahí (como le gustaría Agamben), ¡porque no hay *nada* que ver ahí!

[2177] "Empezamos a comprender por qué la doxología y el ceremonial son tan esenciales para el poder. Lo que en ellos está en cuestión es la captura y la inscripción de la inoperosidad central de la vida humana en una esfera separada. La oikonomía del poder pone firmemente en su centro, en forma de fiesta y de gloria, lo que aparece a sus ojos como la inoperosidad del hombre y de Dios, inoperosidad que no se puede mirar. La vida humana es inoperosa y sin objetivo, pero precisamente esta *argía* y esta ausencia de objetivo hacen posible la operosidad incomparable de la especie humana. El hombre se ha consagrado a la producción y al trabajo porque en su esencia está totalmente privado de obra, porque él es por excelencia un animal sabático. Y así como la máquina de la oikonomía teológica sólo puede funcionar si inscribe en su centro un umbral doxológico en el que Trinidad económica y Trinidad inmanente se relacionan de manera incesante y litúrgica (es decir política), así el dispositivo gubernamental funciona porque ha capturado en su centro vacío la inoperosidad de la esencia humana. Esta inoperosidad es la sustancia política de Occidente, el nutriente glorioso de todo poder. Por esto, la fiesta y la ociosidad vuelven a aflorar continuamente en los sueños y en las utopías políticas de Occidente y también continuamente naufragan en ellas. Estas utopías son los restos enigmáticos que la máquina económico-teológica abandona en los bordes de la civilización y sobre los cuales los hombres vuelven a interrogarse una y otra vez, de forma inútil y nostálgica. Nostálgica, porque parecen contener algo que pertenece de manera íntima a la esencia humana; inútil, porque no son en realidad otra cosa que las escorias del combustible inmaterial y glorioso que el motor de la máquina ha quemado en su giro incesante" (Agamben, *El Reino y la Gloria*, p. 429).

¡Porque está, precisamente, *vacío*! Y en este preciso instante podemos preguntarnos por qué Agamben no ve la realidad –que el "trono *vacío*" está, efectivamente, vacío, también de "inoperancia"– y se empeña en proyectar la *Maja desnuda* allí donde *no hay nada*. Muy sencillo, no es porque esté ciego, sino porque el milenario prejuicio plenista o sustancialista le impide ver el la vacuidad del "trono vacío", sin proyectar "algo". Aunque pueda parecer paradójico, hace falta mucha teoría y pensamiento para poder llegar a ver la realidad. Quizás, entonces, lo que se está intentando representar con el "trono vacío" no es la *etimasia* de la Segunda Venida, o la llegada del *sabbath* eterno en tanto que "vida eterna", sino algo aun mucho más radical: la *vacuidad* del "vacío", la *libertad* de la *kenosis*, que Pablo y Pedro custodian para que nadie nunca más se la vuelva a apropiar, usurpar o ocupar. Si, en IV.3.j ya dimos el último giro que nos quedaba a la *kenosis*, proponiendo que quizás el Hijo de Dios ni tan siquiera era Jesús, sino el "vaciamiento" mismo, ¿es posible que el cojín púrpura que protegen los doce apóstoles en el Baptisterio Arriano *no esté esperando nada en absoluto, sino que sea ya la Gloria en sí misma?* Según esta radical y revolucionaria interpretación, la *etimasia* sería un constante recordatorio de que ningún Rey *es nunca Rey de verdad*, que el "arcano central del poder" está *vacío* y que *time is out of joint* mientras siga habiendo alguien capaz de creer que puede *llenarlo*. Que el "trono" esté "vacío" significa, por cierto, que *no es de nadie y por tanto puede ser de cualquiera (o de todos). Esta es la verdadera Gloria.*

e) *Altissima paupertas*

Con la *etimasia* de la "monarquía" se consuma la "teología política (negativa)" de la Edad Media, que ha pasado por tres "lugares vacíos" distintos: el "templo vacío", la "tumba vacía" y, finalmente, el "trono vacío". Con cada paso, el "vacío" se ha ido haciendo cada vez más *pequeño* (pasando de un gran *ágora* hasta una minúscula *corona*), y más *político*. Sin embargo, el "espíritu" no es *estático*, sino algo que *vive y camina* (por así decirlo). Además, ya hemos visto como, sobre todo a propósito de San Agustín en IV.4.a, una de las principales operaciones que ejecutará el "vaciamiento" (*kenosis*) a lo largo de toda la "mística medieval cristiana" será el proceso de "interiorización". Así, puede tener sentido terminar este "quinto *ex cursus* sobre teología política (negativa)" en la Edad Media, no con un *lugar espacial y estático*, sino con un *ejemplo práctico y experiencial* de como este "vacío" será *internalizando* en las propias carnes de un *modus vivendi*. Encontraremos este ejemplo práctico en las órdenes franciscanas, que a partir del s. XIII, perseguirán una *Altísima pobreza* –para seguir el siguiente volumen del *Homo Sacer* de Agamben, correspondiente al tomo IV.1. También nos serviremos aquí, de nuevo, de un sermón de Eckhart. *In concreto*, el que lleva

por título "Los pobres de espíritu". En realidad, este apartado puede ser leído como una *combinación* de estos dos textos[2178].

Quizás hoy nos pueda sorprender que el "cristianismo" sea una "forma de vida", cuando la Iglesia se ha convertido en algo tan esclerótico y osificado, y el pensamiento que domina, sea el de la *hipocresía* de "ir a misa a los domingos, y el sábado al prostíbulo". Sin embargo esto no fue así en sus orígenes, donde aun latía en su corazón el *katarageín* y el *hos me* (auténticos) que se cargaron el Imperio Romano desde dentro, como las termitas: "a diferencia de la *devotio* pagana, en la cual el *devotus* consigna su cuerpo y su vida biológica a los dioses, el voto cristiano es, por así decido, objetualmente vacío y no tiene otro contenido que el producirse un *habitus* en la voluntad, cuyo resultado único será una cierta forma de vida común (o, en la perspectiva litúrgica, la verificación de cierto *officium* o de cierta *religio*)"[2179]. Como es bien sabido, los tres votos sustanciales de las órdenes monásticas, en general, eran: la obediencia, la castidad y la pobreza. Sin embargo, solo esta última va a representar una fuente de litigio fundamental con la curia romana (siempre tan *llena* de "cosas"): "la *altissima paupertas*, con la que su fundador había querido definir la vida de los frailes menores, es en efecto el lugar donde se deciden las suertes del franciscanismo, tanto dentro de la orden, con el conflicto entre conventuales y espirituales, como en las relaciones con el clero seglar y la curia, que llegan a su punto de ruptura bajo el pontificado de Juan XXII"[2180]. La *altissima paupertas*, además, no es cualquier cosa, no es una opción más dentro del infinito supermercado de "identidades" posmodernas que reinan hoy en día (donde uno podría elegir ser *punk* o *emo*, sin que esto cambie en mucho como se experimentan las formas de dominación capitalistas en la vida cotidiana), sino que para Agamben representa el "último" *modus vivendi*: "la altísima pobreza, con

---

[2178] Las similitudes, y diferencias, entre el Maestro Eckhart y las órdenes franciscanas ha sido una cuestión ampliamente tratada en el literatura secundaria: "si la escuela franciscana llegaba a la divinidad partiendo de una estructura ejemplarista del mundo y la naturaleza, Eckhart reclamaba la experiencia del ser como único conocimiento que conduce a la divinidad. (…) Eckhart quería comprehender el mensaje de la Revelación en un discurso ontoteológico. La profundización en los textos bíblicos, desde la perspectiva adoptada antes que él por Agustín, Ambrosio, Jerónimo y Tomás de Aquino, le permite pasar —en palabras de E. Gilson— de una 'metafísica del tiempo' a una 'metafísica del fundamento', que sin duda Eckhart ha encontrado ya en esta época en la noción de ser" (Vega, "Introducción". En: Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 29).

[2179] Agamben, *Altísima pobreza*, p. 88.

[2180] Agamben, *Altísima pobreza*, p. 155. "es conocido, por ejemplo, que la reivindicación de la pobreza y del *usus pauper* por parte de los franciscanos condujo, llegado a cierto punto, a un choque doctrinal sin cuartel con la curia romana, librado por ambas partes con profusión de argumentos no sólo teológicos, sino también jurídicos; sin embargo, como había intuido desde el principio Bartolo, el punto no era tanto una diferencia de dogma o exégesis, como la *novitas* de una forma de vida a la cual el derecho civil resultaba difícilmente aplicable. Por ello, al verse enfrentada con esta 'novedad', la estrategia de la Iglesia consistió, por una parte, en tratar de ordenarla, regularla y conformarla, de forma tal que los movimientos se encaminaran hacia un nuevo orden monástico o se insertaran en uno ya existente; por otra parte, cuando esto resultaba imposible, en tratar de desviar el conflicto del plano de la vida al de la doctrina, condenándolos como heréticos. En ambos casos, lo que permanecía no pensado era precisamente la aspiración originaria que había conducido a los movimientos a reivindicar una *vida y* no una *regla,* una *forma vitae y* no un sistema más o menos coherente de ideas y de doctrinas, o, más exactamente, a proponer no una nueva exégesis cualquiera del texto sagrado, sino su pura y simple identificación con la vida, cual si no quisieran leer e interpretar el Evangelio, sino tan sólo vivirlo" (ibid. pp. 132-3).

su uso de las cosas, es la forma-de-vida que comienza cuando todas las formas de vida de Occidente han llegado a su consumación histórica"[2181].

¿Por qué, entonces, este estatuto tan singular y privilegiado reservado para la "pobreza"? ¿Qué es lo que la "pobreza" revela, que debió de parecer tan apetecible a las órdenes franciscanas, como detestable a la Iglesia Romana? Como de costumbre, quizás nos pueda ayudar un sermón del Maestro Eckhart a dilucidar este punto. Así pues, el sermón "Los pobres de espíritu" se plantea, al menos *prima facie*, como una lectura del célebre versículo del *Evangelio de San Mateo* que dice: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos" (Mt 5:3). Para dilucidar este breve versículo, debemos descomponerlo en sus dos partes, y preguntarnos qué quieren decir, tanto los "pobres de espíritu", como el "Reino de los Cielos". Por un lado, hay que tener en cuenta que la primera es una expresión inequívoca de San Mateo pues, como señala Eagleton: "en la más auténtica tradición de las Escrituras, ahora se está de acuerdo en que Jesús habla simplemente de los pobres, no, como el típicamente espiritualista Mateo dice, de los 'pobres de espíritu'"[2182]. Por el otro lado, sobre la segunda expresión, haríamos bien en no pensar que el "reino de los Cielos" no es un "lugar físico" allí en los Cielos, sino de un *estadio* del "Espíritu" (santo) en el que *el amor se ha vuelto universal*. En este sentido, Judas traicionó Jesús, no por *no creer en Él* (como se suele pensar), *sino por creer demasiado*. Su problema también fue uno de *misplaced-concreteness*: él realmente creía que, si entregaba a Jesús a los romanos, precipitaría la llegada del "Reino de los Cielos", sin darse cuenta que *esto ya estaba teniendo lugar*, en la "comunidad de creyentes" que estaba dejando Jesús. Por esto, ya el joven Hegel lo relacionó con el "vacío" (de determinaciones) de la *altissima paupertas*: "el Reino de Dios es este estado en el que reina la divinidad y por consiguiente se hallan suprimidas todas las determinaciones, todos los derechos (por eso las palabras al joven: vende todo lo que tienes, es difícil que un rico entre en el Reino de los Dios; por eso la renuncia de Cristo a toda propiedad y a cualquier honra)"[2183].

De nuevo, aquí vemos vinculado al "amor" (del Reino de los Cielos) con el "vacío" (como *ausencia de "determinación"*), solo que ahora se le añade un nuevo elemento como corolario práctico: *la renuncia a toda propiedad y todo derecho*. Pero, ¿qué significa aquí está "pobreza"? Arranca Eckhart su reflexión estableciendo una distinción fundamental: "hay dos tipos de pobreza: una pobreza exterior, que es buena y digna de elogio en la persona que la toma consigo por amor de Nuestro Señor Jesucristo, porque él mismo la asumió en la tierra. De esa pobreza no quiero decir nada más, pero hay todavía otra pobreza, una pobreza interior"[2184]. Ahora bien, esta distinción de Eckhart (el

[2181] Agamben, *Altísima pobreza*, p. 204.
[2182] Eagleton (ed.), "Introducción", *Los evangelios*, pp. 22-4.
[2183] Hegel, "Jesús y su destino", *El joven Hegel*, p. 378.
[2184] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 105.

más inteligente de todos los místicos), que pueda parecer tan simple y banal, será de suma importancia para nuestro tema, pues permitirá resolver de una vez por todas y encontrar una salida al "problema de la *misplaced-concreteness*". A saber, el "vacío" también es susceptible, y puede adolecer, de la misma tentación a la *pseudo-concreción* que la "plenitud". Lo hemos visto en el *reduccionismo espacial* que buscaba la *kenosis* en un "templo", una "tumba" o un "trono" *perfectamente* "vacíos". En vano: pues de nada sirve el "vientre vacío" si se está pensando todo el rato en *comida*; ni la "sed", si se ansía el *agua*; ni la "abstinencia", si uno mataría por una *adicción*; ni la "pobreza", si uno todo el rato está soñando con *riquezas*; ni una "plaza vacía", si está *llena* de sujetos *fascistas*. Al simultáneo riesgo de *misplaced-concreteness* del "vacío", nosotros lo hemos llamado "nihilismo" – tentación opuesta, y a la vez necesaria, del "sustancialismo". Pero a veces lo mejor que se puede hacer para "vaciarse" del pensamiento de la comida es, justamente, *comer*. Como señala Eckhart:

> Si alguien me pregunta, ahora, qué es un hombre pobre que nada quiere, contesto y digo: mientras el hombre tenga la voluntad de cumplir la preciosa voluntad de Dios, no posee la pobreza de la que hablamos; pues en él todavía hay una voluntad que quiere satisfacer a Dios y eso no es la pobreza correcta. Pues si el hombre quiere ser verdaderamente pobre debe mantenerse tan vacío de su voluntad creada como hacía cuando él todavía no era. Pues, por la verdad eterna, os digo que mientras queráis cumplir con la voluntad de Dios y tengáis deseo de Dios, no seréis pobres, ya que sólo es un hombre pobre el que nada quiere y nada desea. Cuando estaba en mi primera causa no tenía ningún Dios y yo era causa de mí mismo; allí nada quise ni nada deseé, ya que era un ser vacío y me conocía a mí mismo gozando de la verdad[2185]

Por esta razón, no hay ni un ápice de ascetismo en la *altissima paupertas* de los franciscanos, ni es un regreso a la "mortificación" y el "auto-sacrificio" del sexto "momento" en IV.5.c pues, siguiendo la distinción del Maestro Eckhart, no se busca tanto una "pobreza exterior" como "la pobreza en un sentido superior: un hombre pobre es el que nada quiere, nada sabe y nada tiene"[2186]. Dicho con el refrán popular (estoico): *no es más rico que quien más tiene, sino quien menos necesita*. O, para ponerlo de manera más sofisticada, en un breve escrito sobre "La pobreza", Heidegger reinterpetó un breve verso de Hölderlin: "entre nosotros, todo se concentra sobre lo espiritual, nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos". ¿Cómo sucede este milagro de la transfiguración del agua en vino? Heidegger concluye con una definición: "ser-pobre quiere decir: no carecer de nada, salvo de lo no necesario; no carecer de nada más que de lo Libre-liberante"[2187]. Lo que se busca, en este sentido, no es el "ascetismo" ni la "mortificación", sino lo "necesario" y la "libertad" –aunque de una forma bien distinta de la estoica. Por esto, repito, no hay ni un ápice de "nihilismo" en la *altissima paupertas* de los franciscanos; antes bien, en la mejor tradición del *hos me* y el *katargein*:

[2185] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 107.
[2186] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 106.
[2187] Heidegger, *La pobreza*, p. 111.

> La reivindicación de la pobreza, que está presente en todos los movimientos y que en sí no es nueva, no es sino un aspecto de este modo o forma de vida, que sorprende particularmente a los observadores ('andaban descalzos; no reciben dinero; no llevaban ni morral ni calzado ni dos túnicas'); sin embargo, esta no representa, como ocurría en la tradición monástica, una práctica ascética o de mortificación para obtener la salvación, sino que ahora es parte inseparable y constitutiva de la vida 'apostólica', y 'santa', que declaran practicar en perfecta leticia. En este sentido, es relevante que Pedro de Juan Oliva, en polémica con la opinión de Tomás, según la cual la pobreza es sólo uno de los modos de alcanzar la perfección y no la perfección misma, pueda afirmar, en cambio, que esta coincide esencial e integralmente con la perfección evangélica[2188].

No hay ningún problema en querer vivir "bien" y en querer tener, por ejemplo, un "buen trabajo". Sí que hay un problema, en la sociedad de hoy en día, si a veces parecería que uno estaría dispuesto a matar a su propia madre por tener un "buen trabajo". Entonces hay que hacer "como si no" (*hos me*) y, parafraseando a San Pablo: "quienes tuvieren un buen trabajo, que actúen *como si no* lo tuvieran". Prosigue entonces Eckhart su reflexión subdividiendo la "pobreza interior" bajo tres categorías ulteriores: no *querer* nada, no *saber* nada y no *tener* nada. Sobre la primera, Eckhart, como siempre, no podría ser más radical: "si el hombre quiere ser pobre en voluntad, debe poder querer y desear tan poco como quiso y deseó cuando no era. Así es el hombre pobre que no quiere nada"[2189]. Aquí debemos recordar la reflexión que hicimos, a apropósito de Eriúgena en IV.2.c de que, en tanto que Dios es en cierto modo una "nada" (*nihil negativum*), al volver nosotros mismos a la nonada antes de nacer, nos reencontramos con Él. Por el otro lado, nos volvemos a topar con nuestro querido amigo, el "no-saber":

> Por otro lado es pobre el hombre que no sabe nada. (…) es más, debe estar tan vacío de todo saber que no sepa ni conozca ni encuentre que Dios vive en él; es más: debe estar vacío de todo conocimiento que habite en él. Pues cuando el hombre estaba en el ser eterno de Dios, no vivía en él nada más; es más, lo que allí vivía era él mismo. Por eso decimos que el hombre debe estar vacío de sí mismo, tal como lo era cuando [todavía] no era, y dejar actuar a Dios como él quiera, para que el hombre se mantenga vacío[2190]

La vinculación entre la "pobreza" y la "nada" ya se había hecho clara antes a partir de la tríada: no querer *nada*, no saber *nada* y no tener *nada*. Pero ahora salta a la vista además su igual

---

[2188] Agamben, *Altísima pobreza*, pp. 130-1.
[2189] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 108.
[2190] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 108. Véase también: "tan quieto y vacío debe hallarse el hombre, decimos, que no sepa nada ni conozca que Dios actúa en él, y así el hombre puede poseer la pobreza. Los maestros dicen que Dios es un ser y un ser inteligible que conoce todas las cosas, pero nosotros decimos que Dios ni es un ser ni es inteligible, ni conoce esto ni lo otro. Por eso Dios está vacío de todas las cosas y [por ello] es todas las cosas. Quien, por tanto, quiera ser pobre de espíritu debe serlo en todo su saber propio, de forma que no sepa de nada, ni de Dios ni de las criaturas ni de sí mismo. Por eso es necesario que el hombre desee no saber nada de las obras de Dios ni las quiera conocer. En ese sentido el hombre consigue ser pobre en su propio saber" (ibid. p. 109).

vinculación con el "vacío". La "humildad" de la *kenosis*, como ya vimos sobradamente en la sección anterior sobre San Agustín en IV.4.d, implica introducir un "vacío" en el "saber" (*agnosía*). Como Dios es, además, una "nada" (*nihil negativum*) "incognoscible", por hallarse *más allá* de las diez "categorías" aristotélicas, al volvernos nonada en el "conocimiento", nos asemejamos más a Dios. Sin embargo, este "no-querer" y "no-saber" se quedarían en un plano absolutamente *idealista*, si Eckhart no les añadiera el aspecto más anticapitalista y revolucionario del "no-tener", más difícilmente digerible para la Iglesia. Solo ahora se puede llegar a la "pobreza exterior", después de haber dado un rodeo por las dos formas anteriores de la "pobreza interior". Si hubiéramos empezado directamente por la "pobreza exterior" habríamos caído fácilmente en la *misplaced-concreteness* del "ascetismo" y la "mortificación", creyendo simplemente que uno es más "pobre" cuantas *menos cosas* "tiene". Al haber dado este rodeo, sin embargo, nos damos cuenta de que la *altissima paupertas* no tiene tanto que ver con "no-tener" (*pseudo-concretamente*) sino en hacer "como si no" (*hos me*) se tuviera. Esto es, en "evacuar" (*katargein*) las cosas para su "uso libre". Por esto cuando las órdenes fransciscanas propusieron *vivire sine propio*, el papa Juan XII respondió con la bula *Ad conditiorem canonum*, en la que equivalía el "uso" y la "propiedad". Sin embargo, el desafío lanzado tanto por el Mestro Eckhart como por las órdenes franciscanas, seguiría vivo (aunque enterrado) en la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío":

> Antes he dicho que un hombre pobre es aquel que no quiere cumplir la voluntad de Dios y que vive de tal forma que está vacío de su propia voluntad y de la de Dios, tal como lo era cuando [todavía] no era. De esta pobreza decimos que es la pobreza sublime. En segundo lugar hemos dicho que un hombre pobre es aquel que no sabe nada de la acción de Dios en sí mismo. Quien se halla tan libre de ese saber y conocer posee la pobreza más clara. La tercera pobreza, sin embargo, de la que ahora quiero hablar, es la más extrema, es aquella en la que el hombre no tiene nada. ¡Ahora atiende aquí con aplicación y seriedad! He dicho frecuentemente, y grandes maestros también lo dicen, que el hombre debería estar vacío de todas las cosas y obras, exteriores e interiores, de forma que pudiera ser un auténtico lugar de Dios, en donde Dios pudiera actuar"[2191]

[2191] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, p. 110.

6) La profundización y radicalización del vaciamiento interior en la mística

Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
nadie encanta nuestro polvo.
Nadie (*Niemand*)

Alabado seas tú, Nadie.
Por amor a ti queremos florecer.
Hacia
ti.

Una nada (*ein Nichts*)
fuimos, somos, seremos
siempre, floreciendo:
rosa de nada (*die Nichts*),
de Nadie rosa (*die Niemandrose*).

Paul Celan, "Salmo"[2192]

"Tu propio yo ha de ser nonada,
¡atraviesa todo ser y toda nada!"

Meister Eckhart, "El grano de mostaza"[2193]

Que se ha hecho un agujero en el suelo es incuestionable. Sin embargo, este "vacío" que los atomistas griegos descubrieron entre los "átomos" de las plantas y los animales *puesto ahí-fuera* en la "naturaleza" para que todo el mundo lo viera, la mística cristiana lo ha *interiorizado* en sus entrañas, reservando un pequeño *espacio ético* para el Otro que se lleva siempre consigo *dentro*. Ahora este "vacío" se encuentra más bien en el "vientre" (en la forma del "no-querer" de la *kenosis*), en la "cabeza" (en la forma del "no-saber" de la *humilitas*), y en las "manos" (en la forma del "no-tener" de la *altissima paupertas*). No obstante, antes de terminar este capítulo sobre la "mística medieval cristiana", tenemos que acometer aun un giro más. Ahora tenemos que coger este "vacío" en las entrañas, y ensanchar sus límites, cavar más hondo, hacerlo más profundo: *radicalizarlo*. Con este propósito en mente nos vamos a adentrar de lleno en los dos padres de la "mística" tardía: Pseudo-Dionisio Areopagita y el Maestro Eckhart. Para estar seguros, la "mística" no solo representa para nosotros una "tradición" o una "vía" más, marcada por su énfasis en el "vacío" dentro de la

[2192] Celan, "Salmo", *Obras completas*, pp. 161-2.
[2193] Eckhart, "El grano de mostaza", *El fruto de la nada*, p. 186.

"corriente subterránea", y por oposición a la "plenitud" de la escolástica, como ya indicamos en la Introducción a este capítulo en IV.1.d-e. Antes bien, la "mística" representa el "camino real" a la *experiencia de lo Absoluto en tanto que Absoluto*, que fue como definimos la "religión" en IV.1.c. Como señala Heidegger, "la psicopatología y la etnología muestran que el fenómeno primordial de todas las religiones es la mística, la vivencia de la unidad con Dios"[2194]. Esto explica también, por cierto, para nuestros propósitos, por qué el *mesianismo* (de San Pablo por ejemplo) tuvo que desembocar en una experiencia "mística". Tal y como reseña Rosàs un libro increíble:

> En *Mesianismo y misticismo*, Moshe Idel sostiene que el fundamento de toda conciencia mesiánica es místico. Dado que la mística es siempre una vía individual, la argumentación de Idel desmontaría la distinción que hace Scholem entre una redención privada y una pública. La hipótesis que Idel trata de demostrar en este libro es la siguiente: en el judaísmo, la idea de una redención privada no surge, como suele decirse, en el siglo XVIII con el hasidismo, sino que está presente en el judaísmo desde el siglo XIII. Ya para Abulafia (1240-1291) el mesianismo es un fenómeno que tiene lugar dentro del hombre; es, pues, místico. Según esta hipótesis, es erróneo considerar que el mesianismo es político-nacional y que su espiritualización es solo una forma de 'neutralización que aparece de la mano del hasidismo hacia el año 1750'[2195]

De rebote, este "mesianismo místico" –o "mesianismo kenósico", como lo llamaremos finalmente en la última sección de este capítulo– nos dará la forma más acabada de "política", que no terminará de encontrarse cómoda en los lugares del "templo vacío", la "tumba vacía" y el "trono vacío" y desembocará (como no podría ser de otra manera) en una experiencia *democrática*. Recordemos que una de las principales intuiciones que guían todo este capítulo es la que tuvo Taubes cuando pronunció una conferencia sobre teología política en Harvard, como ya apuntamos en IV.1.d.: "criticando a Carl Schmitt, en el sentido de que la fase *mística*, o sea, la fase *democrática*, la había Schmitt pasado por alto y en su *Teología política I* no era más que una catarata puramente jerárquica"[2196]. La "inversión democrática" de la *Teología política* de Schmitt que estamos intentando acometer en este capítulo saldrá ahora plenamente a la luz cuando Laclau descubra la "lógica de

---

[2194] Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 58. Al igual que la *altissima paupertas* que buscaban las órdenes franciscanas, por cierto, la "mística" será vista como una *reacción vitalista y ejemplarista al dogmatismo* cristiano: "ya en la metafísica del ser fuertemente científico-natural y teórico-naturalista de Aristóteles y en su radical exclusión e incomprensión del problema del valor en Platón, que tuvo una renovación en la escolástica medieval, apuntaba el predominio de lo teorético, razón por la que dentro de la totalidad del mundo vivencial cristiano medieval la escolástica supuso una fuerte amenaza precisamente contra la inmediatez de la vida religiosa, con el consiguiente olvido de la religión a fuerza de teología y dogmas. Y ya en la próxima época del cristianismo ejercieron éstos una influencia de cuño teórico y dogmático sobre las instituciones jurídico-eclesiásticas y sobre los códigos. Un fenómeno como la mística tiene que ser asumido y entendido como contramovimiento elemental" (Heidegger, *Estudios sobre mística medieval*, p. 169).

[2195] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 34. Véase también: Idel, *Mesianismo y misticismo*, pp. 35 y 112

[2196] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 116.

equivalencia" subyacente en las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita, y el Maestro Eckhart acabe *vaciando de Dios* el "significante vacío".

a) Las dos vías de Pseudo-Dionisio Areopagita

La transición entre San Pablo y Dionisio Areopagita habría sido muy fácil si recordamos que en IV.3.d, cuando estábamos buscando el "acontecimiento" de Badiou, vimos que en un determinado momento San Pablo se plantó en medio del *Areópago* de Atenas. Allí se puso a predicar sobre el *Ignoto Deo* (luego *Deus absconditus*) y los atenienses, que hasta entonces lo escuchaban atentamente, se levantaron y se fueron: "en cuanto oyeron resurrección de los muertos, unos se burlaron, otros dijeron: 'te oiremos hablar de esto todavía otra vez'. Con esto Pablo salió en medio de ellos" (Hch 17:32-3). Sin embargo, hubo un griego que se quedó en el *Areópago*: de donde extrajo justamente su nombre Dionisio *Areopagita*. Solo que… este no es el mismo Dionisio Areopagita del que vamos a hablar ahora. En una apropiación que causó una gran confusión durante los primeros siglos después de Cristo, y aun suscita un intenso debate sobre su supuesta autoría hoy en día, un neoplatónico bizantino del s. VI se atribuyó el mismo nombre que este discípulo paulino. ¿Por qué lo hizo? No lo sabemos del cierto. Lo que es seguro es que ahora nos vamos a concentrar en este *pseudo*-Dionisio Areopagita, en general, y en su obra "La teología mística", en particular, pues sus "dos vías" se convertirán en la base de toda la "mística medieval cristiana" posterior.

Nos encontramos ante el tratado más breve de este autor, sobre todo si lo comparamos con el más conocido *Sobre los nombres divinos*, o los dos menores *Sobre la jerarquía celestial* y *Sobre la jerarquía eclesiástica*. Y esto ya es en sí mismo un hecho reseñable. Como señala Caballero en su "Introducción" a la obra: "la brevedad del tratado se debe a varias razones: culminación de la exposición precedente; escasez de testimonio en la Biblia misma, porque Dios, el Oculto, es también silencio. Imposibilidad de transmitir en palabras una experiencia que es personal, espiritual, íntima y no tanto especulativo-discursiva"[2197]. Apostamos más bien por la hipótesis de que, especialmente en este caso, la *brevedad* de la forma tiene que ir de la mano con lo *ignoto* del contenido. El tratado "La teología mística" replica un poco la última proposición con la que termina el *Tractatus lógico-philosophicus* de Wittgenstein: "de lo que no se puede hablar, mucho mejor es callarse"[2198]. Por esto, después de resumir brevemente el *Corpus* dionisíaco dentro del texto, Pseudo-Dionisio señalará: "así, efectivamente, el divino Bartolomé afirma que la 'Teología' es mucha y muy escasa y que el Evangelio es amplio y grande y después conciso, entendiendo, a mi

[2197] Caballero, "Introducción". En: Areopagita, *La teología mística*, p. 346.
[2198] Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 7, p. 203.

parecer, supranaturalmente esto: que la buena Causa de todas las cosas es de mucho hablar y a la vez de poco hablar y sin palabras"[2199]. Por tanto, ya vemos desde el principio, y a primera vista según la *forma*, que Dios tiene, en realidad, *dos* maneras de expresarse (y no solo *una*, como solía pensarse hasta entonces): largamente y brevemente, con la "palabra" (*logos*) y con el "silencio"[2200]. ¿Es demasiado pronto ya para confirmar nuestra hipótesis sobre la Edad Media, expuesta en IV.1.d, de que la división entre escolástica y mística coincide con la diferencia entre la "plenitud" (*pléroma*) y "vacío" (*kenosis*)? Sin más dilación, empieza así el breve tratado, con gran fanfarria rimbombante:

> Triada supraesencial y supradivina y suprabuena, supervisora de la sabiduría de los cristianos acerca de Dios, enderézanos hacia la cumbre supraincognoscible y suprabrillante y elevadísima de los Oráculos misteriosos; allí los simples y absolutos e inmodificables misterios de la Teología se descubren según la supraluminosa niebla del silencio oculto-misterioso, nieblas que suprailumina lo supramanifiesto en lo tenebrosísimo y que supracolma a las inteligencias sin miradas, en lo totalmente intangible e invisible de los suprabellos esplendores[2201].

He decidido citar así el primer párrafo de la obra, sin mayores precauciones previas, para que pueda ser el propio lector quien se dé cuenta de que nos encontramos aquí frente a un lenguaje particular, muy abigarrado. En efecto, Pseudo-Dionisio será el inventor de un particular *estilo formal literario* basado en intercalar el prefijo "superlativo" *hyper-* con el "privativo" *a-*, para dar cuenta de que existen, justamente, *dos* formas de llegar a Dios (y no solo *una*, como se solía pensar hasta entonces): la "falta" y el "exceso". Nos volvemos a encontrar aquí desafiando al "principio de identidad", que vimos formulado por primera vez por Empédocles en III.5.a, bajo la premisa de que "ni una parte del todo está vacía ni tampoco llena en demasía". Por el contrario, especialmente aquí, como Dios es lo radicalmente Otro, es simultáneamente *más* y *menos*, está a la vez *por encima* y *por debajo* de las 10 categorías aristotélicas del "entendimiento humano". En su "Introducción" Caballero reseña con exhaustividad todos los neologismos que empleará Pseudo-Dionisio:

[2199] Areopagita, *La teología mística*, p. 360.

[2200] Ya para Heidegger, "solo puede callar quien tiene algo realmente que decir". Para Esquirol, además, el silencio no es solo un "vacío", sino también una vibración: Que el silencio sea, y que sea algo valioso, todavía hace que quedemos más deslumbrados y fascinados por el misterio del inicio. El silencio no es ningún vacío previo al evento inaugural; el silencio es, también, una vibración de la profundidad, como la palabra y como el canto. Paradójicamente, pues, que el canto cante el silencio incrementa lo inefable y la maravilla, al desestimar previsibles secuencias explicativas al estilo de: 'sólo había silencio y luego…'. El silencio es silencio; es algo y no nada. El silencio genuino no es ninguna vacuidad que pudiera ser llenada, porque su pobreza aparente es ya una riqueza. El silencio genuino no tiene nada que ver con el de los espacios siderales que aterraba a Pascal. Tal vez, para este segundo habría que usar otro término –¿ahora sí, vacío?. El silencio genuino es el que se deja escuchar, tal como escribe Lorca: 'Oye, hijo mío, el silencio. / Es un silencio ondulado…'. Y es también –el silencio genuino– el que se deja guardar. Guardar silencio es como guardar y cuidar a una criatura. Porque cuando guardas a una criatura también ella te está guardando. Cuando guardas silencio, también él te guarda" (Esquirol, *Humano, más humano*, p. 61).

[2201] Areopagita, *La teología mística*, pp. 355-7

> Están presentes los dos rasgos léxicos más característicos del autor: los términos con prefijo privativo tales como *átreptos*, inmodificable (misterio), *anaphés*, intangible (resplandor), *ánomma*, sin mirada (inteligencia), *agnosía*, inconocimiento (incognoscibilidad), *aoratós* (invisible), *ablepsía* (inmirada), *anekphoítetos* (inseparable), *alogía* (ausencia de palabra), *anoesía* (ininteligibilidad), *áphonos* (sin voz), *áphthenktos* (indecible), *anousiós* (inesencial), *ázoos* (invital), *adynemos* (impotente); y los términos con el prefijo *hyper-*, que indica excedencia, superación, el grado más allá de todo: en un solo y primer párrafo hallamos diez ocurrencias, todas ellas en alusión a la divinidad (*hyperoúsios*, supra-Esencial, *hyperthéos*, supra-Divino, *hyperágathos*, supra-Bueno, *hyperágnostos*, supra-Incognoscible, *hyperphaés*, supra-Brillante, *hyperphotos*, supra-Luminoso, *hyperphanés*, supra-Manifiesto, *hyperlámpo*, supra-Brillar, *hyperkalos*, supra-Bello, *hyperpleróo*, supra-Colmar, también aparecen *hyperékho*, supra-Exceder, y el adverbio *hyperousíos*, supra-Esencialmente, además de repetirse varios de los términos[2202]

¡Quizás no haya una mejor representación de cómo se interrelaciona lo "lleno" y lo vacío" que esta lista de "superlativos" y "privaciones" por parte de Pseudo-Dionisio Areopagita! Inadvertidamente, aquí acaba de suceder algo significativo y excepcional que no puede pasarse por alto, ya que es la primera vez (que nosotros hayamos visto hasta ahora) que la "plenitud" y el "vacío" no se entienden (a la manera griega) *dicotómicamente, sino en su mutua relación y copertenencia*. Debemos fijar aquí, por tanto, aunque estemos en los albores del s. VI d.C., el grado cero de un pensamiento *posmetafísico* sobre la "plenitud/vacío". Esta es la razón, por cierto, por la que Derrida, tanto en *Sauf le nom* como en "How to Avoid Speaking: Denials", rescatará "La teología mística" de Pseudo-Dionisio Areopagita como uno de los primeros precursores de la "deconstrucción". Lo único que le criticará Derrida es lo mismo que no nos gusta a nosotros: que acabe reconduciendo todo este esfuerzo *deconstructivo* a la *afirmación* de una "Super-esencialidad" divina: "No, I would hesitate to inscribe what I put forward under the familiar heading of negative theology, precisely because of that ontological wager of hyperessentiality that one finds at work in Dionysius[2203]. Sin embargo, si él tiene un mayor problema con el término "Super-esencialidad" (*hyper-ousías*), para nosotros este es un segundo derivado de la auténtica raíz de todos los problemas: el término "Super-lleno" (*hyperpleróo*) –mal traducido por Caballero como "Supra-colmar". Si la deconstruccción, por tanto, podría ser definida como una *teología negativa sin "Super-esencialidad"*, nuestra propia metodología sería una especie de *vaciamiento sin "Super-plenitud"*. En este sentido, si nuestro mayor enemigo, dentro de toda la retahíla de términos anteriormente citados, es el *hyperpleróo*, nuestra mejor amiga volverá a serla *agnosía*. Recordemos, como ya anticipamos en IV.4.d a propósito de la "humildad" como la *virtud* del "vacío" *auténtico* en San Agustín, que la "*agnosía* no es mera *agnoía*, ignorancia, pues esta tiene valor peyorativo; es la situación del profano o del pecador. La *agonsía*, en cambio, es positiva, es un in-conocimiento, un des-conocer, voluntaria y

[2202] Caballero, "Introducción". En: Areopagita, *La teología mística*, p. 346.
[2203] Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials". En: Coward, y Foshay (eds.), *Derrida and Negative Theology*, p. 78.

amorosamente todo lo humanamente conocido. A la vez es la incognoscibilidad como rasgo propio de Dios"[2204]. Y prosigue Caballero en su análisis léxico sobre este vocablo:

> Para ello el hombre debe acceder a la *agnosía* (in-conocoimiento, in-congnoscibilidad), a reconocer que el conocimiento no le basta; debe comprender que ni lo sensible ni lo inteligible le son suficientes para conocer la divinidad –lo cual es una purificación, *apokátharsis*, una renuncia o apartarse, *aphoristhênai*–, porque Dios es siempre supra-eminente, sobrepasa toda capacidad. Esta purificación da lugar a un *ékstasis* de amor, acompañado de inactividad y silencio (*anergesía, aphthensía*), que permite la unión (*hénosis*) misteriosa, un pertenecer totalmente a Dios; de modo análogo al "solo sé que no sé nada" el místico conoce a Dios al unirse a lo Incongnoscible[2205]

La "incongoscibilidad" (*agnosía*), por tanto, no es el mero "no-saber" de la "ignorancia", sino una *renuncia* a la "plenitud" del "saber" para hacer un espacio, justamente, al "amor". Por esto, por cierto, uno de los libros más acólitos de esta idea de Pseudo-Dionisio no llevará por título "La nube de la ignorancia", sino más bien "La nube del no-saber": "*The Cloud of Unknowing* is the best-known summary of what has been called affective Dionysianism, that is, a reading of the Dionysian corpus that finds impulses of love beyond any form of knowing as the instrument that brings the soul to union with God. The Cloud contains in chapters 68-73 an important discussion of the spiritual experience of finding God in nothingness"[2206]. Retomando el hilo del tratado "La teología mística", como acabamos de ver, tanto lo "sensible" como lo "inteligible" son insuficientes y fuente de error a la hora de "conocer" a Dios, y por esta razón le gustará tanto a Derrida que Pseudo-Dionisio emplace a Timoteo a "abandonar no solo las percepciones sensibles sino también las actividades intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo no existente y existente"[2207]. Combinando un lenguaje lógico con uno semipoético, justamente, para dar cuenta de la "incognoscibilidad" divina, Pseudo-Dionisio Areopagita utilizará la metáfora de *subir hacia lo alto* donde, en *éxtasis*, se contempla un "rayo de tiniebla"[2208]. Una imagen preciosa, que obviamente remite a la "luz cegadora" con la que Pablo se cayó del caballo camino a Damasco, y que dio como "fruto" la "nada" de la tradición "mística medieval cristiana", como vimos en IV.3.l. Pero que Pseudo-Dionisio relaciona más bien aquí con la "niebla supraluminosa" que Moisés encontró en el arbusto cuando Dios le dijo "Yo soy el que soy" (*Yahveh*)[2209]. Como si fuera Heidegger entonces, el Areopagita dice que los profanos, en cambio, "están encerrados en los entes y fantasean que

[2204] Areopagita, *La teología mística*, p. 362, N.T. 37.
[2205] Caballero, "Introducción". En: Areopagita, *La teología mística*, p. 336.
[2206] McGinn (ed.), "The Cloud of Unknowing", *The Essential Writings of Christian Mysticism*, XV.4, p. 535.
[2207] Areopagita, *La teología mística*, p. 357.
[2208] Areopagita, *La teología mística*, p. 358.
[2209] Areopagita, *La teología mística*, p. 362.

nada existe supraesencialmente"[2210], y que se trata más bien de "*suprimir* todos los entes"[2211]. Llegamos a la cima, entonces, y nos damos cuenta de que hay *dos* "caminos" para llegar a Dios: el "ascendente" de la *supresión*, y el "descendente" de la *aserción*.

> Al penetrar en la niebla por encima de la inteligencia, encontraremos no brevedad de palabras sino total ausencia de palabra a ininteligibilidad. También allí, por una parte, bajando desde lo de arriba hasta lo último, el discurso se ampliaba, según la cantidad del camino descendiente, hacia una análoga multitud; ahora en cambio subiendo desde lo de abajo hacia lo supremo, se restringe según la medida del camino ascendente y, después de todo camino ascendiente, se da enteramente sin voz y será unido enteramente a lo Indecible[2212].

Todos los caminos conducen igualmente a Roma, pero nos damos cuenta ahora de que hay *dos* "caminos" principales (y no solo *uno*, como se solía pensar antes): el "ascendente" de la *supresión*, y el "descendente" de la *aserción*. Esto dará lugar a las conocidas como "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita: la *via afirmativa* (καταφατική) y la *via negativa* (ἀποφατική)[2213]. Como Dios es lo radicalmente Otro, simultáneamente se puede decir que Él *es* todas las cosas, y que, de algún modo, *no* las *es*, pues, en cualquier caso, se encuentra "más allá" de todas ellas –un pensamiento que ya encontramos continuado por su seguidor Juan Escoto Eriúgena en IV.2.c[2214]. En efecto, como "Dios es dicho y es no dicho. (…) Todas [las criaturas] quieren decir a Dios y, sin embargo, él permanece inefable"[2215]. Por esta razón, "es necesario no solo establecer y aseverar sobre Ella todas las aserciones de los entes, como sobre la Causa de todos, sino también negarlas todas muy imperiosamente, como sobre LA que supraexiste por encima de todas las cosas, y no creer que las

---

[2210] Areopagita, *La teología mística*, p. 359.
[2211] Areopagita, *La teología mística*, p. 363.
[2212] Areopagita, *La teología mística*, p. 366.
[2213] "Usando de las dos ramas principales de la teología: una ciertamente afirmativa, que es llamada por los griegos καταφατική, y otra negativa, que es llamada ἀποφατική. Una, en verdad –esto es, ἀποφατική, niega que la Esencia Divina o la Sustancia sea algo de todo lo que existe, esto es, nada que pueda ser dicho o comprendido; sin embargo, καταφατική predica acerca de la Esencia divina todo lo que existe, y por tanto se llama afirmativa, no porque afirme que es algo de todo lo que existe porque demuestra que se puede predicar de Ella todo lo que procede de Ella. Pues razonablemente, la causa puede ser significada por sus efectos. Así pues, dice que Dios es la Verdad, la Bondad, la Esencia, la Luz, la Justicia; el Sol, la Estrella, el Aire, el Agua; el León, el Oso, el Gusano y todos los demás innumerables predicados. Y no sólo se muestra a través de las propiedades que existen según la misma naturaleza, sino también a través de las que son contrarias a la naturaleza, cuando dice que esta se embraga Y es necia y pierde la razón. Pero el disertar de estas cuestiones ahora no es adecuado a nuestro propósito; pues demasiado fue dicho por el santo Dionisio Areopagita de tales problemas en la teología simbólica" (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, p. 102).
[2214] "Cuando estos nombres que se predican de Dios con la añadidura de las partículas 'super' o 'plus quam' –como 'es más que Esencial', 'es más que Verdad', 'es más que Sabiduría' y semejantes– han de ser comprendidos plenamente en las dos citadas partes de la teología, de forma que en la pronunciación obtengan la forma de la afirmativa, sin embargo obtengan la forma negativa en el entendimiento. Y concluyamos con este breve ejemplo: 'la Esencia es', afirmación; 'la Esencia no es', negación; 'es más que Esencial' es simultáneamente afirmación y negación. Pues en la superficie carece de negación, pero en el entendimiento tiene la negación. Pues la que dice 'es más que esencial' no dice qué es, sino qué no es (Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*, I, pp. 107-8).
[2215] Eckhart, "Dios es un Verbo que se habla a sí mismo", *El fruto de la nada*, p. 115.

negaciones están contrapuestas a las afirmaciones, sino que mucho más Ella, que está por encima de toda supresión y aserción, está por encima de las privaciones"[2216]. De esta "dos vías" a nosotros nos interesa, por razones obvias, sobre todo la segunda: la *via negativa*[2217].

Y ahora nos damos cuenta de que acabamos de ganar una nueva palabra, y de que otra forma de llamar a lo que nosotros denominamos como la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío" bien podría ser, ciertamente, una "vía apofática". En efecto, siempre ha habido dos tipos de marxista, fruto de "teologías políticas" distintas: el marxista "escolástico" y el "místico". El "escolástico" es el que escribió *El Capital* –esa *Summa Theologiae* del s. XIX– y que pretende "saberlo todo" acerca de la Revolución. Por el otro lado, también existe el marxista "místico", basado en la renuncia judía a que no se puede "saber" cuándo llegará el Mesías, y que la única vez que se atrevió a definir el "comunismo", lo hizo en términos justamente *negativos* como "el movimiento real que anula y supera el estado de cosas existente". De esta forma, una manera extremadamente bonita, inteligente, interesante y productiva de ver lo que Althusser estaba intentando hacer con la "corriente subterránea" del "materialismo aleatorio" fue corregir, con la introducción del "vacío" y la "contingencia", la *parte apofática del marxismo* –descompensada después de tantos años de "escolástica" hegeliana. Así, de Dios, como de la Revolución, no se puede "saber" *nada*. Pero este "no-saber" no es una mera "ignorancia" (*agnoía*), sino una "renuncia" a "saber" del "todo" que *tiene una particular forma*. Y Pseudo-Dionisio Areopagita descubrirá esta *particular forma literaria* en el último párrafo de la "La teología mística", en mi opinión el pasaje más certero que se haya escrito nunca sobre la "naturaleza" de Dios, el cual, justamente por estar "vacío", solo se puede expresar mediante una retahíla de *dénegations* de "oposiciones binarias" bajo la fórmula: *"ni… ni…"*

> Decimos, en efecto, que la Causa de todo, y que existe por encima de todo, ni es inesencial ni invital, ni irracional ni ininteligente; ni es un cuerpo ni un aspecto, ni tiene forma ni cualidad o cantidad o volumen; ni está en un lugar ni es vista ni tiene tacto sensible; ni percibe sensiblemente ni es sensible; ni tiene desorden ni perturbación, molestada por padecimientos materiales, ni es impotente, sometida a incidencias sensibles, ni está en necesidad de luz; ni es ni tiene cambio o corrupción o partición o privación o flujo ni ninguna otra cosa de las sensibles. Mas subiendo de nuevo, decimos que ni es alma ni inteligencia, ni tiene imaginación u opinión o razonamiento o intelección; ni es razonamiento ni intelección, ni es dicha ni es inteligida; ni es número ni orden, ni

[2216] Areopagita, *La teología mística*, p. 359.

[2217] En realidad, la "vía apofàtica" se desdobla en dos: "1) Negativa, porque a) el hombre interpreta anagógicamente la teúrgia ritual, los nombres e imágenes bíblicos y las revelaciones angélicas, negando su valor aparente, más fácilmente cuanto más desemejantes son; y porque b) el hombre niega como aplicables a la esencia de Dios los atributos sensibles e inteligibles, no porque Dios carezca de ellos sino porque los tiene en grado supra-eminente. 2) Mística, cuando a) el hombre niega lo negado, hace una 'hyper-negación' (*aphaíresis*) que reconoce el grado supra-eminente de Dios y la imposibilidad objetiva y subjetiva de su conocimiento (*agnosía*); y cuando b) accede por *ékstasis* amoroso a una unión (*hénosis*) inefable, don gratuito para pocos en esta vida, generalmente escatológico, al que el hombre debe corresponder libre y voluntariamente" (Caballero, "Introducción". En: Areopagita, *La teología mística*, p. 338).

> grandeza ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni similitud ni disimilitud; ni está fija ni se mueve ni está en reposo; ni tiene potencia ni es potencia ni luz; ni vive ni es vida; ni es esencia ni eternidad ni tiempo; ni hay tacto ni ciencia intelectual de ella, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni deidad o bondad; ni es espíritu como nosotros lo conocemos, ni filialidad ni paternidad, ni ninguna otra de las cosas conocidas por nosotros o por algún otro de los entes; ni es nada de los no-entes ni nada de los entes, ni los entes la conocen en tanto ella es ni ella conoce a los entes en tanto son entes; ni hay razón ni nombre ni conocimiento de ella; ni es tiniebla ni luz; ni extravío ni verdad; ni hay de ella aserción por entero ni supresión, sino que, haciendo aserciones y supresiones de las cosas tras ella ni la establecemos ni la suprimimos dado que está por encima de toda aserción la totalmente perfecta y unitiva Causa de todo y está por encima de toda supresión la supraexcedencia de lo simplemente liberado de todo y más allá de todo[2218].

b) Laclau descubre la lógica de equivalencia subyacente a la mística medieval cristiana

¡Qué bonito! Y aun más: ¡qué edificante! La mayoría de análisis de la "mística medieval cristiana", en general, y de este bello pasaje de Pseudo-Dionisio, en particular, se detendrían aquí: en el reconocimiento de la preciosidad y el *éxtasis* "místico" que suscitan estas *dobles negaciones*, y en que no puede haber un mejor o ulterior camino para alcanzar la "Super-esencialidad" divina. Como, además, el Areopagita ha barrado cualquier otra vía de "conocimiento" de lo "inconcgnoscible" –recordemos que le ha recomendado a Timoteo mantenerse en "silencio" frente a los profanos–, no hay ningún paso ni ningún giro más que podamos dar una vez estamos firmemente asentados en el "rayo de tiniebla" del *Deus absoconditus* en las *más altas cumbres*. Muy bien: ¿y ahora qué hacemos? Muchas veces, cuando digo que mi tesis comporta una parte importante dedicada a la "mística", alguna gente se piensa que esto implica que se trata de una tesis "oscurantista", "irracionalista", "religiosa", o que directamente *se emborracha con las palabras*. Nada más lejos de la realidad, y es el momento idóneo para recordar que la voluntad de esta tesis es, de hecho, *ultra-racionalista*. La palabra "mística" tiene, en realidad, dos acepciones que se suelen *confundir* entre ellas: por un lado, significa que "tiene un misterio o una razón oculta", mientras que, por el otro, representa una tradición de pensamiento bien delimitada en la Edad Media cristiana, como la que estamos estudiando ahora en este capítulo. En este sentido, recordemos que una de las principales premisas de este capítulo, tal y como fue ya anticipada en la Introducción §36, *es que no hay en sí mismo nada "místico" en general (en el primer sentido de "misterioso" u "oscurantista") en la tradición mística en particular*. Más aun: *no hay nada "irracional" en el "vacío"*, pues es la motivación de esta tesis *llevar justamente a la Razón incluso a los confines de lo que considera como "más allá" de ella*. Como señala Haas: "está aun por descubrir una teoría en la cual la mística del más variado origen pueda ser reconocida"[2219].

[2218] Areopagita, *La teología mística*, pp. 367-9.
[2219] Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, p. 63.

En nuestra opinión, esta teoría se puede encontrar, mejor que en ningún otro lugar, en la teoría de Laclau sobre los "significantes vacíos". Si esta conexión aun no se ha visto en todo su esplendor, creemos que es simplemente por el mero hecho de que los "místicos", por lo general, no leen teoría política, y los filósofos políticos, a su vez, no suelen leer sobre "mística". Pero como nosotros aquí estamos leyendo estos *dos registros simultáneamente (y uno a la luz del otro*, además), la dilucidación de Laclau de la "lógica subyacente" a la "mística medieval cristiana" saldrá ahora a luz en su máximo esplendor. Se dice que una vez Laclau aplicó a un prestigioso congreso de filosofía anglosajón, y fue rechazado por el severo comité editorial diciendo: "como mucho podría ser considerado un teórico político… pero un filósofo… ¡seguro que no!" *Se non è vero è ben trovato*. Como hemos ido ya insinuando varias veces a partir de la Introducción §13, uno de los principales objetivos de esta tesis es restituir a Laclau el estatuto, no solo de teórico político, sino también de filósofo *tout court*. *In concreto*, en el caso que ahora nos ocupa, esto se puede ver en el artículo "On the Names of God", recopilado en el libro póstumo *The Rhetorical Foundations of Society*. Cuáles son las varias razones (éticas, ontológicas y políticas) que llevaron a Laclau a escribir este texto sobre "mística medieval cristiana" lo veremos a lo largo de este apartado. Lo que resulta curioso, *prima facie*, es que Laclau se fije específicamente en el pasaje de Pseudo-Dionisio Areopagita que acabamos de citar más arriba. Y lo que salta a la vista, aunque sea en primera instancia, a un ojo tan atento a la lingüística como el suyo, es que la "mística medieval cristiana" implica, las más de las veces, una *distorsión del uso corriente del lenguaje*: "what we are presented with here, through all these negations, is a certain manipulation of language by which something ineffable gets expressed. This is a generalized tendency within mysticism: a distortion of language that deprives it of all representative function is the way to point to something beyond all representation"[2220]. Y así prosigue Laclau su análisis del famoso pasaje del "ni… ni…" de Pseudo-Dionisio Areopagita:

> Let us concentrate for a moment on the series of negations through which Dionysius attempts to approach the (non-)essence of the Divinity. In the first place, all the contents that are negated are part of an enumeration that has no internal hierarchy or structure. They are in a purely *paratactic* relation with each other. In the second place, the *enumeration* is an *open* one: many more contents – actually, all representational content– could have been part of the same enumeration. Now this enumerative operation is crucial to produce the effect of meaning that Dionysius is looking for. If he had just said, for instance, that God is not 'imagination', the possibility would always have existed that He is something else, endowed with a positive content. It is only the location of 'imagination' in an enumerative chain with 'opinion', 'logos', 'number', 'intellection', and so on, as well as the open character of the enumeration, that guarantees that God can be identified with the 'ineffable'. But, in that case, the enumeration is not just an enumeration in which each of its terms would express the fullness of its own isolated meaning (as when we say, for instance, that the United States was visited last year by many British, French and Italian people). In the case of the

[2220] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, pp. 38-9.

> Dionysius text, each of the terms of the enumeration is part of a chain which, only when it is taken as a totality, expresses the non-essence of that Who is the Cause of All Things. That is, we are dealing with a peculiar type of enumeration, one whose terms do not simply coexist alongside one another, but instead can replace each other because they all, within the enumerative arrangement, express the same thing. This is the type of relation I call *equivalence*[2221].

En efecto, el pasaje del "ni… ni…" de Pseudo-Dionisio Areopagita, anteriormente citado más arriba, ahora se nos muestra como una "enumeración abierta y paratáctica" marcada por la "lógica de la equivalencia". Como el propio nombre de la vía ἀποφατική ya indica, lo lógico sería pensar que la "Super-esencialidad" (*hyper-ousías*) divina es conseguida mediante una serie de *dobles negaciones*. Pero Laclau corre a descartar este obvio candidato, pues la *via negativa*, dejada sola y por sí misma, no sería capaz de "expresar lo inefable". Aquí podemos darnos cuenta de algo relevante sobre la estrategia de Laclau en general. Y es que, así como el proyecto de Lenin siempre fue *"llenar" los agujeros teóricos* que había dejado tras de sí su maestro Marx sobre distintos aspectos (el imperialismo, la teoría del partido, *El Estado y la revolución*, etc.), Laclau intentará hacer exactamente lo mismo con su maestro Derrida, *"llenando" un vacío clamoroso* que había dejado la "lógica de la diferencia", y compensándola con su corolario opuesto, y a la vez necesario: la "lógica de la equivalencia". Ahora esta permite explicar justamente aquello que Derrida descartaba: el "exceso" de significación producido por la "Super-esencialidad" (*hyper-ousías*) divina. En este sentido, se puede argumentar que la "lógica de la equivalencia" (y no cualquier otra idea) es la gran invención teórica y original de Laclau, que ahora rebasa (y en mucho) los estrechos confines de la "teoría de la hegemonía y el populismo", y permite incluso explicar *De divinis nominibus*:

> We are apparently dealing with two contradictory requirements: we want to maintain the ineffable character of the experience of the divinity, and we want at the same time to show through language such an ineffable presence. As I said, no pure concentration on the not will help us to meet these two requirements. However, the enumeration of Dionysius has another dimension, for what he is saying is not that God is 'not imagination' –paragraph– 'not logos' –paragraph, and so on. What he is actually saying is, first, that God is something that goes beyond the specific meaning of terms such as 'imagination', 'logos', 'intellection', and so on; and, second, that this transcendence, this going beyond the specific meanings of these terms, is shown through the equivalence that the terms establish between themselves. For it is clear that an equivalential enumeration –as distinct from a purely additive one– destroys the particularized meanings of its terms as much as a succession of negations. I can perfectly replace 'not imagination', 'not logos', and 'not intellection' by the equivalential succession 'imagination', 'logos', and 'intellection'. In both cases I would be saying exactly the same, for if I have to concentrate –in order to "sentational content of all its links– in other words, the 'ineffable'. The advantage of eliminating the not from the enumeration is that, in that way, its equivalential character becomes more ostensible, and its infinitude –its open-ended nature– becomes fully visible. When I enumerate 'not-A', 'not-B', 'not-C', and so on, I can

[2221] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, pp. 39-40.

> incorporate D to that chain, in the fullness of its positive meaning, without any further requirement. But if I have the equivalence between the positive terms A, B and C, I cannot incorporate D into that chain without the added requirement of reducing D to what it has in common with the three previous terms[2222].

A pesar de lo que uno podría pensar a primera vista, teniendo en cuenta que estamos lidiando con la "vía" ἀποφατική, la "super-esencialidad" (*hyper-ousías*) divina no está causada tanto por la "negación" como por la "equivalencia". De esta manera, acaba concluyendo Laclau esta primera parte de su estudio: "so, from this analysis, we can conclude that saying that God is something different from any particular attribute that we can predicate of Him, and saying that he expresses Himself through the totality of what exists, is to say exactly the same thing. Likeness (= equivalence) between things is the way in which God –actualizes Himself? –expresses Himself ?"[2223]. Como Dios es lo radicalmente Otro, no es *ni* esta "piedra", *ni* esta "planta", *ni* lo uno, *ni* lo otro, *ni* lo de más aquí, *ni* lo de más allá, sino que está presente en "todo" a la vez, y a la vez no es "ninguna" de estas cosas en particular: "now, if God is present 'in the star, in the stone, in the flesh, in the soul and in the clod', it is clear that mystical experience does not lead to an actual separation from things and daily pursuits but, on the contrary, to a special way of joining them, so that we see in any of them a manifestation of God's presence"[2224]. Por esto el Maestro Eckhart hablará tanto de la "vida unitiva" de la *multiplicidad* en la *Unidad trascedente*, como veremos en el apartado siguiente. Vemos lo que está en juego aquí ahora: en este inevitable carácter *dual, ambivalente, mutuamente contaminado* de Dios, a igual distancia tanto del *Universal* como del *Particular*, lo que está en juego es (en la mejor línea de Schelling), encontrar una forma de *transcendencia-inmanente*, o un *inmanentismo-transcendente*: "insofar as the experience of the ineffability of God passes through the equivalence of contents that are less than Him, He is both beyond those contents and, at the same time, fully dependent on them for His actualization. Indeed, the more he is 'beyond', the more extended is the chain of equivalences on which His actualization depends. *His very transcendence is contingent upon an increased immanence*"[2225]. Esta *separación que no acaba nunca de ser dependiente* permite dilucidar uno de los grandes temas de la "mística medieval cristiana", en general, y del Maestro Eckhart, en particular: el "desapego", el "desasimiento" o el "desprendimiento" (*Abgeschiedenheit*):

> A last important aspect to be considered is mystical detachment, whose inner structure is most revealing for our purposes. The detachment in question cannot be that of an anchorite, who lives

[2222] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, pp. 40-1.
[2223] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 41.
[2224] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 42.
[2225] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 41.

> a segregated existence, for the mystic is not refusing involvement in daily life. The mystic should be fully engaged and, at the same time, strictly detached from the world. How is this possible? As we know, actually existing worldly things –Browning's star, stone, flesh, soul and clod, Julian's small thing like a hazelnut– can be considered from two perspectives: either in their isolated particularity, in which each of them lives a separate existence, or in their equivalent connection, in which each of them shows the Divine essence. So, the mystic has to love each instance of his worldly experience as something through which the Divinity shows itself; however, as it is not the particular experience in its own naked particularity that shows God but instead its equivalential connection with everything else, it is only the latter connection, the contingency of the fact that it is this experience rather than any other one that I am having at the moment, that brings me closer to the Divinity. *Essential detachment and actual involvement are two sides of the same coin*[2226].

Este último descubrimiento permite a Laclau hacer la obvia (y esperable) vinculación de la "lógica de la equivalencia" con la política. Pido perdón al lector por las largas citas, pero es que ahora todo es importante:

> It is like the formation of the revolutionary will of a subordinated class: every participation in a strike, in an election, in a demonstration, does not count so much as the particular event concerned, but as a contingent instance in a process that transcends all particular engagement: the education of the class, the constitution of its revolutionary will. On the one hand, the latter transcends all particular engagement and, in that sense, requires the class to be detached from them; on the other hand, however, without a serious engagement in the particular event there is no constitution of the revolutionary will. Paradoxically, it is the detached nature of what is invested in the particular action, its purely contingent link with it, that guarantees that the involvement in that action is going to be a serious one[2227].

En efecto, si se le pregunta a cualquier militante revolucionario *por qué hace lo que hace* (no solo a nivel *político*, sino también *ético*), no dirá nunca que está preocupado por esta "elección", o esta "huelga", o esta "manifestación", en sí mismas y en particular, sino que más bien la "revolución" *es una luz que ilumina y está presente en todo lo que hace, en cada pequeña acción que emprende.* Ahora vemos claramente una de las principales razones por las que Laclau emprendió todo este viaje hacia la "mística medieval cristiana": quería extraer del famoso pasaje del "ni… ni…" de Pseudo-Dionisio Areopagita los mimbres para una nueva "ética militante". Sin embargo, como ya anunciamos en nuestro comentario *ad litteram* de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8 en IV.3.h, el último giro que queremos darle a esta idea de Laclau misma, es que la *kenosis* no nos suministra tan solo una "ética *militante*", en particular, sino una nueva "ética" *tout court*. Se trata de una "ética" que interioriza un "vacío" dentro de uno mismo para reservar un espacio para el Otro. Recordemos que esta formalización de la "ética mística" parte de una intuición de Critchley: "mysticism is not

[2226] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 43.
[2227] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 43.

a process of entering into the full presence of God, the *unio mystica*, but rather the experience of absence and nothingness (…) It is rather the stranger idea of cultivating poverty in oneself, a decreative process of stripping away that permits the soul to become inhabited by the other. In this way, annihilation would be inhabitation by alterity: the tyranny of egoism gives way to ethical subjectivity"[2228]. ¿Qué es lo única que hace falta para formalizar una "nueva ética" *tout court*, extrayéndola de la "mística medieval cristiana"? Muy fácil: simplemente se trata de *secularizar la posición de Dios en la del Otro en general*. Pero esto nos devuelve la pregunta sobre qué es este Ignoto Deo para la "mística medieval cristiana". Es en este preciso instante que la gran contribución de Laclau a los esrtudios místicos no se hace esperar con mayor dilación: el *Deus absconditus* de Pseudo-Dionisio Areopagita en el famoso pasaje del "ni… ni…" no es más que…: *un "SIGNIFICANTE VACÍO"*.

> We may draw two important conclusions from our brief exploration of mysticism. The first concerns the specific problems involved in naming God. Since He is God the ineffable, we could use whatever name we want to refer to Him, as long as that name *is not granted any determinate content*. Eckhart says that, precisely for that reason, it is best just to say 'God', without attributing anything to Him. So the name of God, if we are not going to soil His sublime reality (and our experience of it) has to be an *empty signifier, a signifier to which no signified can be attached.* And this poses a problem to us. Is 'God' such an empty signifier, or is this name already an interpretation of the sublime, of the absolute fullness? If the second is the case, to call the sublime 'God' would be the first of the irreverences. In other words, while the mystical experience underlies an ineffable fullness that we call 'God', that name –God– is part of a discursive network that cannot be reduced to that experience. And, in fact, the history of mysticism has provided a *plethora* of alternative names to refer to that sublimity: the Absolute, Reality, the Ground, and so on. There have even been some mystical schools –such as certain currents of Buddhism– that have consequently been atheistic. If the mystical experience is really going to be the experience of an absolute *transcendens*, it has to remain *indeterminate*. Only *silence* would be adequate. To call it 'God' is already to betray it, and the same would be the case for any other name we might choose. Naming 'God' is a more difficult operation than we would have thought[2229].

En efecto, si Dios tiene que mantener una referencia *inmanente* con cada "moto de polvo", cada "planta" y cada "animal", a la vez que representa algo absolutamente *transcendente* para con todos ellos, tiene que *carecer de cualquier* "contenido" *determinado y concreto*. No puede ser, por tanto, más que un "significante vacío", es decir, un *significante que carece de significado*. La primera formulación de un tal "significante vacío" ya se puede encontrar en *La introducción a la obra de Marcel Mauss* de Lévi-Strauss, donde este entiende, por ejemplo, que su concepción del *mana* forma parte de "ces types de notions, un peu comme des symboles algebriques, [qu']interviennent pour

[2228] Critchley, *The Problem with Levinas*, pp. 127, 129.
[2229] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 44.

representer une valeur indeterminée de signification, *en elle-même vide de sens* et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié"[2230]. No puede sorprendernos que el *mana* fuera uno de los primeros precursores del "significante vacío", que luego se convertirá en el "Dios místico" de Pseudo-Dionisio Areopagita, que ya antes nos hemos encontrado en el "Ser" parmenídeo, y que luego aun nos encontraremos en el "sujeto" cartesiano, el "proletariado" de Marx, etc. De algún modo, esta tesis puede ser leída como una historia de los principales "significantes vacíos" que han marcado Occidente: el *mana*, el Ser, Dios, el sujeto, el proletariado, el dinero, el pueblo, la nación, la democracia, etc. Pero lo que Laclau descubre es que esta *vacuidad* del "significante *vacío*" no es más que *un producto, un efecto*, de la "lógica de la equivalencia", la cual, para representar algo que es *inconmensurable para con sus partes*, necesita "vaciarse" (*kenosis*) de cualquier "contenido" determinado y concreto:

> Let us now move to my second conclusion. As we have seen, there is an alternative way of naming God, which is through the self-destruction of the particularized contents of an equivalential chain. We can refer to God by the names of 'star, stone, flesh, soul and clod', for, insofar as they are part of a universal chain of equivalences, each can be substituted by any of the others. Ergo, they would all be indifferent terms to name the totality of what exists –namely, the Absolute. Here we are confronted, however, with a different problem from that of naming God in a direct way –or, perhaps, with the same problem seen from another angle; for if that operation could be achieved, we would accomplish something more than obtaining a universal equivalence: we would have destroyed the equivalential relation and made it collapse into simple identity. Let us consider the matter carefully. In a relation of equivalence the particular meanings of its terms do not simply vanish; they are partially retained, and it is only in some respects that the substitution of one term by the others operates. There are some currents of Hindu mysticism that have advocated a total collapse of differences into undifferentiated identity, but Western mysticism has always played around the Aristotelian–Thomist notion of analogy, grounded in an equivalence that is less than identity. A mystic like Eckhart was trying to think 'unity in difference', and that is why the analogical relation of equivalence was crucial in his discourse. The universe of differences had to be brought into unity without the differential moment being lost. But it is here that we find a problem, for if the equivalence becomes absolutely universal, the differential particularism of its links necessarily collapses. We would have an undifferentiated identity in which any term would refer to the totality; but in that case the totality –the Absolute– could be named in an immediate, direct way, and its transcendent dimension, which is essential to the mystical experience (and discourse) would have been lost. If, on the other hand, the equivalence remains an equivalence and does not collapse into identity, it will be less than universal. In that case, as it remains an equivalence, it will be able to be the means of representation of something transcending it; but, as the chain will be less than universal, 'clod', 'flesh' and 'stone' will not only be the transparent medium of expression of the Absolute, but also its jailers: the remainder of particularity will be back with a vengeance –as it cannot be eliminated, it will transform the mystical intervention, from a free walk into the Absolute, into the attribution of an absolute value to a particularity entirely incommensurable with it[2231].

[2230] Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, p. 37.
[2231] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 45.

La "lógica de equivalencia", por tanto, es una forma *analógica* de garantizar una cierta "unidad en la diversidad", sin por eso colapsar todas las particularidades en una sola "identidad indiferenciada". Por cierto ahora vemos con una nueva luz que esta es la particular operación *política*, que acometió el "acontecimiento" de "Cristo en la Cruz" –para griegos, romanos, judíos y bárbaros por igual–, en las manos del *populista* San Pablo: "if we put together these two conclusions, the result is only one: God cannot be named; the operation of naming Him, either in a direct way or indirectly, through the equivalence of contents that are less than Him, involves us in a process by which the residue of particularity that the mystical intervention tries to eliminate proves to be irreducible. In that case, however, the mystical discourse points in the direction of a dialectics between the particular and the Absolute that is more complex than it claims to be, and which we have now to explore"[2232]. El significante vacío", por tanto, emerge de la "lógica de equivalencia" para hacer frente a una *doble imposibilidad*: por un lado, *la imposibilidad del Particular de devenir Universal* (llamemos a esto "deificación de lo concreto"), y por el otro lado, *la imposibilidad del Universal de devenir Particular* (la cual Laclau llamará "materialización de Dios"). No hace falta ser muy avispado ahora para darse cuenta de que el primer movimiento se corresponde con un proceso de "vaciamiento" (*kenosis*), mientras que el segundo con uno de "encarnación", *pues son dos caras de la misma moneda*. La cuestión que hay que retener aquí (y este es el punto) es que esta *doble imposibilidad* no debe ser reducida a los estrechos confines de la experiencia "mística", en particular, sino que se refiere a la imposibilidad de la "sociedad" *de cerrarse sobre sí misma*, en general: "as the expression, in mystical clothes, of something belonging to the general structure of all possible experience. (…) As such, it is something that accompanies all possible experience"[2233]. Y se trata de una "imposibilidad" *necesaria* –como añade derridianamente Laclau– pues algo o alguien tiene que representar la "plenitud ausente" (*pléroma*) de la sociedad. Por esta razón se da una "mutua contaminación" (*posmetafísica*), y no una "dicotomía pura" (*metafísica*), entre el Universal (*relativamente vacío*) y el Particular (*relativamente encarnado*): "like mystical fullness, political fullness needs to be named by terms *deprived*, as much as possible, of any *positive content*. Where the two begin to diverge is at the point where mysticism deploys all kinds of strategies to have the ultimately unavoidable positivity of content reduced to a minimum, while a hegemonic practice will make of that ultimate impossibility its raison d'être: far from increasing the gap between fullness and differential content, it will make of a certain particular content the very name of the fullness"[2234]. Ahora podemos ver claramente por qué Laclau viró su mirada hacia la "mística medieval cristiana" a la hora de extraer una nueva "ética militante", y fue para responder al desafío lanzado por un breve artículo de

[2232] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 46.
[2233] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, pp. 46-7.
[2234] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 49.

Critchley, titulado "Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?"[2235]. La conclusión de Laclau es que no hay un *déficit ético* sino, justamente, una *ética vacía* (dos cosas muy distintas, que no deben ser confundidas) en la "teoría de la hegemonía":

> My second conclusion concerns ethics. There has been a lot of discussion in recent years about the consequences, for moral engagement, of 'postmodernity' and, in a more general sense, of the critique of philosophical essentialism. Does the questioning of an absolute ground not deprive moral commitments of any foundation? (…) But this is exactly what the whole of mystical experience is denying. Let us remember what we saw earlier about the dialectics between detachment and engagement in Eckhart. It is only insofar as I experience my contact with the Divinity as an absolute, beyond all particularised content, that I can give to my particular courses of action their moral seriousness. And if we generalise in the way I indicated earlier, it is only if I experience the absolute as an utterly empty place that I can project into contingent courses of action a moral depth that, left to themselves, they lack[2236].

De alguna manera, todo lo que intentó Laclau a lo largo de su vida fue llevar los descubrimientos del *posestructuralismo francés* a la *política*. Así, en determinado momento es comprensible que le afectara la acusación de "relativismo" lanzada hacia la "posmodernidad". Pero que todo sea "contingente" no necesariamente implica una práctica política de *anything goes*. El anti-esencialismo no niega la "moralidad", sino la posibilidad de discriminar "cursos de acción" *a priori*. Así, para no caer en las sucias zarpas del moralismo, tiene que haber simultáneamente un "sobreinvestimiento de lo ético", a la vez que un "vaciamiento de cualquier contenido moral". De esta manera, estamos condenados a encontrar un equilibrio precario dentro de una vida ética contaminada entre la "materialización de Dios" y la "deificación de lo concreto". ¿Quiere decir esto que, "even if we grant that this gap between the experience of the absolute as an *empty place* and the engagement with the particular contents that are going to incarnate it becomes a permanent one, does this not leave us entirely guideless as to what are the right incarnating contents? Certainly, it does. This lack of guidance is what I earlier called facticity, finitude"[2237]. En este sentido no hay un *déficit normativo* en la "teoría de la hegemonía", sino una ética del "vacío", *en un doble sentido*: por un lado, una ética *en* el "vacío" (por la falta de un "fundamento último", etc.) pero, por el otro lado, una ética *del* "vaciamiento" porque implica una cierta interiorización de un "vacío" para poder llegar al Universal. Aunque en este apartado hemos defendido que Laclau fue una gran filósofo *tout court* porque tuvo esta *intuición (de zorro)*, brillante y genial, no lo fue lo suficiente para tener la *sistematcidad (del erizo)* y darse cuenta de que esta lógica ya existía, y la había descubierto San Pablo

[2235] Critchley, "Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?". En: Critchley y Marchart (eds), *Laclau: A Critical Reader*.
[2236] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 50.
[2237] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, 2, p. 51.

con la *kenosis*. Solo devuelta a este suelo originario se puede ver que no se trata solo de una nueva "ética *militante*" (como pretendía Laclau), sino de una "ética" *tout court*, que interioriza un "vacío" *para reservar un espacio al Otro*. Justamente esto es lo que pretende la "teoría de la hegemonía". Esta es nuestra última contribución a la "mística medieval cristiana".

c) Meister Eckhart: "ruego a Dios que me vacíe de Dios"

Hay un chiste de Zizek que puede explicar perfectamente el apartado final de esta sección, dedicado al Maestro Eckhart. Se dice que en una exposición de arte en Moscú, durante la Unión Soviética, se presentó un cuadro titulado "Lenin en Varsovia", donde se mostraba a su mujer Nadezhda Krupskaya haciendo el amor con un joven miembro del Komsomol. Sorprendido por el título, uno de los espectadores preguntó: –"pero, ¿y dónde está Lenin?". –"Bueno, evidentemente está en Varsovia…", respondió otro visitante del museo. Este simple chiste puede representar perfectamente nuestro tratamiento del Maestro Eckhart a lo largo de todo este capítulo sobre la "mística medieval cristiana". ¿Por qué, si lo hemos considerado varias veces el más inteligente de todos los místicos, y el Maestro de todos nosotros –tanto en el sentido de un "maestro de vida" (*lebenmeister*), como de un "maestro de lectura" (*lesenmeister*)–, le dedicaremos ahora tan solo un breve apartado al final de esta sección? ¿Dónde está Eckhart? Muy sencillo: el Maestro ha estado presente en distintos puntos de todo este capítulo dedicado a la "mística medieval cristiana". Su sermón sobre "La virginidad del alma" ya apareció en la Introducción a este capítulo, en IV.1.e, como epítome del proceso de *feminización* que inevitablemente implicaron las "místicas", como secretas amigas de los atomistas en la "corriente subterránea". También volvió a salir la tesis de Nishitani, justamente, sobre el Maestro Eckhart y Nietzsche, en IV.1.h, como un último intento desesperado de reconciliación entre estos dos autores. Además, también le dedicamos el apartado final de la sección sobre San Pablo a la *luz cegadora* que aparece en su sermón "El fruto de la nada", en IV.3.l. Por último, el Maestro también ha tenido un lugar preeminente en el "cuarto *ex cursus* sobre teología política (*negativa*)": tanto su sermón sobre "El templo vacío" en IV.5.b, como su sermón sobre "Los pobres de espíritu" en IV.5.e.

En realidad, se puede argumentar con bastante facilidad que la "nada" y el "vacío" son los dos grandes temas que ordenan toda la obra del Maestro. Efectivamente, Eckhart será el más brillante de los "místicos" a la hora de encontrar todas las metáforas del "vacío" que se puedan hallar en la Biblia: la "mujer", la "virginidad", la "libertad", el "abandono" de las cosas, la "negación" de uno mismo, el vivir "sin porqué", el "vaso espiritual", la "desnudez", el "enmudecimiento", la "pobreza", la "luz cegadora" y la "nada" misma. Todos estos son casos en los que el alma humana

deberá "vaciarse" de sus *atributos, modos o entes* particulares para poder *recibir* a Dios. Incluso la "nada", en un determinado momento, en tanto en cuanto cuando la nombramos ya la convertimos en "algo", le parece "demasiado" a Eckhart, y por eso también nos emplazará "liberarse de la nada"[2238]. La cuestión de la "nada" ha sido, por tanto, ampliamente tratada por la literatura secundaria sobre Eckhart, por ejemplo, por Caputo[2239]. Tal y como lo reseña tajantemente Haas, uno de los mayores estudiosos actuales de Eckhart, la experiencia a la cual el Maestro dedicó toda su vida es el reconocimiento de que: "en lo más recóndito y secreto de mi ser soy, como todas las criaturas, una nada"[2240]. Más aun, dice él mismo con sus propias palabras:

> Tienes que liberarte de la nada. Nos preguntamos: ¿qué arde en el infierno? Los maestros, comúnmente, dicen que es la voluntad propia. Pero en verdad yo digo que en el infierno arde la nada. Pongamos un ejemplo: cogemos un carbón encendido y lo depositamos en mi mano. Si yo dijera que el carbón quema mi mano, sería incorrecto. Lo que, propiamente, me quema es la nada, pues el carbón tiene en sí mismo algo que mi mano no tiene. Mirad, justamente es esa nada la que me quema. Si mi mano tuviera todo lo que es el carbón y todo lo que puede hacer, entonces sería casi totalmente de la naturaleza del fuego. Si después alguien tomara todo el fuego, que arde constantemente, y lo lanzara sobre mi mano, no podría dolerme. Por eso digo: por lo mismo que Dios y todos los que se hallan en su contemplación, en la verdadera bienaventuranza, tienen en sí mismos alguna cosa que no tienen los que están separados de Dios, por eso mismo es esa misma nada la que atormenta a las almas que están en el infierno, más que la voluntad propia o cualquier fuego. En verdad digo: mientras la nada esté apegada a ti, eres imperfecto. Si quieres ser perfecto, debes liberarte de la nada[2241]

Por todas estas razones –tanto porque las cuestiones de la "nada" y el "vacío" son demasiado largas y ámplias, sobradamente tratadas por la literatura secundaria, como porque también nosotros ya las hemos tratado en distintos puntos de este capítulo–, nos interesa ahora hacer una operación quirúrgica a Eckhart y, como con el bisturí de un cirujano, extraer una sola idea del Maestro, que nos servirá para poner punto y final a este capítulo sobre la "mística medieval cristiana". En efecto, en el apartado anterior ya hemos podido comprobar como Laclau descubría la "lógica de la equivalencia" que subyacía a las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita. Esto nos ha dado como resultado, a su vez, el descubrimiento de Dios como un "significante vacío", desde un punto de vista estrictamente *ateo, materialista, secularizado y ultra-racionalista*. En efecto, al igual que el *mana* de Lévi-Strauss, "Dios" emerge como un "significante vacío" para dar cuenta de la *imposibilidad necesaria* de la "sociedad" y para representar su "plenitud ausente". Sin embargo, aun

---

[2238] Eckhart, "Vivir sin porqué", *El fruto de la nada*, p. 71.
[2239] Caputo, "The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's 'Parisian Questions'", *The Thomist*, 39: pp. 85-115. Véase también: Lanzetta, "Three Categories of Nothingness in Eckhart", *Journal of Religion*, pp. 248-68.
[2240] Haas, *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*, pp. 64-5.
[2241] Eckhart, "Vivir sin porqué", *El fruto de la nada*, p. 71.

quedaba el remanente de un problema por resolver: y es que, si el "significante vacío" *está realmente vacío*, ¿por qué ni tan siquiera llamarlo "Dios"? Este es un problema muy característico de las críticas al posestructuralismo francés, por ejemplo: de la crítica de Butler al "falo" de Lacan[2242]. Efectivamente, si el "significante vacío" *está realmente vacío*, ¿por qué ni tan siquiera llamarlo "falo"? Aquí se puede ver que hay un reducto de "*plenitud* de significado" en el supuesto "significante *vacío*", por el que las distintas escuelas posestructuralistaso intentan llevarlo, cada una, a su redil. Una crítica semejante se le podría hacer al "pueblo" de Laclau: pero lo que a nosotros nos interesa de él no es tanto el "pueblo" *en sí mismo*, como el hecho de que está *más "vacío"*, digamos, que el "proletariado". Así, "Dios" en Pseudo-Dionisio Areopagita, el "pueblo" en Laclau, o el "falo" en Lacan, son formas *pseudo-concretas, contaminadas y sobre-determinadas* de reconducir el cántaro del "significante *vacío*" a la fuente de la "*plentiud* de sentido".

Frente a todas estas opciones, nosotros tenemos una propuesta de solución a este interminable problema posestructuralista, que representa, a su vez, la opción más radical de todas ellas: el "significante vacío" *está realmente vacío*. Ponerle un "nombre" sería ya *mancharlo demasiado*: hay que quitarle el *último reducto* de "plenitud de significado" que le queda. En realidad, esta ya es una propuesta que ensayamos en IV.3.j, cuando apuntamos, de la mano de Abe Masao, que quizás *el Hijo de Dios no había sido ni tan siquiera Jesús, sino el "vacío" mismo*. Pero ahora queremos extraer esta idea quirúrgicamente de la propia tradición de la "mística medieval cristiana" misma, como con el bisturí de un cirujano, de la mano de los sermones de Meister Eckhart. Y es que antes, en IV.5.e, cuando hablábamos de la *altissima paupertas* en el sermón del Maestro de Hochheim, "Los pobres de espíritu", y reseñábamos que Eckhart se *vaciaba* del "querer" en el "vientre", del "saber" en la "cabeza" y del "tener" en las "manos", nos dejamos un último giro (y el más radical de todos ellos) por acometer. Aun *insatisfecho* con todos estos "vaciamientos" (*kenosis*), añade entonces el Maestro Eckhart con una breve y tajante frase: "por eso rogamos a Dios que nos vacíe de Dios"[2243]. Este es el punto más radical de toda la "mística medieval cristiana", en la que esta llega a su "cumplimiento", y ahora ya no hay más "giros" que dar. En este preciso instante, se solapan el "cristianismo" y el "ateísmo" hasta volverse prácticamente indistinguibles. Se entiende porqué Eckhart lo dijo incluso desde una posición *estrictamente religiosa*, pues cuando pienso en "Dios", no puedo evitar *proyectarle* una cierta "voluntad", mis propios "conocimientos", y un determinado sentido de "posesión". Ahora bien, como "Dios" es lo *radicalmente Otro*, necesito "vaciarme" también de todas estas *voluntades, conocimientos y posesiones* que *proyecto* en la *Idea* de "Dios". Obviamente, esto no fue entendido de la misma manera por el Vaticano, el cual lo condenó:

[2242] Butler, "The Lesbian Phallus and the Morphological Imaginary", *Bodies that Matter*, 2, pp. 28-57.
[2243] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada*, pp. 108, 111.

> Mucho de lo poco que hoy sabemos de la vida del Maestro Eckhart (1260-1328) procede de los documentos, protocolos y actas notariales del proceso por herejía y la condena a la que fue sometido, por primera vez en toda la Edad Media, un maestro en teología de la Universidad de París, el centro intelectual más prestigioso del Occidente cristiano, que además había ocupado importantes cargos administrativos dentro de su orden: los Hermanos Predicadores. (…) En particular, la lectura de la Bula 'In agro dominico', que el papa Juan XXII hiciera pública en Aviñón el tres de marzo de 1329 (Acta 65), muerto ya hacía algunos meses Eckhart, nos advierte contra el peligro de una falsa comprensión de la doctrina católica y de la confusión que esto podría llevar al pueblo sencillo: 'Seducido, en efecto, por aquel padre de la mentira, que frecuentemente adopta la figura de un ángel de luz para difundir la oscuridad tenebrosa y odiosa de los sentidos, en lugar de la luz de la verdad, este hombre [Eckhart], conducido en el error contra la verdad esplendorosa de la fe, ha hecho crecer en el campo de la Iglesia espinas y cizaña, esforzándose por producir cardos nocivos y espinos venenosos. Ha enseñado numerosos artículos que oscurecen la verdadera fe en muchos corazones y ha mostrado su doctrina en su predicación ante el vulgo, que asimismo ha expuesto por escrito'[2244]

Paradójicamente, la Bula destacaba la falta de "humildad" de aquel que había dedicado toda su vida, justamente, a "humillarse" (*humiliavit*). Según el papa Juan XXII, en su Bula "In agro dominico", el Maestro Eckhart había querido conocer directamente a Dios, sin mediación de la Iglesia: "ha querido saber más de lo que era necesario". Curiosamente, esto entra en directa contradicción con nuestra propia interpretación de la *humilitas* a propósito de San Agustín en IV.4.d, pues, como él, sí que es cierto que Eckhart había querido conocer *algo*, pero esto algo no era más que el "vacío" de Dios y de la propia "humildad". Sin embargo, la *opulencia* de la Iglesia, siempre "llena" de una *plétora* de cosas, se resistió defensivamente frente a este "vacío": "en el campo del Señor, cuyo guardián y trabajador somos por disposición divina, aunque sin haberlo merecido, debemos ejercer el cuidado espiritual con tanta vigilancia y prudencia que, si alguna vez un enemigo vierte la cizaña sobre la simiente de la verdad, ésta sea sofocada en su surgimiento, antes de que se multiplique con una germinación nociva, y así, destruida en su origen la semilla del vicio y arrancadas las espinas de los errores, la cosecha de la verdad católica pueda crecer abundantemente"[2245]. Lo más interesante para nuestros propósitos ahora es que la bula cite como el último de último de los 26 artículos condenables la tesis de que: "todas las criaturas son una pura nada: yo no digo que sean poco o algo, sino que son una pura nada"[2246]. No puede tratarse de una casualidad que tan solo cincuenta años antes, en la "condena de 1277", la Iglesia hubiera prohibido la existencia del "vacío" *físico* de su doctrina oficial. ¡Qué pesados, como siempre, desde Parménides y Aristóteles, en "prohibir" algo que supuestamente *no existe! Mi tesis* es que con el último y más

[2244] Vega, "Introducción". En: Eckhart, *El fruto de la nada*, pp. 17-8.
[2245] Juan XXII, "Bula 'In agro dominico' del 27 de marzo de 1329 donde se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart". En: Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 232.
[2246] Ibid. p. 236.

radical giro del Maestro Eckhart –"ruego a Dios que me *vacíe* de Dios"–, no solo "culmina" y se lleva a su "cumplimiento" toda la tradición de la "mística medieval cristiana" –con el desafío de la *kenosis* lanzado por primera vez por San Pablo en IV.3– sino que también se prepara la emergencia del sujeto transcendental "vacío" en la Modernidad. Ahora ya no queda nada más por "vaciar", pues *Dios incluso se ha vaciado de sí mismo*, y en este "vacío" radical emergerá el "sujeto" cartesiano.

7) Recapitulación y salto hacia adelante: el mesianismo kenósico

O nihil incognitum!

Angela de Foligno[2247]

El Mesías *llegará*… y hay que seguir *esperándolo*… pero ya no será quien llevará a la "plenitud" (πλήρωμα) y "cumplimiento" (πεπλήρωκεν) las Escrituras, sino el que las *"vaciará"* (ἐκένωσεν) *completamente de "contenido"*.

Con el proceso de "verbalización" e "interiorización" en este capítulo sobre la "mística medieval cristiana", hemos podido ver como el "vacío" (κενόν), antaño considerado como un *objeto puesto ahí-fuera* en la "naturaleza" para los griegos, ha pasado a convertirse en una *acción subjetiva* (ἐκένωσεν) que uno puede acometer *para consigo mismo* (ἑαυτὸν). Sin embargo, el principio metafísico *plenista*, milenario e incontestable, de *natura abhorret vacuum*, que hablaba desde Parménides, en III.4.f, y Aristóteles, en III.11.d, ha hecho que hiberne dentro de él un deseo de "plenitud" (πλήρωμα) y "cumplimiento" (πεπλήρωκεν). La realidad sigue siendo que, la única vez que Jesús Mesías se paseó entre los hombres sobre la faz de la tierra, lo hizo justamente para "vaciarse a sí mismo" (ἐκένωσεν ἑαυτὸν), como se relata el himno de la *kenosis* en la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8 de San Pablo. Esto nos debería haber conducido a reconocer que, no solo *el Hijo de Dios no fue Jesús, sino el autovaciamiento de Dios mismo*, sino que también la "salvación" *en* la *kenosis* representa el "destino" de Occidente, como vimos en IV.3.i-j. Sin embargo, el deseo de "plenitud" que dormita dentro del mesianismo ha hecho que el cristianismo se cuente el cuento chino de la "Segunda Venida", como el niño que aun incapaz de integrar la "ausencia" del pecho, alucina una fantasía de "plenitud" con la madre. Esto ha desarrollado una serie de problemas que nosotros, de la mano de Whitehead, hemos llamado de *misplaced-concreteness*, que han impedido ver, en el "cuarto *ex cursus* sobre teología política (*negativa*)", como el proceso de "vaciamiento" se iba haciendo cada vez más *pequeño* y *político*: empezando por un largo y ancho "templo", pasando por la experiencia de la "tumba", hasta llegar a un minúsculo "trono", en IV.5.b-d. *Estos tres lugares siendo igualmente "vacíos"*.

[2247] Últimas palabras pronunciadas por Angela de Foligno justo antes de morir. Citadas por: Bataille, "L'éxperience intérieure", *Oeuvres complètes (Vol. V). La Somme Athéologique 1: L'éxperience intérieure*, *Méthode de méditation, Post-scriptum, Le coupable, L'alleluiah*, p. 123. Ya antes había dicho que: "el alma *nada* ve, y ve absolutamente *todo*" (*nihil videt et omnia videt*) (Foligno, *Libro de la experiencia*, p. 115). Hollywood interpreta que: "'nothingness' here is ambiguous; whereas the text of the *Instructions* interprets Angela's words as referring to the nothingness of her created being, Bataille suggests that they may refer to the nothingness of the divine. His own account of inner experience, moreover, demonstrates the inextricability of the two; Angela's nothingness and that of the divine are one in ecstasy. (…) Angela here articulates the relationship between her experience of unity with Christ in his suffering and that with the divine abyss of darkness, nothingness, and unknowing (Hollywood, *Sensible Ecstasy*, pp. 69-70).

Con la "mística medieval cristiana" hemos visto también como, no solo se "vaciaba" la "voluntad", sino también el "saber" (de la mano de la *humilitas* de San Agustín en IV.4.d), así como el "tener" (con la *altissima paupertas* de las órdenes franciscanas y el Maestro Eckhart en IV.5.e). Finalmente, Laclau ha descubierto la "lógica de la equivalencia" subyacente a las "dos vías" de Pseudo-Dionisio Areopagita en IV.6.a-b, un proceso que ha culminado cuando el Maestro Eckhart *ha "vaciado" el "significante Dios" de Dios mismo*, en IV.6.c.

Ha llegado el momento de quitarle al proceso de "vaciamiento" (ἐκένωσεν) del mesianismo el último deseo de "plenitud" (πλήρωμα) y "cumplimiento" (πεπλήρωκεν) que le quedaba: la fantasía de la "Segunda Venida". Esto nos dará como fruto el "mesianismo *kenósico*", que es nuestra gran propuesta para resolver los problemas *políticos* que asolan hoy en día al mesianismo contemporáneo. Recordemos que otra forma de llamar al "mesianismo *kenósico*" bien podría ser un "mesianismo *místico*", como extraíamos de una poderosa cita de Moshe Idel al principio de IV.6, debido a cuya importancia quizás valga la pena volver a citar *in extenso*:

> En *Mesianismo y misticismo*, Moshe Idel sostiene que el fundamento de toda conciencia mesiánica es místico. Dado que la mística es siempre una vía individual, la argumentación de Idel desmontaría la distinción que hace Scholem entre una redención privada y una pública. La hipótesis que Idel trata de demostrar en este libro es la siguiente: en el judaísmo, la idea de una redención privada no surge, como suele decirse, en el siglo XVIII con el hasidismo, sino que está presente en el judaísmo desde el siglo XIII. Ya para Abulafia (1240-1291) el mesianismo es un fenómeno que tiene lugar dentro del hombre; es, pues, místico. Según esta hipótesis, es erróneo considerar que el mesianismo es político-nacional y que su espiritualización es solo una forma de 'neutralización que aparece de la mano del hasidismo hacia el año 1750'[2248]

La cuestión es que, si la división entre "escolástica" y "mística" se corresponde con la diferencia entre lo "lleno" y lo "vacío", tal y como ya anunciamos en IV.1.d, lo que se *espera* en esta "vacío *kenósico*" o "*místico*", lo que aun tiene que *venir* o *llegar*, no es una "plenitud" (*pléroma*), sino el "vacío" mismo (*kenosis*). Ahora podemos ver claramente que, en los casos donde domina un supuesto *deseo científico* de "conocer", como en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino, la *Ciencia de la lógica* de Hegel, o *El capital* de Marx (que, para el caso, tanto dan, y son lo mismo) es un profundo "mesianismo *escolástico*", donde aun anida un deseo de "saber" (*pleno*). Por el contrario, en el "mesianismo kenósico" que estamos proponiendo, el Mesías que aun tiene que *venir* o *llegar*, no será quien tendrá la *teoría correcta*, o quien lo "sabrá" y será capaz de "preverlo" *todo*, sino quien habrá perfeccionado la ética del "vaciamiento" (*kenosis*) hasta tal punto que, "humillándose"

[2248] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 34. Véase también: Idel, *Mesianismo y misticismo*, pp. 35 y 112

(*humiliavit*), pondrá en el centro un "no-saber" *para reservar un espacio al Otro*[2249]. Debajo del *mesianismo*, por tanto, dormita la "corriente dominante" de la *escolástica* y la "corriente subterránea" de la *mística*, y aun debajo de ambos, hiberna la *eterna lucha* entre la "plenitud" (*pleróma*) y el "vacío" (*kenosis*).

a) Mesianicidad sin mesianismo, vigencia sin significado y la Nada de la revelación

En este sentido, lo que hay que retener por ahora es que, si el mesianismo es la gran "historia" que se cuenta Occidente a sí mismo, es importante reformularlo, quitándole el último reducto de "plenitud" que pueda conducir a un simultáneo deseo de "aniquilación" (*Vernichtung*). Como señala Burello, hay mucho en juego y la partida se juega aquí hoy en día: "un fantasma recorre la aldea global: el mesianismo […] Hace unos años todo era rizomático o panóptico […] Hoy, al parecer, todo propende a investirse de mesianismo"[2250]. Como señala también Rosàs, "unas veces con un aire más judío, otras más paulino"[2251], pero el "esquema-narración", triádico y hegeliano, de "unidad originaria, vacío y plenitud" se mantiene. Nosotros ahora le queremos quitar, a esta *teleología*, la última parte que conduce a un supuesto "cumplimiento". O, mejor: el "cumplimiento" *es* el "vaciamiento" mismo. *El Mesías ya está aquí, y sucede cada vez* que "alguien" o "algo" *se vacía* de su "contenido" particular, concreto y determinado, para *liberar* su "uso". En este sentido, resulta interesante que nuestra investigación sobre la *kenosis* empiece, justamente, allí donde termina el magnífico trabajo de Rosàs sobre el *mesianismo*. En su libro *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, por ejemplo, Rosàs acabó encontrando en la formulación *Geltung ohne Bedeutung* (que Agamben traduce por *vigenza senza significato* en *Homo Sacer*[2252]; en inglés *force without meaning*) el punto donde se podían aglutinar *mesianismos* contemporáneos tan diversos como el de Benjamin, Derrida o Agamben. El origen de esta expresión, sin embargo, hay que encontrarlo en una carta de Scholem a Benjamin, donde este alude al estatus de la "ley" en la obra de Kafka en unos términos fascinantes para nuestros propósitos:

> Preguntas qué entiendo yo por la '*Nada* de la revelación' (*Nichts der Offenbarung*). Me refiero a un estado en el que esta aparece *vacía de significado*, en el que si bien se afirma y es válida, sin embargo, no significa (*sie gilt, aber nicht bedeutet*). Cuando falta la riqueza de la significación y lo que se

[2249] De nuevo, el ejemplo que nos viene a la cabeza es la experiencia del primer Podemos, donde se vio claramente que, a pesar de que había un deseo genuino de "abrirse" y "vaciarse" para construir un "nuevo pueblo" –Pablo Iglesias, con la "izquierda"; Íñigo Errejón, con el "populismo"; e Izquierda Anticapitalista, con el "socialismo revolucionario"–, en última instancia, *nadie fue el mesías*, pues nadie fue capaz de dejar de imponer su "contenido" determinado y particular por encima del resto. Entonces fue cuando tuve la idea de que lo que más faltaba en la izquierda era una "ética del vaciamiento" (*kenosis*), y de la "humildad" (*humilitas*), del *rebajamiento* y el *desapego* para *reservar un espacio al Otro*.
[2250] Burello, "'Mesianismo' y 'Bicentenario': uso y abuso"', *Pensamiento de los confines*, 26, pp. 62-66.
[2251] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 13.
[2252] Agamben, *Homo Sacer*, p. 70.

> manifiesta, reducido a un punto cero de contenido propio, sin embargo, no se desvanece (y la revelación es algo que se manifiesta), entonces surge su *Nada*. Se entiende que en la religión este es un caso límite del que no se sabe si en realidad es factible. No puedo compartir en absoluto tu opinión de que da lo mismo que los escolares hayan perdido la Escritura o que no hayan podido descifrarla, y veo en ello el más grave error con el que te podrías topar. Es precisamente la diferencia de estos dos estados la que quiero indicar con mi expresión de la '*Nada* de la revelación'[2253].

Scholem carece aun de los instrumentos lingüísticos necesarios, ¡pero esta "nada de la revelación" (*Nichts der Offenbarung*) no es más que el "significante vacío" de Dios que con Laclau hemos visto que emergía fruto de la "lógica de la equivalencia" en IV.6.b! Como siempre, Agamben corre demasiado rápido a encuadrarlo en el marco megárico de la "potencia" y el "acto" de Aristóteles, pero no deja pasar la oportunidad de notar la evidente analogía con el "fonema cero" de Lotz y Jakobson[2254]. No podemos adentrarnos ahora en la interpretación *política* de Agamben, que lo asemeja (como no podría ser de otra manera) al "estado de excepción"[2255]; solo queda señalar que, en nuestros propios términos, se parece más bien a un "*vacío* legal". No menos interesante es la propuesta de Derrida de una "mesianicidad sin mesianismo", donde la "mesianicidad" *se ha vaciado* de todo "contenido" *religioso concreto*, para designar más bien una *estructura formal vacía*[2256]. Esta "mesianicidad *sin escatología*" (otra forma posible de llamarlo) sucede bien entrada en la Modernidad cuando, como dice Julio Díaz, de las tres preguntas que se hacía Kant sobre el "ser humano" –"¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?"–, solo quedan las dos últimas: "porque la vasija ha quedado vacía, es decir, el mundo que el análisis kantiano pretendía conocer ya no está compuesto por una serie de contenidos positivos, sino que estos contenidos parecen no haber

---

[2253] Benjamin y Scholem, "Carta del 20 de septiembre de 1934", *Correspondencia: 1933-1940*, p. 145.

[2254] "El mismo exceso acecha al célebre fonema cero de Lotz y Jakobson. Por 'fonema cero' debe entenderse un fonema significativamente no pertinente, es decir, un fonema que, aunque desapareciera, no alteraría la pronunciación ni la significación porque no significa, ni por oposición ni por diferencia. En castellano moderno, la h es un ejemplo de ello. La h es una entidad significativa que no significa nada concreto, un esqueleto sin carne. La peculiaridad de este fenómeno consiste en que el significante no se refiere a ningún significado en particular y, sin embargo, el fonema cero se diferencia de la ausencia de fonema" (Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 110-1).

[2255] "Lejos de responder a una laguna normativa, el estado de excepción se presenta como la apertura en el ordenamiento de una laguna ficticia con el objetivo de salvaguardar la existencia de la norma y su aplicabilidad a la situación normal (…). Es como si el derecho contuviese una fractura esencial que se sitúa entre la posición de la norma y su aplicación y que, en el caso extremo, puede ser colmada solamente a través del estado de excepción, esto es, creando una zona en la cual la aplicación es suspendida, pero la ley permanece, como tal, en vigor. (…) La ley mantiene su fuerza o su vigencia (*vigenza*) pero no es aplicada. Agamben alude a este fenómeno en el segundo capítulo de su obra como fuerza-de-ley. El pensador italiano advierte de que en el estado de excepción se separa, pues, la esencia formal de la ley de su aplicabilidad: mientras que la primera se mantiene, la segunda es suprimida. Esta lógica aparece, por primera vez, en la *Crítica de la razón pura*: Kant habla de la 'simple forma de la ley' [*die blosse Form Gesetzes*] para referirse a la ley reducida a su punto cero de significado que, a pesar de ello, mantiene su vigencia. A ojos de Agamben, esta lógica constituye una máquina de matar terriblemente peligrosa (…). Como hemos visto, Agamben expresa el estado de excepción inauténtico como fuerza-de-ley o validez sin significado. Según él, el estado de excepción auténtico solo puede alcanzarse si consigue suprimirse la vigencia de esta fuerza, llegando, pues, a una fuerza-de-ley o a una cancelación de la validez. En *El Mesías y el soberano. El problema de la ley en Walter Benjamin*, Agamben denomina el estado de excepción negativo como 'nihilismo imperfecto' y se refiere al positivo como nihilismo auténtico o perfecto" (Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 109, 112).

[2256] Derrida, *Spectres de Marx*, pp. 102, 109.

llegado aún. Vivimos en una perpetua actitud de espera"[2257]. No se equivoca, por tanto, Caputo en ver una analogía con la "indicación formal" (*vacía*) de Heidegger:

> Derrida propone un mesianismo sin contenido ni mesías identificable. Podría decirse que le interesa su 'forma', pero no su 'contenido'. (…) En *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Caputo distingue entre la noción de 'indicación formal', procedente de Heidegger, y la de mesianicidad sin mesianismo. Una 'indicación formal' es un esquema vacío, una simple forma que funciona como un signo que señala hacia una región en la que no puede entrar. Es como una estructura que remite a un particular, pero que no lo contiene. Así, la 'indicación formal' evita ser una estructura opresora que agota el particular y determina su actuación. De este modo, el particular no es contenido de antemano por la indicación formal y mantiene su absoluta singularidad. Con el concepto de 'indicación formal', Heidegger está planteando una nueva manera de pensar la relación entre lo universal y lo particular[2258]

Una manera más pertinente aun que "forma pura" (que Derrida, como Caputo correctamente señala, *detestaría*), bien podría ser "espera *sin dogma*"[2259]. Y es con esta formulación que aquí, si hacemos el inevitable traslado del "mesianismo" hacia nuestros días, y el evidente traspaso del Imperio Romano al capitalismo, y de *El capital* a la *Torah*, vemos claramente la vinculación de nuestro "mesianismo kenósico" con la política. El "mesianismo kenósico" será el que "vaciará" (*evacuari*) la Ley (esencialista, determinista, mecanicista, racionalista, logicista, teleológica, eurocéntrica, etc.) de *El capital* de Marx, justamente, para llevarlo a su "cumplimiento" (la "salvación" de la toda la humanidad entera). En este preciso sentido, por ejemplo, pudo definir Gramsci que la Revolución de Octubre fue una "Revolución contra *El capital*"[2260]. Por cierto, esto es lo que ni la "Nada de la revelación" de Scholem, ni la "vigencia sin significado" de Agamben, ni la "mesianicidad sin mesianismo" de Derrida, ni el magnífico estudio de Rosàs, pueden explicar: ¿por qué todas estas formas de mesianismo contemporáneo acaban desembocando en una "estructura formal" *vacía*? Muy fácil: porque hay que invertir los términos del debate, y el sentido del genitivo "de": el "destino" *de* Occidente no es el "mesianismo" *en sí mismo*, sino el "vacío" –

[2257] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 134.

[2258] La crítica, sin embargo, no se hace esperar: "según Caputo, la 'indicación formal' y la mesianicidad sin mesianismo difieren en un aspecto crucial: mientras que el primero está absolutamente despojado de todo contenido, así como de todo compromiso existencial, el segundo implica un cierto contenido (por ejemplo, una afinidad por la democracia y por la tradición profética de la justicia) e implica el imperativo de tender hacia la justicia. La mesianicidad sin mesianismo no carece totalmente de contenido; si fuese así, se trataría de un trascendental puro, lo que Derrida rehuye. A nuestro entender, Caputo está en lo cierto cuando señala que la mesianicidad sin mesianismo conlleva un cierto contenido, a pesar de que Derrida parezca decir lo contrario. Es sorprendente que Derrida hable de la 'formalidad de un mesianismo estructural' y de un 'mesianismo sin contenido' porque la idea de una forma absolutamente vacía no encaja con su pensamiento. Precisamente todo el pensamiento de Derrida es un esfuerzo por deconstruir el binomio forma-contenido y mostrar que están intrincados de una manera compleja. Parece razonable, pues, considerar que, a pesar de algunos deslices del propio Derrida, dentro de este marco es donde cabe comprender la mesianicidad sin mesianismo" (Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, pp. 185-6).

[2259] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea*, p. 187.

[2260] Gramsci, "La revolución contra *El capital*", *Antología*, pp. 39-42.

como ya vimos con Vattimo en IV.3.i. El mesianismo no es más que *uno de los posibles* "mitos", "relatos", "historias", "narraciones" o "estructuras formales", pero su "contenido" (o más bien, *su falta de*), el *telos* al que tiende, o su "destino" (*Geshick*) es el "vaciamiento" (*kenosis*). Esta es la razón por la que todos los análisis contemporáneos del "mesianismo" *necesariamente desembocan* en el "vacío" (de la vigencia sin significado) o la "nada" (de la revelación), a la vez que son *incapaces de explicar* por qué esto tiene que ser así. Porque lo que resulta *opaco* del lado del "mesianismo" *sale a la luz* fácilmente del lado del "vacío".

Sin embargo, este "mesianismo *kenósico*" que proponemos no es menos susceptible de adquirir diversas formas, como el "proletariado", la "democracia" (radical) o el "populismo". En este sentido, al menos en la Edad Media, hemos conseguido consumar la "inversión democrática" que ya intuyó Taubes, y que ha guiado todo este capítulo: "criticando a Carl Schmitt, en el sentido de que la fase *mística*, o sea, la fase *democrática*, la había Schmitt pasado por alto y en su *Teología política I* no era más que una catarata puramente jerárquica"[2261]. Pero no será hasta que lleguemos "significante vacío" del "pueblo" de Laclau que alcanzaremos su *última versión*. En él, veremos como sobrevivirá el sentido *subjetivo* del "vaciamiento" (*kenosis*) de la "mística medieval cristiana", a diferencia del sentido *objetivo* que heredará Lefort de la concepción griega y atomista del "vacío" como un *espacio y lugar*. Así, veremos como las concepciones supuestamente *posmetafísicas* del "vacío" guardan una *traza* o una *marca* de sus viejas concepciones *metafísicas*: donde la Edad Antigua nos ha suministrado una *(me)ontología*, y la Edad Media, una *teología (negativa)*. De esta manera, entonces, la "metafísica del vacío" (en tanto que una *me-onto-teo-logía negativa*) ha llegado a su "cumplimiento".

[2261] Taubes, "Anejo. La historia Jacob Taubes – Carl Schmitt", *La teología política de Pablo*, p. 116.

Edad Moderna

Puente

Horror vacui

V. El desgarro entre el vacío objetivo y subjetivo en la Modernidad

> Los hombres ahora pueden, pues, imaginar un espacio vacío, cosa que antes no podían, aunque algunos filósofos hubiesen hablado ya del 'vacío'. Antes, los hombres tenían miedo al vacío, sentían el llamado *horror vacui*. Ahora olvidan su temor y acaban por aceptar que tanto ellos como su mundo existen en el vacío. En el siglo XVIII los escritores de la Ilustración, con Voltaire a la cabeza, se sienten incluso muy orgullosos de ese concepto científicamente demostrable de un mundo suspendido en un infinito espacio vacío. ¡Intenta, sin embargo, concebir realmente en tu imaginación un auténtico espacio vacío! Un espacio que se encuentre no solo privado de aire, sino completamente huero de las más sutiles y volatilizadas materias. ¡Trata de diferenciar realmente en tu pensamiento espacio y materia, de separarlos entre sí y de pensar el uno sin el otro! De igual manera puedes pensar en la nada absoluta. Los escritores de la Ilustración se rieron mucho de aquel *horror vacui*. Pero tal vez su risa era tan solo un explicable estremecimiento ante la nada y el vacío de la muerte, ante una concepción nihilista y, en suma, ante el nihilismo.
>
> Carl Schmitt, *Tierra y mar*[2262]

> Entre las grandes cosas que encontramos entre nosotros, la mayor es la existencia de la Nada. Esta vive en el tiempo, proyecta sus miembros al pasado y al futuro, abarcando con ellos todas las caras del pasado y del futuro, tanto las de la naturaleza como las de los animales. Ella no posee nada del indivisible presente. Sin embargo, no abarca la esencia de todas las cosas. La nada no tiene centro y sus límites son la nada. Alguno de mis oponentes puede decir que la nada y el vacío son idénticos, a pesar de tener nombres distintos y que no existen separadamente en la naturaleza. Mi respuesta es que donde quiera que exista un vacío, se da también un espacio circundante, pero la nada existe fuera de un espacio ocupado. Por consiguiente, la nada y el vacío no son idénticos, ya que el vacío puede dividirse hasta el infinito, y la nada es indivisible. Porque la nada no puede ser menos de lo que es. Y si quisiéramos tomar una parte de ella, esta sería igual al todo y el todo a la parte.
>
> Leonardo Da Vinci, "La vida pasa", *Cuadernos de notas*[2263]

1) La necesidad de la filosofía surge del desgarro

Desde una visión muy antigua, la filosofía nacería del "asombro" por las cosas. Teofrasto, comentando esta idea de Aristóteles, añadirá que de la "maravilla" por el mundo. En la misma línea, Heidegger creerá que de la *fascinación* por lo "extraordinario". Desde una perspectiva más pesimista, para Novalis la filosofía nacería de la "nostalgia" de volver a casa. Y recientemente, Critchley ha añadido que de la "decepción". Y aun habría otras: para Sócrates, del "examen de la

[2262] Schmitt, *Tierra y mar*, p. 55.
[2263] Da Vinci, "La vida pasa", *Cuadernos de notas*, p. 260.

propia vida"; para los helénicos, de la "imperturbabilidad" (*ataraxia*) del alma; para San Agustín, de la "angustia"; para Descartes, de la "duda radical"; para Spinoza, de la "perspectiva desde la eternidad" (*sub specie aeternitatis*); para Schopenhauer, del "sufrimiento"; para Nietzsche, del sentido *trágico* de la vida –y aun habría *otras, muchas* otras. Sin embargo, a nosotros nos parece que la mejor definición de la necesidad de la filosofía la dio Hegel, y es el "desgarro", tal y como se puede encontrar en su escrito de juventud sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, y que nos servirá como introducción inmejorable al "vacío" en la Modernidad:

> Si consideramos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía, vemos que brota, por una parte, de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que tiene la escisión (*Entzweiung*), de la que surge el sistema. *La escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía* y en cuanto formación (*Bildung*) de la época, aspecto no-libre, dado de la figura. En la formación, aquello que es manifestación (*Erscheinung*) de lo absoluto se ha aislado lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. (…) Tales opuestos, que debían pasar por productos de la razón y como algo absoluto, la formación de las distintas épocas los ha presentado bajo diferentes formas, y el entendimiento se ha afanado con ellas. Los opuestos, que fueron relevantes bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., y aun bajo otras modalidades en esferas más restringidas, en las cuales se concentraban los intereses humanos, con el avance de la formación han pasado a la forma de contraposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, a la contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta[2264].

Así pues, según Hegel, el "desgarro" (*Entzweiung*) es la *fuente de donde brota la necesidad de la filosofía*. En efecto, no habría habido ninguna *necesidad de pensar* para los griegos si no se hubieran sentido *desgarrados* entre *arraigar en la tierra* y *viajar por el mar*; o para los sofistas, entre la *physis* y el *nomos*; o para Platón, entre lo Inteligible y lo Ininteligible; o para los helénicos, entre la felicidad individual y el terror del Imperio. Los primeros cristianos tampoco habrían descubierto el "amor" si no se hubieran sentido *desgarrados* entre seguir los preceptos de la Ley y los de la "carne". Sin embargo, tiene razón Hegel que estos *desgarros* –que se revestirán bajo distintas formas a lo largo de la historia de la filosofía como "espíritu y materia", "alma y cuerpo", "fe y entendimiento", "libertad y necesidad", "razón y sensibilidad", "inteligencia y naturaleza", etc.– finalmente se asentarán en la Modernidad bajo una sola oposición privilegiada: *objetividad y subjetividad*. Es nuestro único añadido a este cuadro pintado por Hegel, en este breve capítulo *puente* o *bisagra* entre la Edad Media y la Edad Contemporánea, que así también se *desgarrará* el "vacío" en la Edad Moderna: bajo la oposición entre el "vacío" *objetivo* y el *subjetivo*.

[2264] Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, pp. 17-20.

Esta "escisión" no será en sí misma algo nuevo, sino que simplemente pondrá bajo una nueva oposición los dos sentidos del "vacío" ya encontrados en las dos épocas anteriores: en el *objetivo* sobrevivirá el "vacío" como principio (me)ontológico *puesto-ahí fuera* en la "naturaleza", que ya encontramos en la Edad Antigua (cap. III); mientras que en el *subjetivo* continuará el "vaciamiento" (*kenosis*) como una "acción interior" heredada de la Edad Media (IV). Que la *metafísica (me-onto-teo-logía) negativa del "vacío"* haya quedado ya *completada* es lo que justifica que ahora pasaremos tan solo de puntillas por la Modernidad. Así, en el "vacío" *objetivo* y *subjetivo* –supuestamente "modernos"– sobrevivirán tanto el concepto *antiguo* como el *medieval*: el *griego* y el *cristiano*, el *atomista* y el *místico*. Sin embargo, la mayoría de "historias del vacío" contadas hasta ahora han pasado por alto el "vacío subjetivo" en la Modernidad –así como el "desgarro" entre los dos– fijándose única y exclusivamente en el desarrollo del "vacío objetivo" (es decir, el *científico*). ¿Por qué esto ha sido así? Porque a las "historias del vacío" contadas *à la* Grant no les interesa tanto el *concepto filosófico* del "vacío" *tel quel*, como su *objeto físico* precursor del "espacio absoluto" newtoniano. Pero sin duda los dos son igualmente importantes, pues ambos prefigurarán el doble sentido que adquirirá en la Edad Contemporánea, desdoblado entre el "vacío" *físico* y el *psicológico*. Por esto hoy en día uno puede decir que "se siente vacío", y se trata simultáneamente del *mismo* "vacío", y a la vez *distinto*, del que se puede encontrar en el 99% de un átomo, en la energía de punto cero o en el Bootes Void. Por esto, en un intento de reconciliación, podemos decir, parafraseando a Kant, que en la Modernidad: *dos cosas llenan mi ánimo de creciente admiración y respeto a medida que pienso y profundizo en ellas: el vacío objetivo fuera de mí y el vacío subjetivo dentro de mí*.

Por cierto, un último punto en este apartado: decir que "la necesidad de la filosofía brota del desgarro" es ya en sí misma una definición *moderna* de la "filosofía", y que luego (para decirlo de nuevo con Hegel), *pone sus propios presupuestos*, y lee la historia *retrospectivamente* desde su propio punto de vista. Pues ya vimos de sobra a propósito de una reflexión de Marzoa, cuando lacanizamos a Hölderlin, en III.14.g, que ni lo griegos ni los cristianos (para los que *todo estaba "lleno" de ente*) tenían ninguna conciencia de su propia "división" (*Spaltung*), aunque sin duda esto no quiere decir que *no lo estuvieran*. Edipo estaba *tan escindido* como Hamlet (*o más*): lo único que ahora cambia es que Edipo *no lo sabía*, y por eso pudo *acometer el acto*, mientras que Hamlet *sí lo sabía*, y por eso *dudó tanto*. ¿Qué significa ser "moderno", entonces? Es (*ser consciente de*) estar "desgarrado". Vuelve a tener razón aquí Hegel en que lo único que le faltaba tanto a la Edad Antigua como a la Media eran dos cosas: la *subjetividad* y la *reflexividad*. Y sin duda hubo algunos casos en que determinados individuos excepcionales se rebelaron contra la "función social" atribuida a ellos de antemano –tales como Antígona, Sócrates o Jesús– pero no es menos cierto que tuvieron que ser *asesinados por la comunidad*. Pues en esa época la *subjetividad* no podía aun *florecer*.

2) De Santa Teresa de Jesús a Descartes: el vacíamiento místico como precondición del sujeto cartesiano

Para citar a Hegel una última vez, este dice que con el descubrimiento del "sujeto" de Descartes –y por tanto, también el del *Ob-jektum*, como algo "*ob*-stante", que se encuentra *puesto ahí-fuera* y me *ob*-staculiza el paso–, la filosofía llega por fin a *terra firma*. En efecto, el "sujeto cartesiano" es el *grado cero* de la Modernidad, y por tanto también tiene que ser el punto de partida insoslayable por el que empezar este breve capítulo *puente* o *bisagra* entre la Edad Media y la Contemporánea. De esta manera, se suele explicar este paso, tanto en el Bachillerato como incluso en las Facultades de Filosofía, como un *quiebre* o una "ruptura epistemológica" (para utilizar el desafortunado término de Bachelard) que *pone sus propios presupuestos, y borra* todo el pensamiento aristotélico y escolástico previo. Sin embargo, el largo s. XX ya se ha encargado de demostrar que esta forma de explicar a Descartes es *falsa, equivocada y mentira*. La punta de lanza fue el gran medievalista Gilson, quien, en su *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* de 1913, abrió de una vez por todas la discusión acerca de las influencias (*veladas*) de la escolástica sobre el *Discurso del método* de Descartes[2265]. De esta manera, hoy podemos decir que está comprobado entre los especialistas, más allá de cualquier duda razonable, cuán *dependientes* son las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, por ejemplo, del "argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios" de San Anselmo en el *Proslogion*.

Sin embargo, si esto fuera así, la influencia medieval sobre Descartes solo valdría para la parte "llena" de la Edad Media cristiana, pues ya anunciamos en IV.1.d que esta se encuentra dividida, en realidad, entre dos corrientes distintas: la "escolástica" (*plenista*) y la "mística" (*vacuista*). ¿Es posible, entonces, que Descartes recibiera tantas influencias místicas como sabemos que recibió de la escolástica? Por desgracia esta es una cuestión menos estudiada de lo que merecería dentro de la literatura especializada, pero nos gustaría ahora aquí ni que sea insinuar esta línea de investigación[2266]. El punto de partida para esta discusión tiene que ser, inevitablemente, el hecho de que Descartes se formó con los jesuitas desde 1607 hasta 1615 en el *Collège Royal Henry-Le-Grand* de La Flèche, fundado por Enrique IV y dirigido por la Compañía de Jesús. Es de presuponer, por tanto, que Descartes hubiera leído, como mínimo, los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de

[2265] Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.*

[2266] Se insinúan algunas cosas en: Beck, *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*; Wild, *Descartes' Meditative Turn: Cartesian Thought as Spiritual Practice*. Le agradezco encarecidamente a Anna Ortin, la mejor especialista en Descartes que conozco, poder haber discutido ampliamente esta cuestión con ella.

Loyola[2267]. Ahora bien, sin duda no se puede decir que este curioso y extraño texto forme parte, estrictamente hablando, de la "mística", pero tampoco se puede negar que está plagado de influencias por parte de esta tradición. Este tema está más que estudiado por la bibliografía secundaria[2268]. Por otra parte, sabemos que Descartes conocía de sobra a San Agustín[2269]. Pero quien ha avanzado más en esta dirección es Mercer, en un interesante y sugerente artículo: "Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy"[2270]. Este título (con el que no podríamos estar más de acuerdo) plantea que sin duda Descartes no podía no haber leído a Santa Teresa de Jesús, quien era por aquel entonces una especie de *superstar* en la Europa de la época. Sin embargo, su argumento no va mucho más allá de una *analogía puntual* entre el "genio maligno" de Descartes y una figura igualmente diabólica que aparece en el *Castillo interior* de Santa Teresa, en particular, mientras que nosotros creemos que el "sujeto cartesiano" aguanta una *analogía más formal y estructural* con la "mística", en general. Nótese, por ejemplo, el siguiente pasaje de Meister Eckhart, que habíamos reservado cuidadosamente para este momento, cuando estamos a las puertas de la Modernidad:

> El objeto del puro ser separado no es ni esto ni lo otro. Se halla sobre una pura nada, y yo te digo por qué esto es así: el puro ser separado se yergue sobre lo más elevado. (…) De ahí que para que el corazón tenga predisposición a lo más elevado deba permanecer sobre una pura nada y en ello consiste también la mayor posibilidad que pueda haber. Ahora bien, ya que el corazón separado se halla sobre lo más elevado, debe hacerlo sobre la nada, pues en ella consiste la mayor susceptibilidad. Para ello toma un ejemplo de la naturaleza: *si quiero escribir sobre una tablilla de cera, entonces no puede haber nada escrito sobre ella, por muy noble que sea, de forma que me impida escribir sobre ella; y si a pesar de todo quiero escribir, entonces debo borrar y vaciar todo lo que está sobre la tabla, y ésta nunca se me presenta tan bien para escribir como cuando no hay absolutamente nada.* (…) Pero el corazón separado no pide absolutamente nada, tampoco tiene absolutamente nada de lo que quiera ser vaciado. (…) Dionisio dice: la carrera no es más que un retorno de todas las criaturas y un unirse en la descreación. Y cuando el alma llega a este punto, entonces pierde su nombre y Dios la atrae hacia sí, de manera que se anonada, así como el sol atrae hacia sí a la aurora para que se aniquile. (…) Pues bien, el corazón puro y separado queda vacío de todas las criaturas"[2271].

A mis ojos, hay una profunda analogía, *estructural y formal*, entre este tipo de argumentaciones *místicas* que se pueden encontrar en Meister Eckhart y la justificación que conducirá al "sujeto cartesiano" en las *Meditaciones metafísicas*. Poco importa que Descartes consiguiera este proceso de "vaciamiento" mediante el *método escéptico* de la "duda radical", mientras

[2267] *Loyola, Ejercicios espirituales.*
[2268] El major caso es: Thomson, "Ignace de Loyola et Descartes: L'influence des *Exercices spirituels* sur les œuvres philosophiques de Descartes". *Archives de Philosophie*, 35(1), pp. 61-85.
[2269] Menn, *Descartes and Augustine*.
[2270] Mercer, "Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy", *Philosophical Studies*, 174(10), pp. 2539-55.
[2271] Eckhart, "Del ser separado", *El fruto de la nada*, p. 176-9.

que el Maestro Eckhart lo hiciera mediante una *mística* "descreación": la cuestión es que tanto el uno como el otro tuvieron que *borrar de la tablilla de cera todas las cosas, el mundo, los sentidos, su formación, tradiciones, autoridad e ideas preconcebidas*. Si bien es correcto el argumento de Hegel (que ya hemos mencionado un par de veces) de que el escepticismo antiguo era superior al moderno, pues por muy "radical" que sea la "duda" de este último, hay una sola cosa de la cual no duda ni puede dudar, y esto es el *cogito*[2272]; no es menos cierto que este "sujeto" quedará mejor definido por Lacan como un "vacío". Es nuestra contribución original, por tanto, en este breve capítulo, que el precursor de este "sujeto vacío" cartesiano es el largo y lento proceso de "vaciamiento" que acompañará a toda la "mística medieval cristiana", primero lanzado por San Pablo en sus *Epístolas* como *kenosis*, y finalmente culminado por Meister Eckhart, cuando ruegue "a Dios que incluso le vacíe de Dios mismo", como ya vimos en III.6.c. De hecho, es nuestra hipótesis original en este capítulo *puente* o *bisagra* entre la Edad Media y la Contemporánea, que el "sujeto vacío" cartesiano –*supuestamente, "moderno"*– hubiera sido completamente impensable sin el proceso de "vaciamiento" que llevó a cabo la "mística medieval cristiana", hasta que solo quedó la *res cogitans* del *cogito, ergo sum*. De esta manera, la *continuidad* de la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío" que proviene de los atomistas y las místicas, no queda *rota* con Descartes (en un "quiebre epistemológico" *à la* Bachelard), sino *mantenida y asegurada* por el "sujeto cartesiano" en la Modernidad. De nuevo, podemos explicar las principales transiciones en la historia de la filosofía, *única y exclusivamente mediante el "vacío", sin pasar por el "ser"*.

3) *¡Eureka!* El descubrimiento científico de Torricelli y la querella acerca del vacío entre Descartes y Pascal

¿Por qué esto no se ha visto así hasta ahora? Porque sin duda, en la discusión que mantuvieron Descartes y Pascal entre el 23 y el 24 de septiembre de 1647 en su casa en París, alrededor del *vacío objetivo*, ese defendió la postura *plenista* de rechazar su existencia en el plano *físico y científico*. De hecho, en las *Meditaciones metafísicas*, el "vacío" es uno de los ejemplos que se ponen

[2272] "El lado positivo de este escepticismo consiste, por tanto, en que él se describe en general como una *filosofía que no sobrepasa la conciencia*, y precisamente la existencia de aquello que está dado en el ámbito de nuestra conciencia tiene *certeza innegable*; pues como está presente a la conciencia, no podemos dudar de la certeza de la misma como tampoco podemos dudar de la conciencia misma; pero querer dudar de la conciencia es absolutamente imposible, pues tal duda, como no puede tener lugar sin la conciencia, se aniquila a sí misma, con lo cual no sería nada; lo que está dado en y con la conciencia se llama un hecho de la conciencia, y consiguientemente los hechos de la conciencia son lo efectivamente real innegable, a lo que se tienen que referir todas las especulaciones filosóficas y lo que se ha de aclarar o hacer concebible mediante estas especulaciones. (…) Un escepticismo que adscribe una certeza innegable a los hechos de la conciencia concuerda poco con el concepto de escepticismo que nos dan los escépticos antiguos" (Hegel, *Relación del escepticismo con la filosofía*, pp. 58-9, 60).

para desconfiar del testimonio de los sentidos: "comme, par exemple, l'opinion que j'ai que tout espace dans lequel il n'y a rien qui meuve, et fasse impression sur mes sens, soit vide" (*ut quod omne spatium, in quo nihil plane occurrit quod meos sensus moveat, sit vacuum*)[2273]. Por esto veíamos a Heidegger en III.10.c asegurar que la χώρα del Timeo de Platón "preparaba" (*vorbereitet*) la idea cartesiana de *extensio*, entendida como un *receptáculo lleno de materia, aunque vacío de forma*[2274]. Sin embargo, esta *mención explícita* sobre el *vacío objetivo* no ha permitido ver lo que Descartes quería *implícitamente* decir sobre el *vacío subjetivo*. El hecho de que Descartes no utilizara *explícitamente* la palabra "vacío", por otras razones parecidas al *horror vacui* que imperará en el Barroco, no debe desanimarnos a reconocer que lo que Descartes quería realmente decir sobre el *vacío subjetivo* es (valga la redundancia) que el "sujeto" *es* un "vacío". O el *puro pensar (vacío) que se piensa a sí mismo* –como lo reformulará Hegel en la *Ciencia de la lógica*. La filosofía debe moverse más allá de lo *explícito*, hacia la esencia de la "cosa". Si no, la historia intelectual de un concepto sería tan fácil como simplemente buscar las veces que es explícitamente mencionado. En *Peur de manquer*, la psicoanalista Fabre entretiene la hipótesis obvia: que Descartes negó la existencia del "vacío" *físico* simplemente porque sentía *horror* del "vacío" *psicológico*:

> Voyons ce qu'il en a été du débat scientifique et philosophique au temps de Pascal et de Descartes. Je fais l'hypothèse que c'est probablemente l'angoisee du vide et du néant impensable qui conduisit Descartes à rejeter de manière absolue la nouvelle des expériences de Pascal dont il était contémporain: ces expériences qui conduiserent ce dernier à reconnaître la réalité tu vide. En somme, son existence. Pascal fréquentait l'Académie Marsenne. Avec le Père Marsenne, Descartes entretenait une correspondance suivie. Mais l'attitude de Descartes à l'égard des éxperiences et conclusions de Pascal est suffisante et ambiguë: il récuse et ironise.
>
> Didier Anzieu, étudiant 'la naissance du concept de vide chez Pascal', montre que celui-ci s'est jeté avec passion dans les expériences sur le vide suscitées par le récit des expériences faites par Torricelli en Italie et que lui avait relatées le P. Mersenne. Il publie très rapidement un fascicule en 1647, Expériences nouvelles touchant le vide, et l'année suivante le récit de ses propres expériences confirmant celles de Torricelli : Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs. Pour lui, l'horreur du vide supposé dans la nature n'était qu'une 'horreur imaginaire'. 'Pour Pascal, conclue Anzieu, ce n'est pas la nature, c'est la pensée qui a horreur du vide […] la nature n'a pas plus un désir d'infini qu'une horreur du vide. Comme cette horreur, ce désir appartient en propre à la pensée'.
>
> Selon Anzieu, si Pascal a su faire ce rétablissement c'est parce que tout petit enfant il avait vécu une expérience de mort donc de vide (selon le récit biographique qui fit de lui sa sœur). 'Ce que Pascal, enfant, avait projeté au-dedans de lui-même dans une angoisse mortelle, Pascal, jeune homme, le projette au dehors sur la nature'. 'En même temps, dit Anzieu, il projette sur la nature ce qui lui a permis de s'arracher à l'angoisse du vide, l'antithèse du vide, son contrepoids : la pesanteur' Son acceptation de l'idée de vide et la mise en évidence de la pesanteur lui ont donc selon Anzieu été permises par cette expérience archaïque que, de la sorte, il aborde, achève et résout.

[2273] Descartes, *Méditations métaphysiques*, VI, p. 195.
[2274] Derrida, *Khôra*, p. 101, n. 2.

> Je fais quant à moi l'hypothèse que pour Descartes l'idée de vide est si intolérable, une telle brisure dans le système qu'il s'est constitué pour échapper à l'angoisse métaphysique du néant, du non être qu'il a traversé et décrit dans sa deuxième méditation qu'il ne peut en aucun cas souscrire aux expériences de Pascal dont il ne veut même rien entendre. Pour qui lit attentivement cette deuxième méditation, Descartes a vécu à l'évidence une angoisse avoisinant la folie –mais qu'un langage maîtrisé lui permet d'exposer avec retenue et distance. Et je me dis que chaque fois que nous fermons les yeux sur l'angoisse du vide qui nous étreint parfois au lieu de l'aborder de front, nous courons le risque de trouver les mauvaises parades, les mauvaises défenses, les mauvaises solutions, à la façon dont Descartes a clôturé une partie de sa pensée plutôt que de faire ressurgir l'angoisse ancienne surmontée par sa construction philosophique qu'il ne remettra jamais en cause. Ne confondait-il pas vide et néant –le vide, selon Comte-Sponville n'étant pas 'un néant, qui n'est rien, mais une portion d'espace que rien ne remplit, sinon l'espace lui-même, qui n'est pas rien'.
> Et je m'interroge : que se passe-t-il en nous chaque fois que nous dressons nos barrières plutôt que d'explorer le problème qui se pose à nous ?
> Qu'aurait gagné Descartes en acceptant d'examiner les expériences pascaliennes ?[2275]

Por esta razón, quien mejor llevará de lo *implícito* a lo *explícito* la reflexión sobre el "vacío subjetivo" será Pascal, en su famosa *pensée* §131 en la que dice que todos los males de este mundo derivan de la incapacidad del hombre para quedarse solo, quieto y en silencio en una habitación: "*Ennui* – Rien n'est si insuportable à l'homme d'être dans un plein repos, sans passions, sans affaire, sans divertissement, sans application. Il sent alors son néant, son abandon, son insuffisance, sa dépendance, son impuissance, son vide. Incontinent il sortira du fond de son âme l'ennui, la noirceur, la tristesse, le chagrin, le dépit, le désespoir"[2276]. No hay por tanto solo *oposición* (por lo que respecta al *vacío objetivo*), sino también una *profunda homología* (en lo que atañe al *vacío subjetivo*) entre Descartes y Pascal, aunque las *Pensées* vuelvan *explícito* lo que en el "sujeto vacío" cartesiano está solo *implícito* por *horror vacui*. En los términos de Deleuze en *Diferencia y repetición*, esto convierte a Descartes en un "idiota", en vez de en un "pedante", donde la diferencia yace (como no podría ser de otra manera) en *lo lleno y lo vacío*: "alors elle oppose 'l'idiot' au 'pédant', Eudoxe à Épistémon,

[2275] Fabre, *Peur de manquer*, pp. 86-8. Véase también: Anzieu, Didier (1975). "Naissence du concept de vide chez Pascal". *NPR*, Vol. 11, pp. 195-203.

[2276] Pascal, *Pensées*, 131, pp. 93-4. Se pregunta también en §75 por la naturaleza del *horror vacui*: "de plus, que l'objet de cette horreur fût le vide? Qu'y a-t-il dans le vide qui puisse leur faire peur ? Qu'y a-t-il de plus bas et de plus ridicule ? Ce n'est pas tout : qu'ils aient en eux-mêmes un principe de mouvement pour éviter le vide, ont-ils des bras, des jambes, des muscles, des nerfs !?" (ibid. p. 74). En contra de la idea de Descartes de que el "vacío" no es nada más que una ilusión de los sentidos, la *pensée* §82: 'parce, dit-on, que avez cru dès l'enfance qu'un coffre était vide lorsque vous n'y voyiez rien, vous avez cru le vide possible. C'est une illusion de vos sens, fortifiée par la coutume, qu'il faut que la science corrige' Et les autres disent : 'Parce qu'on vous a dit dans l'école qu'il n'y a point de vide, on a corrompu votre sens commun, qui le comprenait si nettement avant cette mauvaise impression, qu'il faut corriger en recourant à votre première nature'. Qui a donc trompé ? le sens ou l'instruction ?" (ibid. p. 79). Finalmente en la *pensée* §425 establece su célebre idea de que *hay en el corazón de cada ser humano un vacío con la forma de Dios que solo Él puede llenar*: "qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même?" (ibid. p. 189).

la bonne volonté à l'entendement, *trop plein*, l'homme particulier doué de sa seule pensé naturelle, à l'homme perverti par les generalités de son temps"[2277]. Por otra parte, como señala Fabre, las *Pensées* de Pascal sobre el *horror vacui* (subjetivo) no pueden ser desvinculadas de su propia investigación *física* sobre el *vacío objetivo*. De hecho, Pascal se encuentra entre los primeros, en 1646, junto con su padre Étienne, en reproducir los experimentos de Torricelli que demostraron por fin científicamente la existencia del "vacío". Si la condena de 1277 prohibió explícitamente la existencia del "vacío" físico, el año clave de su resurrección fue 1643, cuando Torriccelli metió un tubo en una cubeta de mercurio. *Eureka!* Por su parte, en 1647 Pascal también publicaría sus *Expériences nouvelles touchant le vide*, el cual suscitaría una controversia con el padre Noël, jesuita, rector del colegio de Clermont en París (actual liceo Louis-le-Grand), partidario de la física cartesiana, que seguirá siendo uno de los interlocutores y corresponsales de Pascal. En 1648 continuará con sus trabajos sobre el vacío (experimento del Puy-de-Dôme, confirmando la hipótesis de las variaciones de la presión atmosférica), y en 1651 trabajará en un *Traité sur le vide*, del cual tan solo se conserva un borrador del prefacio, publicado póstumamente en 1663[2278]. Mi hipótesis es que Pascal lo dejará inacabado una vez muera su padre Étienne ese mismo año, con quien compartía la pasión por el "vacío". Pero todo esto ya está suficientemente documentado y bien explicado por Koyré, Mazauric, Ribas, Nef, Dagradi, Close y todas las "historias del vacío" contadas à la Grant en la filosofía de la ciencia, y hay poco más que añadir[2279].

Sin embargo, lo que más nos interesa a nosotros ahora es qué le pasa al *concepto filosófico* de "vacío". Como ya anunciamos en la Introducción §37, esto quiere decir que camino que va de la *ciencia* a la *filosofía* no es solo de *ida*, sino también de *vuelta*. Como toda la historia de la metafísica occidental había estado basada en Aristóteles, y el Estagirita asentó como un principio, inconmovible e incuestionable, que *natura abhorret vacuum*, la metafísica se basaría en el rechazo *plenista* del "vacío" durante más de dos milenios. Sin embargo, cuando Torricelli demostró por fin su *existencia*, la *meta*-física debería haberse acoplado a este descubrimiento *físico*, y haber integrado que *no-todo está "lleno" de ente*, sino que también *hay "vacíos"*. No obstante, esto no ocurriría así, porque esta extraña tradición que va desde Elea hasta Freiburg representa un *buque de guerra más pesado de virar* que la ciencia. Así las cosas, tanto Spinoza como Leibniz seguirían operando bajo el principio *plenista* del *horror vacui* –aunque uno creyera en un *plenum* muy grande, como *causa sui*, y el otro, en uno muy pequeño, la "mónada". No solo esto, sino que como también la "ontología política" estaría basada en una metafísica (aristotélica), seguiría repitiendo como un papagayo que

[2277] Deleuze, *Différence et réptétition*, p. 170.
[2278] Pascal, "Préface pour un traité du vide", *Œuvres completes (Vol. II)*, pp. 661-669. Véase también: De Muralt, *Traité du vide : propos sur Blaise Pascal*.
[2279] Véase ahora especialmente: Mazauric, *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*. Para el posterior debate entre Hobbes y Boyle: Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*.

"la política aborrece el vacío". De esta manera, una de las formas en que se puede leer esta tesis es como un intento *acoplar la filosofía a la ciencia*, y poner la *meta*-física al mismo nivel que la *física*. Si tanto Torriccelli como Pascal ya demostraron, hace casi medio milenio que *"hay", efectivamente, "vacío"*, la filosofía no puede quedar *rezagada*, sino que tiene que *llegar a la par*, suministrando los *principios (me)ontológicos* que estas ciencias necesitan para operar.

4) Un vacío cada vez más pequeño: de la "tabula rasa" de Locke al "concepto vacío" de Kant

Pero el "sujeto vacío" cartesiano no sería el final de esta historia. La querella entre el racionalismo y el empirismo a lo largo de la Modernidad se parecería a la división entre la escolástica y la mística en la Edad Media en el sentido de que también sería una disputa entre *lo lleno y lo vacío*. Así las cosas, el "vacío" del sujeto cartesiano traspasaría el canal de la Mancha y llegaría (aunque de forma transfigurada, velada e implícita) hasta el empirismo inglés. Como es bien sabido, en *An Essay concerning Human Understanding*, Locke utilizó la metáfora de la *tabula rasa* para describir el "entendimiento humano", que ya hemos visto utilizada como una "tablilla de cera" por Meister Eckhart: "let us then suppose the mind to be, as we say, *white paper, void of all* characters, *without* any ideas; how comes sensation or reflection it to be *furnished*? Whence comes it by that vast store, which the busy and boundless fancy of man has *painted on it*, with an almost *endless variety?*"[2280]. La respuesta de Locke será, como no podría ser de otra manera, la *experiencia sensible*, la cual tiene que venir a *llenar* el *vacío* originario de esa *tabula rasa* o esa *hoja en blanco* que representa el "entendimiento humano". Para asegurarnos de que no estamos sobre-interpretando el texto, Locke remata en otro lugar utilizando la metáfora de un "armario vacío": "the senses at first let in particular ideas, and furnish the yet *empty cabinet*: and the mind by degrees growing familiar with some of them, they are *lodged* in the memory"[2281]. De nuevo, vemos como lo que parecen *claras oposiciones* en la historia de la filosofía (tales como la existente entre el racionalismo y el empirismo en la Modenridad) *desde el punto de vista del "ser"*, se convierten en *profundas analogías* cuando son consideradas *desde la perspectiva del "vacío"*. Así, ahora vemos como el concepto de "vacío" se va haciendo *cada vez más pequeño* en la Modernidad: ahora ya no es el "sujeto" *tel quel* el que está *vacío*, sino solo el "entendimiento". Finalmente, este proceso culminará cuando Kant lo reduzca más aun al "concepto", entendido ahora como una *caja vacía*. En efecto, cuando Kant asevere, en la *Crítica a la razón pura*, que "los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto

[2280] Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II.I.2, p. 109.
[2281] Ibid. I.II.15, p. 64.

son ciegas"[2282], culminará el desarrollo moderno que habrá llevado a un "vacío" *cada vez más pequeño*: primero, el del "sujeto", con Descartes, luego al del "entendimiento", con Locke, y por último, el del "concepto", con Kant. De ahí a que Wittgenstein considere el "vacío" de la *proposición* como una *tautología*, hay solo un paso.

5) Quinto *ex cursus* sobre ontología política: lo que no vamos a hacer

Ahora no tenemos tiempo para tomar en consideración, con toda la atención que merece, la increíble tesis de Bustinduy de que el "espacio newtoniano" *moderno* dio lugar a una nueva concepción de *universalismo político*, ni tampoco para criticar que el "vacío" no representa meramente uno de los cuatro atributos del "espacio" –junto con su carácter *infinito, abstracto y absoluto*–, sino que más bien es el *principio (me)ontológico* del "espacio" mismo (así como de la democracia)[2283]. Tampoco tenemos tiempo para considerar como Hobbes y Maquiavelo corroborarán nuestra hipótesis, ya lanzada a propósito de San Pablo en IV.3.g, de que el "vacío" (*evacuari*) es una forma de "negar", no solo mucho más *radical*, sino también *más potente políticamente*, que un programa *lleno* de políticas públicas. Para el primero utilizaríamos el clásico de Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*[2284], mientras que para el segundo nos basaríamos sobre todo en las lecturas de Maquiavelo acometidas tanto por Althusser, en "Machiavel et nous" y *Solitude de Maquiavel*, como por Lefort, en *Le travail de l'oeuvre de Maquiavel*, que sitúan (no por casualidad) el "vacío" en el centro de su trabajo[2285]. Sobre todo, lo que no vamos a hacer aquí es demostrar esta hipótesis mediante un análisis a la letra de todas las reflexiones sobre la "corona vacía" que se pueden encontrar en las obras de Shakespeare, así como en la serie más reciente de *The Queen*.

Bajo ninguna clase de concepto vamos a insinuar ahora que el derrumbe de la "monarquía absoluta" venía asegurado por las "palabras vacías" del *parloteo, cháchara y habladuría* de los aduladores del Rey, que Hegel sitúa como la esencia de la "Corte", en su análisis de *Le neveu de Rameau*: "pero la vanidad (*Eitelkeit*) del contenido (*Inhalt*) es, a la vez, vanidad del sí-mismo que sabe que ese contenido es vano. (…) Lo que le queda a la autonomía universalmente reconocida y no comunicable [es decir, a Luís XIV, el Rey Sol] es el nombre vacío (*leere Name*)"[2286]. Esto nos conduciría a distinguir definitivamente entre el "vacío" y "vanidad", o entre lo que nosotros llamaremos el "vacío bueno" y el "malo", a partir de la distinción heideggeriana entre "discurso"

[2282] Kant, *Crítica de la razón pura*, II.II.1, B75, p. 86.
[2283] Un gran esfuerzo por revertir este hecho lo ha acometido: Bustinduy, *The Empty Space of Modern Politics*.
[2284] Shapin y Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*.
[2285] Althusser, "Machiavel et nous", *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, pp. 29-168; Althusser, *Solitude de Maquiavel*; Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Maquiavel*.
[2286] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 607, 635.

(*Rede*) y "habladuría" (*Gerede*), o de la lacaniana entre "hablar *lleno*" (*parole pleine*) y "hablar *vacío*" (*parole vide*). Ni mucho menos terminaríamos este capítulo dedicado a la Edad Moderna en el momento en que, según la crítica de Hegel a la Revolución Francesa, "el vacío" es encumbrado como "la esencia absoluta, o el ser absoluto, *l' être suprème*"[2287]. Así pues, entonces, como *no vamos a hacer todas estas cosas*, vamos a hacer ver que no las hemos dicho y, olvidándolas, vamos a pasar directamente al momento en que Kant "entronice" de una vez por todas el "vacío" en la Edad Contemporánea. Quizás tenga algún sentido que una tesis que propone que *hay un "vacío" en el centro* tenga, en sí misma, *un "vacío" en su centro*.

[2287] Ibid. p. 659. Véase también, acerca del terror de la guillotina: "el más allá de esta realidad efectiva suya tan solo flota por encima del cadáver de la autonomía desvanecida del ser real o del creído, como la evaporación de un gas mustio, del *être suprème* vacío" (ibid. p. 685).

Parte II: Historia de la nada

Concepto posmetafísico del vacío

Edad Contemporánea

La era del vacío

VI. De las sospechas a la ontología tradicional hasta la entronización del vacío en la democracia radical

Yo no soy nada en el sentido de vacío, pero soy la nada creadora, la nada de la que saco todo.

Max Stirner, *El Único y su propiedad*[2288]

Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos.
Describo lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: la llegada del nihilismo.
Esta historia ya puede contarse ahora porque la necesidad misma está aquí en acción.
Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier;
para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas.

Nietzsche, *La voluntad de poder*[2289]

1) La entronización de la nada en el Idealismo Alemán

Hasta ahora no se puede decir ni que la "nada" ni el "vacío" hayan estado *ausentes* en la historia de la metafísica occidental. De Anaxímenes a los pitagóricos, de los primeros atomistas Leucipo y Demócrito hasta los segundos, con Epicuro y Lucrecio a la cabeza, del sofista Gorgias a los estoicos Crisipo y Cleómedes, de San Pablo a San Agustín, de Fridegisio de Tours a Juan Escoto Eriúgena, de Pseudo-Dioniso Areopagita a Meister Eckhart, del "sujeto cartesiano" a la *tabula rasa* de Locke: la tradición del "materialismo aleatorio" ha traído en volandas el concepto de "vacío" hasta las puertas de la Edad Contemporánea. ¿Qué es lo único que cambiará ahora, con Kant? Que, como su propio nombre indica, la "corriente *subterránea*" saldrá por primera vez a la *superficie*, para convertirse de una vez por todas en *dominante*. Esto tendrá como consecuencia que todo lo que antes estaba *arriba* (el ser, el ente, el Uno, la inmovilidad, la necesidad), *bajará*; mientras que todo lo que estaba *abajo* (la nada, el vacío, la pluralidad, el movimiento, la contingencia y la libertad), *subirá*. Visto desde este punto de vista, la llamada "revolución copernicana" no consistió tanto en un cambio de perspectiva de la "naturaleza del objeto" hacia la "facultad de la intuición", como en un giro de 180 grados del "ser" a la "nada" como *fundamento del "ente" en su totalidad*. Para ponerlo en términos copernicanos, ahora ya no son los distintos "entes" los que orbitan alrededor de esta *Tierra inmóvil* que es el "ser", sino que más bien se hunden en el *abismo negro* de la "nada".

[2288] Stirner, "He fundado mi causa en la nada", *El único y su propiedad*, p. 35.
[2289] Nietzsche, "Prefacio", *La voluntad de poder*, 2, p. 31.

Pero esto no nos lo estamos inventando nosotros, ni lo estamos imponiendo a la lectura de la historia a base de sobre-interpretarla, sino que ya flotaba en el ambiente de la época. No tardó en notar Maimon (y antes de él, Hamman) que *Kant no nos había dejado con un sistema, sino con dos*. En realidad, todos los conceptos de la filosofía kantiana aparecían *desdoblados en oposiciones binarias irreconciliables*: razón pura y razón práctica, *a priori* y *a posteriori*, juicios analíticos y sintéticos, sujeto y objeto, entendimiento y sensibilidad, concepto e intuición, forma y contenido, libertad y naturaleza, *Ley e inclinación,* etc. Esto significaba que, detrás de la aparente "síntesis" que había conseguido Kant entre racionalismo y empirismo, yacía ahora por primera vez el *insondable abismo del "nihilismo".* Como señala Besier: "a nightmare looms: that the self-criticism of reason ends in nihilism, doubt about the existence of everything. That fear was the substance of the crisis of the *Aufklärung*"[2290]. En este sentido, a la *explosión* que supuso la lectura de Kant le siguieron dos importantes disputas: la "disputa del ateísmo" (que terminó con la dimisión de Fichte de la cátedra de Jena en 1799) y la "disputa del nihilismo". Ambas tuvieron la figura de Jacobi en su centro. De hecho, la primera vez que se utilizó el término "nihilismo" en Occidente fue en una carta de Jacobi a Fichte, en la que este le confesaba a su amigo: "verdaderamente, querido Fichte, no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar *quimerismo* a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de *nihilismo*. En todos mis escritos he mostrado mi *No Saber*"[2291]. Léanse, a modo de ejemplo algunos extractos de dicha carta para mostrar que la *cuestión existencial* que atormentaba a Jacobi, después de la "revolución copernicana", era si Kant había reducido la "cosa-en-sí" (*das Ding an sich*) a la "nada", como si se tratara del *más sublime de los escépticos*:

> [Pero el hombre] sólo capta conceptualmente en la medida en que convierte la cosa en forma, en que conviene la forma en cosa y la cosa en nada. (…) Debe anularse a sí mismo según el ser, para surgir sólo como concepto: en el concepto de un absoluto emanar y disolverse, originariamente, a partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada. (…) Nada fluye en él, ni del hilo, ni de los dedos. El sólo y puramente es todo y fuera de ese todo no hay nada. (…) Todo fuera de ella [la psique] es nada, y ella misma es un fantasma, un fantasma no de algo, sino un fantasma en sí, una real nada, una nada de la realidad. (…) Como este mundo de los fenómenos, si tiene toda su verdad en esos fenómenos y no posee ninguna significación más profunda, si no tiene nada que revelar nada más allá de sí mismo, llega a ser un grisáceo fantasma para mí, ante el que yo abomino de la conciencia, en la que cual surge esa griseidad para mí, y como contra esa aniquilación invoco a una divinidad: así todo lo que llamé bueno, bello y santo se convierte para mí en un gigantesco absurdo que destruyendo mi espíritu arranca el corazón de mi pecho, tan pronto como admito que no hay en mi relación hacia a un más alto ser verdadero, ni tan siquiera imagen y semejanza en mí del mismo, si yo sólo debo tener en mí una conciencia y un *Poema* vacíos. Confieso, pues, que no conozco lo bueno en sí, sino que de ello sólo tengo un lejano vislumbre; declaro que me ofendo cuando se me quiere obligar a aceptar la *voluntad de la nada*, esa cáscara de nuez de la autonomía y la libertad en lo absolutamente indeterminado, y cuando se me acusa de ateísmo, de la verdadera y auténtica impiedad, cuando me opongo a aceptarlo. (…) Si lo más alto de lo que puedo tener conciencia, que puedo intuir, es mi vacío y puro, desnudo y mero Yo, con su autonomía y su

[2290] Beiser, "The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy". En: *A Companion to Continental Philosophy.*
[2291] Jacobi, "Carta a Fichte sobre el nihilismo", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, p. 256.

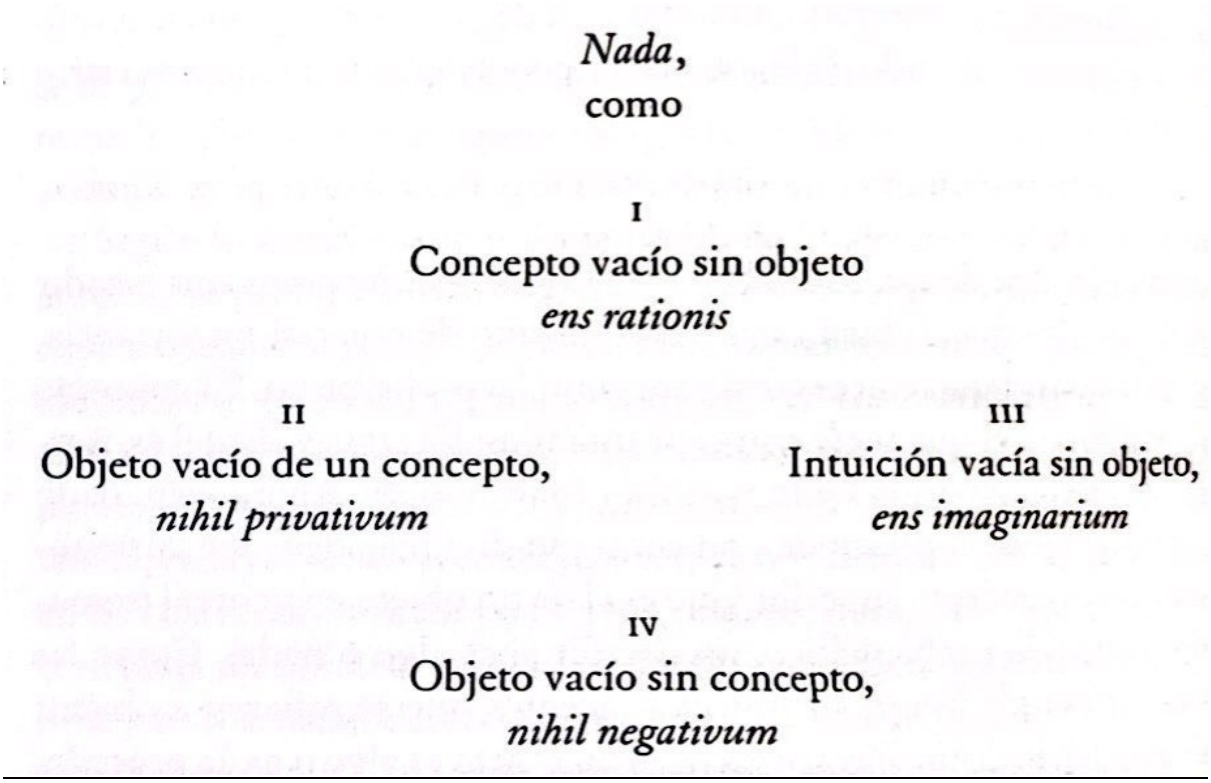
> libertad, entonces reflexiva autointuición y racionalidad son para mí una blasfemia. Entonces reniego de mi existencia. (…) Puesto que fuera del mecanismo natural no hallo más que milagro, misterio y signos, y tengo un *terrible horror de la nada, de lo absoluto indeterminado, de la mediación vacía* (esas tres cosas son una sola, el infinito platónico), especialmente en cuanto objeto de la filosofía y fin del saber; pero en la penetración del mecanismo, tanto de la naturaleza del Yo como del No Yo, alcanzo el puro Nada en sí, y de este modo soy atacado, capturado y devastado por él en mi ser transcendental (personalmente, por así decir), hasta el punto incluso de que para vaciar el infinito, tenga que querer llenarlo, como una infinita nada, como un puro completo absoluto en sí y por sí, si ello no fuera imposible. Puesto que las cosas son así, como digo, con respecto a mí y a la ciencia de lo verdadero, o más correctamente, a la verdadera ciencia, no veo entonces por qué no debería poder anteponer por gusto mi filosofía del No saber, aunque fuera sólo en *fugam vacui*, al saber filosófico de la nada. Contra mí no tengo más que la nada, y con ella podrían muy bien medirse también quimeras. (…) Todo se resuelve entonces para él progresivamente en su propia nada. El hombre tiene, pues, esta elección, la única: *O la nada o un Dios*. Elegir la nada le convierte en Dios; es decir, hace de Dios un fantasma, pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea un fantasma. Lo repito: o Dios es, y es fuera de mí, un ser subsistente por sí, vivo, o YO soy Dios. No hay un tercero[2292]

Pero sí que hay "un tercero" (siempre lo hay), aunque no se le ocurra a Jacobi por ahora: *entronizar* a la "nada" como Dios. Señalar que "Dios es *nada*" es ya como decir, de alguna manera, que la "nada *es* Dios". Pero aun estamos muy lejos de esta última *inversión hegeliana*. La cuestión que ahora más nos interesa retener es que a nadie de la época se le escapaba, después de haber leído las tres *Críticas* de Kant, que el mayor desafío al que la filosofía post-kantiana se enfrentaba era el problema del "nihilismo"[2293]. Pero no solo esto, sino que, de la misma manera que la primera *Crítica de la razón pura* había, de alguna manera, *entronizado* a la "nada" en el mundo, la segunda *Crítica de la razón práctica* había puesto el "vacío" en *el centro de la moral*. Siempre ha habido dos tipos de concepción del "Bien": la *externalista* (como para Platón, el Bien es una Idea externa a mí, a la cual debo intentar entender y aproximarme a ella) y la *internalista* (el Bien es un sentimiento o una práctica que está dentro de mí). Es el gran mérito de Kant haber descubierto que el Bien no es solo *interno*, sino que, como depende de la *razón*, y la razón es *común* a todos, es también *universal*. Así, lo que Hegel (ese gran amigo de la "plenitud", como hemos ido viendo) le criticara al "imperativo categórico" kantiano, a saber, su "formalismo" y "vacuidad" –pues recordemos que "la forma es vacío, y el vacío es forma", como vimos en II.9– representa, en realidad, su aspecto más *positivo*. Ahora la moral ya no depende de la concepción del "Bien" de cada cual, dependiendo de donde haya nacido, sus tradiciones, costumbres, etc., sino tan solo de su mero *formalismo "vacío"*. Frente a este aspecto que también se considerará *nihilista* dentro del edificio kantiano, salieron al rescate Fichte, Schelling y Hegel con el proyecto de *completar* el "Sistema del Idealismo Alemán" –por el que hay que entender, en un sentido muy simple, *"salvar" la libertad, sin caer en el "escepticismo"*. Pero granjearon un éxito relativo. Es el gran mérito de Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*,

[2292] Ibid. pp. 244, 245, 247, 249, 260, 252, 254, 255-6, 260.
[2293] Véase: Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi.*

haber *ontologizado* esta cuestión, sacándola del "armario de la conciencia". Sin embargo, debido a su pesadez a la hora de intentar meter a Kant en la "historia del ser" (*donde claramente no encaja*), nosotros vamos a entretener ahora aquí la *hipótesis diametralmente opuesta*: y es que Kant *ya no encaja* dentro de la "historia del ser" (aristotélico-heideggeriana), porque marca el principio de una *nueva historia*, la "historia de la nada", en cuya *primera época* aun nos encontramos inmersos: la "era del vacío" (para decirlo con Lipovetsky). Para ver los albores de esta nueva época, entonces, vamos a tener que hacer (ni que sea) una *cata* de cómo la "nada" se *entronizará* en la Edad Contemporánea a partir del Idealismo Alemán.

a) La "tabla de la nada" de Kant



Prácticamente oculta a la vista, al final de la larga "Analítica trascendental", en las dos últimas páginas de una "Observación" al "Apéndice sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión", Kant nos muestra (o más bien *esconde*) la "Tabla de la nada"[2294] . Quizá por este oculto paradero no ha tenido la atención que merecería –aunque con algunas notables excepciones[2295] . En cualquier caso, lo más importante a destacar de la tabla *prima facie* es que las cuatro

[2294] Kant, "Observación sobre la anfibología de los conceptos de reflexión", *Crítica de la razón pura*, A291, B347-8, p. 274.
[2295] Güngor, *Nothing: Kant's Analysis and the Hegelian Critique*.

(im)posibilidades de la "nada" se corresponden con los cuatro *conceptos puros del entendimiento*. Como dice el propio Kant "como las categorías constituyen los únicos conceptos que se refieren a *objetos* en general, la distinción acerca de si un objeto es *algo* o *nada* procederá según el orden y la indicación de las mismas"[2296] . En consecuencia, 1) *ens rationis* representa la "nada" de la *cantidad*, "como los números, que no pueden ser considerados según las posibilidades, aunque tampoco por ello hayan de considerarse imposibles"; 2) *nihil privativum* apunta a la falta de una *cualidad*, como una "sombra" o el "frío"; 3) *ens imaginarium* infiere la forma pura de la *relación*, pero sin sustancia, como el "espacio" o el "tiempo" absolutos en la física newtoniana; y, por último, 4) *nihil negativum* representa la Nada misma, el concepto de un objeto cuya *modalidad* se contradice a sí misma, y de ahí que se convierta en "lo imposible, como una figura rectilínea de dos lados"[2297]. Recordemos estas cuatro figuras de la "nada" – el 0, la falta de esencia, el espacio y la imposibilidad– porque volverán a aparecer al final de esta tesis. Sin embargo, esta clasificación podría plantear una pregunta: ¿por qué sólo cuatro? ¿No podría la "nada" tener más o menos significados? En Kant esto es imposible, porque los conceptos puros de la *no-thing* deben reflejar los de *some-thing*, y de ahí que todo dependa de la validez de su depuración analítica de los 10 κατεγοριαι aristotélicas. Además, la "tabla de la nada" es vista por Kant como el *límite* necesario del entendimiento humano, por lo que también se conviertirá en un problema para el siguiente filósofo idealista alemán que criticará más radicalmente tal concepción del "límite", y de hecho lo convirtió en el motor *negativo* de su pensamiento dialéctico.

b) La sentencia de Hegel: "el puro ser y la pura nada son lo mismo"

Célebremente, Hegel abre la *Ciencia de la Lógica* con la observación de que el "puro ser" (tesis), privado de toda determinación, diferencia y diversidad, en su "indeterminidad y vacuidad puras", "no es que pase, sino que ya ha pasado a la nada", que es "el intuir y el pensar vacíos" (antítesis). Por tanto, "el puro ser y la pura nada son lo mismo" y por ello "su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez"[2298] . El "devenir" representa así la "síntesis" (*Aufhebung*, cancelar y elevar) entre el puro ser y la nada pura.

Es en este preciso instante que debemos recordar la crítica materialista que hicimos en III.7.g al "principio" de toda dialéctica (la platónica, por supuesto, pero sobre todo la hegeliana) a partir de la sentencia de Demócrito que decía que "la nada no es menos que algo" (μὴ μᾶλλον τὸ

[2296] Kant, "Observación sobre la anfibología de los conceptos de reflexión", *Crítica de la razón pura*, A290, B346, p. 273.
[2297] Ibid. p. 274, A290–1, B347–8.
[2298] Hegel, "El ser", *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, I, pp. 225-6.

ἢ τὸ μηδὲν εἶναι). Como decía Deleuze en el paso del *est* al *et*, los filósofos antinaturalistas, por no querer hacer un espacio al "vacío", *el vacío se acaba apoderando de Todo*. Como prefieren decir que "el ser *es* la nada" antes que aceptar la hipótesis mucho más plausible y menos contradictoria de que "hay el ser *y* la nada", su Ser o Uno es siempre *frágil y se resquebraja por sí solo*. Así, la sentencia de Demócrito, por el contrario, nos decía otra cosa bien distinta, y es que no habría Un Único "principio" (el ser), sino, por lo menos, *dos* (el ser y el no-ser): un "doble principio". Y con un "doble principio" es exactamente como pensará la "nada" el eterno rival de Hegel, aquel quien ponía sus clases a la misma hora que él, justamente, para competir con su filosofía.

c) La diferencia entre *nihil privativum* y *nihil negativum* en Schopenhauer

Al final del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, en la sección §71, Schopenhauer quiere defenderse de una supuesta objeción a su propuesta ética, la cual argüiría que "en la santidad perfecta de la negación y supresión de todo querer, (…) todo se nos aparece como un tránsito al vacío de la nada"[2299] . En efecto, si el *mundo* no es más que una *representación de la voluntad*, la retirada de la "voluntad de vida" debe implicar necesariamente la *aniquilación* de toda *representación* y, por tanto, también del *mundo*. En resumen, "ninguna voluntad: ninguna representación, ningún mundo. Ante nosotros queda, en efecto, solamente la nada"[2300] . Sin embargo, muy rápidamente, comienza señalando que "el concepto de la nada es esencialmente *relativo*, y siempre se refiere un determinado *algo* que niega"[2301] . Utilizando a Kant contra sí mismo, Schopenhauer quiere argumentar que, bien mirado, incluso el *nihil negativum* es una forma del *nihil privativum*, deconstruyendo así la distinción establecida en la "tabla de la nada". La nada absoluta, como contradicción lógica, ni siquiera podría concebirse sin presuponer un "algo más" que niega. De este modo, Schopenhauer se alinea con las conclusiones del diálogo del *Sofista* de Platón, como ya vimos en III.10.d, al reconocer que "lo que no es" depende de la relación con "lo que es". Tampoco deberíamos olvidar que ya encontramos la diferencia entre *nihil privativum* y *nihil negativum* formulado por primera vez, a la manera en escolástica, de la mano de Escoto Eriúgena, en IV.2.c. Quizás por esto no puede tratarse de una casualidad de que los únicos ejemplos *prácticos* que Schopenhauer ponga de este *nihil privativum* sean experiencias *místicas* o *budistas*: "éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc."[2302]

[2299] Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación (Vol. 1)*, §71, p. 471.
[2300] Ibid. p. 474.
[2301] Ibid. pp. 471-2.
[2302] Ibid. p. 473

2) Líquido, aire o vacío: sobre las metáforas sociológicas del nihilismo

Sin embargo, quizás hemos empezado demasiado fuertes con la cuestión de la "nada" en el Idealismo Alemán. Buscábamos demasiado ansiosamente un "concepto" pero, ahora que hemos tenido, como mínimo, una *cata* de tres concepciones distintas, quizás podemos serenarnos, y hacer las cosas como normalmente las hacemos. Rebobinando, lo que necesitamos, primero de todo, es una *imagen* del "nihilismo". Y si la *entronización* de la "nada" es, para nosotros, el hecho determinante que separa la Edad Contemporánea de la Moderna, quizás valga la pena fijarse en una lista de calificativos que utiliza Brown en un libro reciente para referirse a nuestros *Tiempos nihilistas*: se desvincula, desestabiliza, desarraiga, desmorona, desfonda, desencanta, deprime, debilita, devalúa, desvaloriza, decae, deshace, desvanece, destruye, oscurece, vacía, ausenta, carece, falta, horada, corroe, erosiona, abisma, excreta, evapora, banaliza, trivializa, abarata… así como un largo etcétera[2303]. ¿En qué quedamos, entonces? ¿Qué es exactamente el "nihilismo"? Mi intención es proponer una lista alternativa, más simplificada, de las *principales metáforas sociológicas* que se han utilizado históricamente para describir nuestros *Tiempos nihilistas*. Estas son fundamentalmente tres: el "aire" –como en la famosa frase de *El manifiesto comunista* de Marx y Engels: "todo lo sólido se desvanece en el aire"–, el "líquido" –como en el famoso concepto de Bauman que luego aplicó a una serie de fenómenos sociológicos, tales como la *Modernidad líquida*, el *Amor líquido*, etc.– y, por último, el "vacío", como la metáfora predilecta de Weber para describir nuestros *Tiempos nihilistas*. Como veremos, la utilización de estas metáforas se debe a la imposibilidad de asir al "nihilismo" *directamente*, teniendo siempre que rodear una especie de *Muy poco… casi nada* –para emplear el título de un libro de Critchley.

a) Muy poco… casi nada

Para empezar por el principio, y no empezar a hablar sin definir antes nuestro objeto de estudio: ¿qué significa el "nihilismo"? Nietzsche ya da una definición muy clara y simple en el segundo aforismo de sus *Fragmentos póstumos*, mal llamados después por su hermana nazi como *La voluntad de poder*. Dice: "*que los valores supremos se devalúan a sí mismos*. Falta la meta, falta la respuesta al 'para qué'"[2304]. Que los valores supremos se devalúen a sí mismos, obviamente, no se encuentra dentro de las preguntas más superfluas, academicistas y ociosas de la filosofía. El que falten las

[2303] Brown, *Tiempos nihilistas*.
[2304] Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 35.

metas o el para-qué puede ser una cuestión tremendamente *angustiante* para muchos en la actualidad. Podríamos decir incluso que el "nihilismo" es una de las cuestiones *más dignas de ser pensadas* hoy en día –sino la que más– porque nos va en ella nuestro *propio ser, el sentido de nuestra existencia*. Por esta razón vamos a entretener al principio una definición más bien *psicológica* del "nihilismo". Ahora bien, cuando se habla de "psicoanálisis" hoy en día, se suele mencionar (como haremos nosotros después) casi siempre el freudiano, el lacaniano o incluso el kleiniano. Y todo esto está muy bien, sin embargo, con esta operación se suele ocultar otra tradición olvidada de la psicología, llamada "análisis existencial", que intentó en un determinado momento juntar lo mejor del psicoanálisis freudiano con el existencialismo. En este sentido, Frankl, el padre fundador de esta tradición –socialista cuando era joven y superviviente del campo de concentración de Auschwitz después–, abre su libro *Ante el vacío existencial* de la siguiente manera:

> Cada época tiene sus neurosis y cada tiempo necesita su psicoterapia. En realidad, hoy no nos enfrentamos ya, como en los tiempos de Freud, con una frustración sexual, sino con una *frustración existencial*. El paciente típico de nuestros días no sufre tanto, como en los tiempos de Adler, bajo un complejo de inferioridad, sino bajo un abismal complejo de *falta de sentido*, acompañado de un *sentimiento de vacío*, razón por la cual me inclino a hablar de un *vacío existencial*[2305]

Estos términos –"vacío existencial" y "falta de sentido"– que utilizamos nosotros también para describir comúnmente un determinado estado-de-ánimo en las sociedades tardocapitalistas, puede ya indicar que quizás había una cierta inflación o sobrevaloración en el término "nihilismo" empleado por Nietzsche más arriba que, como todos los filósofos, suelen estar muy dados a la exageración y la hipérbole. El término "nihilismo" significa, literalmente, "querer la nada" o tener una "voluntad de nada", donde la "nada" estaría definida a su vez como la *negación del ente en su totalidad*. No obstante, si pensamos que ni tan siquiera el más escéptico o cínico de nuestra sociedad actual cree realmente en la *locura* que supondría que el "mundo es una nada", a nosotros nos gustaría proponer que a lo que se refiere Nietzsche es, antes que un "nihilismo", más bien un "*masallaismo*", –en la medida en que lo que Nietzsche critica de la religión es el haber sobrevalorado un mundo *más allá* que no existe, a la vez que ha devaluado el *más-acá*, el único que hay. O, análogamente, en la misma medida en que la "razón" es vista como un objeto externo *más allá* de lo que nosotros pensemos; o la "ciencia" como un producto independiente, *más allá* de nuestra voluntad. Como dice Nietzsche en algún lugar: "cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el 'más allá' –en la nada– se ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad"[2306].

[2305] Frankl, *Ante el vacío existencial*, p. 9.
[2306] Nietzsche, *El anticristo*, p. 94.

Por esto, en su monumental reinterpretación de *Nietzsche* entre 1936 y 1941, Heidegger es capaz de cambiar las tornas: el "nihilismo" pasa a ser tomado ahora como un "no tomarse en serio la pregunta por la nada" –como ya hemos visto, una de las cuestiones más desprestigiadas del pensamiento occidental– y, desde este prisma, Nietzsche pasa a ser visto como el último y más auténtico *nihilista*[2307], puesto que *no se toma en serio la cuestión de la "nada"*, ni cree que haya nada que pensar ahí. Pero sí que hay (y mucho) que pensar sobre la cuestión de la "nada". Y quizás, curiosamente, las reflexiones más atinadas y precisas a este respecto no las ha proporcionado el lenguaje grandilocuente y rimbombante de la filosofía (nietzscheana), sino que más bien provienen de la sociología. En lo que sigue nos vamos a concentrar sobre todo en tres: el aire o lo "vaporoso" en Marx, lo "líquido" en Bauman, y el "vacío" en Weber. Más que la "nada" *en sí misma*, lo que andamos buscando es un *Muy poco… casi nada*, tal y como reza un libro de Critchley, y que creo que describe más sobria y precisamente el estado-de-ánimo actual en el que nos queda *muy poca cosa… casi nada… pero sí que sigue habiendo "algo"*.

b) Marx: "todo lo sólido se desvanece en el aire"

En 1982, Berman, el inspirador del mapa de Nueva York, publicó un maravilloso libro titulado *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, en honor a la famosa frase de *El manifiesto comunista* de Marx y Engels. Este libro trata tanto sobre la *Modernidad* epocal, como sobre la *modernización* económica y el *modernismo* artístico, a los cuales compara con las tres metamorfosis de Fausto: el soñador, el amante y el desarrollista[2308]. Como es bien sabido, en este famoso pasaje en el cual Marx parece admirar más a la burguesía que pretender criticarla, este relaciona el hecho de que "la burguesía no puede existir si no revoluciona constantemente las relaciones de producción" con la

[2307] "Si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el "nihilismo" es una ilusión. (…). Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que pude compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizás la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada. (…) Nihilismo querría decir entonces no pensar en la esencia de la nada. (…) [Nietzsche] no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista" (Heidegger, *Nietzsche*, pp. 566–7).

[2308] "La perspectiva cósmica y la grandeza visionaria de esta imagen, su fuerza dramática altamente concentrada, su tono vagamente apocalíptico, la ambigüedad de su punto de vista –la temperatura que destruye es también una energía superabundante, un exceso de vida–, todas estas cualidades son supuestamente el sello distintivo de la imaginación modernista. Son precisamente la clase de cosas que estamos dispuestos a encontrar en Rimbaud o en Nietzsche, en Rilke o en Yeats: 'las cosas se disgregan, el centro no las sostiene' (…) Dice que la aureola de lo sagrado desaparece súbitamente, y que no podremos comprendernos en lo presente hasta que nos enfrentamos a lo que está ausente. (…) Si seguimos esta visión modernista 'evanescente', la encontraremos en todas las obras de Marx. En todas partes choca como una contracorriente con las visiones marxistas más 'sólidas' que tan bien conocemos" (Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, pp. 83–4).

conclusión *nihilista* de que "todo lo sagrado es profanado"[2309]. De manera parecida, Deleuze llama a esto un proceso de *desterritorialización*. Lo que nos interesa ahora a nosotros especialmente es que Marx no dice que todo lo *sólido* feudal o tribal simplemente "desparezca" o se "desintegre", sino que más bien se "desvanece en el aire", "se evapora" o "se esfuma". Por lo tanto, hay *algo que queda*, aunque solo sea un *aire, un vapor o un humo*. Y ¿qué es esto que queda? Sin lugar a duda, Marx lo desarrollará como la "forma–mercancía" –a la cual Deleuze llama como un proceso de *reterritorialización*. En efecto, el capitalismo no *destruye* por completo las relaciones sociales, sino que las *descongela y hierve* para volver a saturarlo todo en la sauna del dinero y el capital. El capitalismo *desenrosca* la antigua dominación personal solo para volverla a *enroscar* en la dominación más impersonal de la "forma–mercancía". "¡Que nada no sea una mercancía!" es el imperativo categórico del capital. Pero aquí estamos ya muy lejos de la brocha gorda sobre la "nada absoluta" y el nihilismo. Para Marx, la Modernidad capitalista *es algo*, aunque solo sea el "aire", el "vapor" o el "humo" de una leve, tenue, mínima forma–mercancía. (No debemos olvidar que la Revolución Industrial empezó justamente con el descubrimiento de la máquina de *vapor*).

c) Bauman: modernidad líquida

Vayamos al segundo caso de metáfora sociológica de la Modernidad nihilista y pasemos, con Bauman, del estado *gaseoso al líquido*. A primera vista, podría parecer que Bauman se cayó una vez en una bañera, como Arquímedes, y tuvo su gran idea, la de lo "líquido", la cual después añadió como adjetivo a un montón de temas y libros: *Modernidad líquida, Amor líquido, Vigilancia líquida, Miedo líquido*, etc. –con su consiguiente éxito editorial. Sin embargo, su idea original es de una gran

[2309] "La burguesía ha desempeñado, en el transcurso de la historia, un papel verdaderamente revolucionario. Dondequiera que se instauró, echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado por los cendales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación. La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso acontecimiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia. La burguesía desgarró los velos emotivos y sentimentales que envolvían la familia y puso al desnudo la realidad económica de las relaciones familiares. (…) La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, que tanto vale decir el sistema todo de la producción, y con él todo el régimen social. (…) La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás" (Marx y Engels, *El manifiesto comunista*, pp. 44–5).

profundidad, pues a Bauman le preocupó lo mismo que a nosotros nos interesa ahora aquí: encontrar la metáfora correcta y acertada para describir nuestros *Tiempos nihilistas*. Y la encontró en el "fluido" por razones más profundas, como digo, de lo que podrían parecer a simple vista. Lo que caracteriza a la *Modernidad líquida*, para Bauman, respecto de todas sociedades "sólidas" anteriores tales como la antigua o la feudal, es que el "fluido" es capaz de adaptarse a diversas formas, posee una *flexibilidad, levedad y movilidad que le impide romperse o cortarse* como lo "sólido". Como dice Bauman, "los sólidos cancelan el tiempo, mientras que los líquidos solo lo llenan 'por un tiempo'"[2310].

Esta proto-definición del nihilismo es corroborada también por Brown cuando señala que "los valores no se evaporan sin más, sino que se vuelven *maleables, fungibles*, triviales, instrumentalizables, fácilmente traficables para fines que van más allá de ellos mismos"[2311]. El problema de Marx, entonces, habría sido admirar la capacidad de *licuefacción* de la Modernidad, a la vez que pretendía sustituirla por un nuevo y mejor "sólido": el comunismo. (Ahora bien, si uno considera que esa lógica *licuadora* de la Modernidad es irreversible, el comunismo no puede representar una *nueva solidificación*, sino una continuación y radicalización del proceso de *licuefacción*. Eso es lo que entienden, de alguna manera, los aceleracionistas). Se dice que "una carta comercial del archivo de investigaciones de Shearson Hyden Stone, Inc. llevaba esta cita de Heráclito: 'Todo fluye, nada permanece'"[2312]. Quizás este carácter líquido de nuestra Modernidad nihilista es la que está detrás de la recuperación de Heráclito frente a Parménides desde los albores del s. XIX. Hoy todo el mundo dice que "fluye".

d) *Intermezzo*: ¿de qué materia están hechos los valores?

Habiendo visto dos de las tres principales metáforas sociológicas de la Moernidad nihilista –una, la "gaseosa", de procedencia marxista, la otra, más "líquida", incorporada por Bauman– estamos ahora en disposición de hacernos la pregunta fundamental: ¿de qué "materia" son estas

[2310] "En lenguaje simple, todas estas características de los fluidos implican que los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los flúidos, por así decirlo, no se fijan al espacio ni se atan al tiempo. En tanto los sólidos tienen una clara dimensión espacial pero neutralizan e! impacto –y disminuyen la significación– del tiempo (resisten efectivamente su flujo o lo vuelven irrelevante), los fluidos no conservan una forma durante mucho tiempo y están constantemente dispuestos (y proclives) a cambiarla; por consiguiente, para ellos lo que cuenta es e! flujo del tiempo más que el espacio que puedan ocupar: ese espacio que, después detodo, sólo llenan "por un momento". En cierto sentido los sólidos cancelan el tiempo; para los líquidos, pare! contrario, lo que importa es el tiempo. En la descripción de los sólidos, es posible ignorar completamente e! tiempo; en la descripción de los fluidos, se cometería' un error grave si el tiempo se dejara de lado. Las descripciones de un fluido son como instantáneas, que necesitan ser fechadas al dorso" (Bauman, *Modernidad líquida*, p. 8).

[2311] Brown, *Tiempos nihilistas*, p. 33.

[2312] "Shearson chief builds a new Wall Street giant, reportaje del New York Times, 1979" (Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, p. 81).

metáforas *estados*? ¿Qué es exactamente lo que se "descongela", "licua" o "evapora"? Es ahora que me gustaría entretener la hipótesis de que se trata de los "valores", e intentar problematizarlo. Ha llegado la hora de problematizar la categoría de "valor" en sí misma. Al final de su *Introducción a la metafísica*, Heidegger dice que la definición del "ser" como *presencia* por parte de los griegos (cuando tendría que haber sido el *todo*) delimitó su sentido a partir de cuatro grandes oposiciones: primero, el "ser" como opuesto al "devenir"; segundo, como separado de la "apariencia"; tercero, como independiente del "pensar"; y, por último, como distinto del "deber-ser". Nos interesa ahora especialmente esta última, ya que la separación (*khorismós*) entre el "ser" y el "deber ser", que tendrá lugar primero con Platón, pasando por el "imperativo categórico" de Kant, acabará con la idea de "valor" de Nietzsche, como opuesto al "ser" entendido como "realidad efectiva".

> Dado que los valores se oponen ahora al ser del ente, en el sentido de lo efectivo, los valores mismos, por su parte, no pueden ser. (…) En este caso, ser no significa en el fondo más que la presencia de lo materialmente existente y disponible. (…) Con el ser de los valores se alcanza el grado máximo de confusión y desarraigo[2313]

De nuevo nos encontramos con que Nietzsche, creyendo que "supera" el nihilismo platonista, tan solo lo *invierte*. Pero, como cualquier inversión, permanece atrapado en la forma que pretende superar. Es tan problemático poner la "Idea" primero, y el "cuerpo" después, como hace Platón, como poner el "cuerpo" primero, y la Idea como segunda derivada, como hará Nietzsche. Lo problemático es la distinción, la oposición y la "separación del mundo" en dos que conlleva. En este sentido, el "valor", como opuesto al ser entendido como "realidad efectiva" de algo es heredero de la Idea platónica, y contribuye a la *nihilación* del mundo. Como remata Heidegger, "nadie puede saltar más allá de su propia sombra". Para decir nuestra tesis de forma polémica: Nietzsche es nihilista en este preciso sentido o, al menos, participa, contribuye y refuerza una de las lógicas que conduce a la "negación del mundo", que es la *separación entre el ser y el valor*.

Cojamos un problema concreto, y acuciante: la relación que deberíamos establecer con la "naturaleza" externa a nosotros. (Lo primero que hay que recordar en estos debates ecológicos es que el debate ya está mal planteado de partida, partiéndolo por donde no habría que partirlo, ya que "los animales" o "la naturaleza" no son algo solamente exterior a nosotros, sino que también *somos nosotros mismos*). Pero imaginemos ahora un debate entre un neoliberal que considera que la plantas, los insectos, etc., no tienen más valor que como "materia disponible" para nuestro crecimiento, y un ecologista que considera que deben ser considerados en el más alto valor, tanto como nosotros mismos. Pues bien, es mi tesis que, aunque no lo parezca a primera vista, ambas

[2313] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 178–9.

posiciones participan igualmente del *nihilismo*, pues ambas dependen de que "nosotros" *le demos un valor* a la planta o al insecto, como desvinculados de lo que estos *son*. Este es el problema de la "subjetividad constitutiva" en Adorno: el burgués idealista que considera que la única fuente garante de atribuir "valor" al mundo es él mismo, es en sí nihilista, pues entiende que el mundo *carece de valor*. ¿Cómo salir de este atolladero?

d) Weber: el vacío burocrático

Si el problema no es que los valores hoy sean más "vaporosos", "gaseosos", "líquidos" o "fluidos", sino que la propia categoría "valor" –como opuesta al "ser del ente", el "hecho bruto" o la "realidad efectiva"– tiene que ser descartada del todo, nos encontramos con la tercera figura de los *Tiempos nihilistas*: que es un *vacío* (de valores). Esta tercera metáfora de un "muy poco… casi nada" sigue sin ser una "nada" *absoluta*, pues el "vacío" de un *vaso*, por ejemplo, tiene una determinada *forma*, como ya vimos en II.4. En lo que sigue, vamos a intentar defender que esta es la metáfora más adecuada para *describir*, y a la vez *superar* nuestra época: pues nuestra sociedad, y más fundamentalmente, la "democracia", es como un "cuenco *vacío* (de valores)". A diferencia de las otras dos metáforas, esta no la defiende un solo sociólogo, sino que se puede encontrar en una pluralidad de ellos. Es imposible no mencionar aquí el libro por antonomasia de Lipovetsky, *La era del vacío*, en el que definía la época posmoderna, justamente, como un *vacío*[2314]. Pero también se puede encontrar en Weber, quien ya menciona el "vacío" en su *opera prima*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, respecto a la relación entre trabajo, ascetismo y puritanismo.

> El caparazón (*Gehäuse*) ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. Nadie sabe quién ocupará en el futuro ese caparazón, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los 'últimos hombres' de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: 'Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente'[2315]

Así, para Weber, el capitalismo, en su fase tardía, se habría vaciado del *ethos* que le habría insuflado en un primer momento (el espíritu protestante), quedando solo el "caparazón vacío" del trabajo asceta. En su comentario de Weber, a Brown tampoco se le escapa esta mención del "vacío" –que nosotros defendemos que es la metáfora que mejor describe nuestros *Tiempos nihilistas*, y cómo superarlos–, cuando dice: "la ciencia no puede reemplazar aquello que destruye. El intento

[23142314] Livovetsky, *L'ère du vide*.
[2315] Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, p. 178

de hacerlo, más que meramente equivocado, es en sí mismo un peligroso efecto nihilista: los *vacíos* que se abren en un mundo radicalmente desacralizado crean una demanda, dice Weber, de profetas y demagogos por doquier, y de ideas que emocionen e inciten"[2316]. Seguramente, no pueda haber una mejor definición del "nihilismo" que impera en nuestra época contemporánea que la ofrecida por Weber cuando la resumía en: "especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón". Sin embargo, ahora nos encontramos con algo significativo y relevante. Y es que esta *sensación* no parece encajar dentro de las muchas concepciones de "vacío" que hemos considerado hasta ahora, tales como: el sustantivo y el verbo, el griego y el cristiano, el antiguo y el medieval, el atomista y el místico, el natural y el interior, el subjetivo y el objetivo, el científico y el psicológico. Por esta razón, vamos a llamar a este nuevo *tipo* que hemos descubierto fruto de este *ex cursus* sobre las metáforas sociológicas del nihilismo contemporáneo: el "vacío burocrático". En efecto, este es la sensación de "vacío" que uno puede sentir al leer "Vuelva usted mañana", de Baroja, o en *El proceso* o *El castillo*, de Kafka, y es el "vacío" que resulta de ser *reducido a un número*. Para Weber, esto estaría relacionado con el desarrollo de *la racionalidad instrumental* y con el *tipo-ideal* de la *dominación legal* en la Modernidad, que sigue siendo la forma más eficiente que tenemos de organizarnos, aunque a veces nos deje *vacíos* su "jaula de hierro". Pero no podemos decir mucho más por ahora, hasta que no distingamos, tal y como hizo Hegel acerca del infinito, entre el "vacío bueno" y el "malo".

f) Las tres escuelas de la sospecha… de la ontología plenista

Pero la Edad Contemporánea ha sido definida, primero de todo y antes que nada, como una *época de la sospecha*. Sin embargo, la expresión de los "maestros de la sospecha", acuñada por Ricoeur, para referirse a Marx, Nietzsche y Freud suscita la inevitable pregunta: ¿sospecha... de qué? El autor identifica lo que une a esta escuela, por lo demás diversa, con "la décisio de considérer d'abord la conscience dans son ensemble comme 'conscience fausse'"[2317] –puesta en duda por las determinaciones económicas, la moral del esclavo y el inconsciente, respectivamente. Pero, nos gustaría preguntar, ¿podría aplicarse esta interpretación hermenéutica al *fundamento ontológico* del propio pensamiento occidental, y no sólo a sus corolarios idealistas, moralistas y racionalistas ilustrados? Y es difícil imaginar cómo Marx, Nietzsche y Freud podrían volverse críticos con la economía burguesa, la tradición apolíneo-cristiana o la racionalidad cartesiana sin sacudir al mismo tiempo la *base ontológica* más profunda que los engendró. Visto así, nuestros tres maestros parecen *sospechar de la ontología (plenista) como "falsa conciencia"*. La cuestión a la que nos

[2316] Brown, *Tiempos nihilistas*, p. 73.
[2317] Ricoeur, *De l'interprétation*, p. 42.

enfrentamos es si nuestros tres maestros de la sospecha deben incorporarse a la lista, planteando aún nuevos terceros elementos mediadores del "ser" (condiciones materiales, voluntad de poder o Eros, por ejemplo), o su ruptura crítica reside precisamente en el hecho de que se sitúan *fuera de* la tradición *ontológica (plenista)*, argumentando por primera vez que *las ausencias son tan importantes como la presencia*. No es difícil ver cómo el primer camino ha conducido históricamente a interpretaciones deterministas: economicista, pansexualista o biopolítica.

En consecuencia, propongo leer a Marx, Nietzsche y Freud en su respectiva relación con el "vacío", el tema central de nuestra época. Para este último esta relación es *psicológica* y se encuentra en la *castración*: Freud se refirió célebremente a "'ahí falta algo' describe el carácter principal de los genitales femeninos"[2318] y feministas como Irigaray han criticado este *horror vacui* como falogocéntrico[2319] . Para la segunda, la "nada" es *moral* y se expresa mejor mediante el *nihilismo* en nuestro predicamento contemporáneo, cuando "'"*que los valores supremos se devalúan a sí mismos*"'[2320]. Marx –queremos argumentar en esta tesis– es el pionero del concepto de "vacío social" que se encuentra en el núcleo de su definición de la *clase obrera*: "los proletarios *no tienen nada que perder*, salvo sus cadenas"[2321]. Por último, para terminar la comparación entre los "maestros de la sospecha", cabe mencionar también que todos ellos fundaron escuelas críticas que, sorprendentemente, han acabado girando en torno al concepto de "vacío": el psicoanálisis culmina con la idea de "falta" (*manque à être*) en Lacan; el existencialismo se ha reconciliado con la "nada" en los análisis del *Angst* y la muerte en Heidegger; y el postmarxismo ha situado el "vacío social" en el corazón de las teorías de la democracia radical como las de Lefort, Laclau, Badiou y Rancière. Estas serán, por tanto, las tres partes en las que se subdividirá este último capítulo sobre la Edad Contemporánea: existencialismo (Nietzsche y Heidegger), psicoanálisis (Freud y Lacan) y política (Marx y Laclau). Adentrémonos ahora en cómo las tres "escuelas de la sospecha" (*de la ontología plenista*) abordan la cuestión del "vacío".

[2318] Freud, *La interpretación de los sueños*, p. 343.
[2319] Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, p. 25.
[2320] Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 35.
[2321] Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, IV, p. 86.

3) Existencialismo I: Nietzsche. La mayor crítica a la que nos tenemos que enfrentar

Ni una parte del todo está vacía ni tampoco llena en demasía
(οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν)

Empédocles[2322]

Entrando ya en materia, y sin paños calientes, la *entronización* de la "nada" en el pensamiento post-idealista alemán hará que tengamos que tomar en consideración *la mayor crítica a la que nos hemos tenido que enfrentar* hasta ahora en esta tesis, por parte del que será el mayor azote del "nihilismo". Obviamente, nos estamos refiriendo a Nietzsche. Si hemos visto como Weber reconocía un cierto "vacío burocrático" de la época, y luego veremos como Freud se enfrentará al "vacío psicológico" de la *castración*, y Marx al "vacío social" del *proletariado*, Nietzsche, por su parte, se enfrentará al "vacío moral" entendido como *nihilismo*. "Moral" aquí tiene que ser entendido, *prima facie*, en su sentido literal, como "vacío de *nomos*", es decir, *ausencia* de las "normas" y "costumbres" que antaño organizaban la sociedad en torno a Dios. Si, como vimos en III.8 a propósito de Gorgias, para los sofistas la *physis* estaba "vacía", y en cambio era el *nomos* de cada *polis* el que la "llenaba" de un "contenido" concreto; para Nietzsche ahora será al revés: es el *nomos* el que ha quedado "vacío" después de la "muerte de Dios", y es por tanto la *vida* la que tiene que venir a "llenarlo", insuflándole una nueva fuerza. De rebote, esto nos obligará a tener que plantearnos la pregunta de *si hay un presupuesto "plenista" en Nietzsche, y qué implicaciones tiene para la política*.

Es el momento de recordar la sentencia de Empédocles que tanto nos fascinó en III.5.a, ya que la ubicamos como una de las primeras formulaciones del "principio de identidad" en relación a (justamente) *lo lleno y lo vacío*, y que por esta razón preside el epígrafe de esta sección sobre Nietzsche. Esta sentencia decía: "ninguna parte, dentro del todo, está vacía ni tampoco llena en demasía". Como hemos ido viendo, la idea de que el universo representa un *todo uniformemente "lleno" de ente por todas partes* representa un presupuesto incuestionado por parte de la corriente "dominante" de la historia de la metafísica occidental, desde los presocráticos hasta la Edad Contemporánea. En el plano de la filosofía, no será definitivamente contestado hasta el s. XIX, tanto por la "negación determinada" de Hegel, como por la "sobreabundancia" de Nietzsche, que

[2322] Kirk, Raven y Schofield (eds.), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, p. 513 [536 Empédocles fr. 13, Aecio I, 18, 2]

a su vez derivarán en las ontologías de la "falta" (de Lacan), y del "exceso" (de Deleuze), respectivamente, a finales del s. XX. Si bien la ontología del "exceso", que empieza con Nietzsche y acaba con Deleuze, consigue herir de muerte la segunda parte de la sentencia de Empédocles, abriendo un espacio para la "sobreabundancia" dentro del todo que no sería idéntica a sí misma, Nietzsche –como argumentaremos en esta sección– seguirá prisionero de la primera parte de la sentencia de Empédocles, del presupuesto metafísico de que *natura abhorret vacuum*.

a) El hombre prefiere querer la nada a no querer

Pero los términos de este debate ya están planteados desde el principio, desde la *Tercera consideración intempestiva: Schopenhauer como educador*, en la que Nietzsche reconoce, y a la vez se separa del que había sido su "maestro" hasta entonces. En *Ecce homo* dirá que la mejor forma de entrar en sociedad es con una *espada*, mediante un *duelo*, y así lo hace. Como acabamos de ver en VI.1.c, Schopenhauer terminaba la sección final del primer volumen de su libro, *El mundo como voluntad y representación*, en el último párrafo 71, hablando de la "supresión de todo querer" como un "tránsito al vacío de la nada"[2323]. El argumento era simple: como Schopenhauer demostraba que, mediante una particular interpretación de Kant, el "mundo" no es más que una "representación" de la "voluntad", y como la primera y más fundamental de las *voluntades* es la de *vivir*, la *negación del principio de supervivencia* (en la "compasión") tiene que conducir necesariamente a la *negación del mundo*: a la "nada". Esto es perfectamente consecuente con la lectura que también Nietzsche hace de su "maestro", solo que él le *invertirá su valor*.

> Schopenhauer estaba en su derecho al decir: mediante la compasión queda negada la vida, es hecha más digna de ser negada, –la compasión es la práctica del nihilismo. (…) ¡La compasión persuade a entregarse a la nada!... No se dice "nada": se dice, en su lugar, "más allá"; o "Dios"; o "la vida verdadera"; o nirvana, redención, bienaventuranza…[2324]

Aquí se puede ver que la influencia que Nietzsche recibe de su "maestro" Schopenhauer es ambivalente: por una parte, está de acuerdo con él en que *todo es "voluntad" (Wille)*; por la otra, invierte el orden de los factores, poniendo la *voluntad de "vida"* por encima de la *voluntad de "nada"*. En realidad, la idea de que el *ser originario* es la "voluntad" no se debe a Nietzsche ni a Schopenhauer, sino a Schelling. Es Schelling el primero que, después del "giro copernicano" de Kant sitúa la "voluntad" como el *ser del ente en su totalidad*, allanando el camino para que Schopenhauer la interprete como "voluntad de vida" o de "nada" y Nietzsche como "voluntad de poder" (*Wille zur*

[2323] Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación (Vol. I)*, §71, p. 471
[2324] Nietzsche, *El anticristo*, pp. 40, 41.

Macht). Esto se puede ver por ejemplo en su crítica a Spinoza en el *Tratado sobre la libertad humana y los asuntos con ella relacionados* de 1808, cuando dice que: "el fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas. (…) También considera la voluntad como una cosa"[2325]. Y acto seguido añade la sentencia definitiva: "en suprema y última instancia no hay otro ser que la voluntad. La voluntad es el ser originario y solo con este concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación"[2326]. Esto es importante porque Nietzsche hereda este *spinozismo de las voluntades* retocado por Schelling, que luego devuelve contra su "maestro" Schopenhauer, asestándole el golpe final: "en el hecho de que el ideal ascético haya significado tantas cosas para el hombre se expresa la realidad fundamental de la voluntad humana, su *horror vacui*: esa voluntad necesita una meta –y prefiere querer la nada no querer"[2327]. Como es bien sabido, Nietzsche se liberó definitivamente de la influencia de su "maestro" Schopenhauer cuando reconoció que "el hombre prefiere querer la nada a no querer"[2328].

Es curioso que quien hizo tambalear como ningún otro pensador los cimientos de la "razón" se agarra aquí a una paradoja lógica por la cual incluso una voluntad de la nada "sería, y no deja de ser, una voluntad". Si, por lo tanto, incluso *la "nada" es "algo" de alguna manera*, ¿podemos ya hablar de un presupuesto *plenista* en la filosofía de Nietzsche? A primera vista pareciera que la *lucha entre fuerzas, voluntades y poderes* no dejaría ningún "espacio vacío" si incluso místicos, budistas y nihilistas (como el propio Schopenhauer) deben ser reconcebidos como queriendo "alguna cosa" –y aunque esta "cosa" tenga la condición paradójica de autonegarse. Con su referencia explícita al *horror vacui*, Nietzsche parece compartir aquí la primera mitad de la sentencia de Empédocles que aseguraba que *no existe* el "vacío", solo que el todo no está repleto de los cuatro elementos (tierra, fuego, agua y aire) como en el presocrático, sino de *fuerzas, voluntades y poderes*. Heidegger parece estar de acuerdo con nuestra interpretación cuando dice en su monumental lectura de *Nietzsche*: "en la esencia de la voluntad reina el terror al vacío. Éste consiste en la extinción de la voluntad, en no querer. Por eso, puede decirse que la voluntad: 'prefiere querer la nada antes que no querer'. 'Querer la nada' quiere decir aquí: querer el empequeñecimiento, la negación, la aniquilación, la devastación"[2329].

b) ¿Hay un presupuesto plenista en Nietzsche?

[2325] Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionados*, p. 143.
[2326] Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ellas relacionados*, p. 147.
[2327] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 144.
[2328] Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 233.
[2329] Heidegger, *Nietzsche*, p. 733.

¿Por qué Nietzsche, martillo destructor de la inmensa mayoría de presupuestos metafísicos de la Antigüedad y de la Modernidad, se detiene aquí ante el *plenismo*, esto es, ante la simple posibilidad de que exista un "vacío" *de voluntad*? Sin duda es porque lo encuentra una forma de "nihilismo". No en vano, en su transvaloración de todos los valores, Nietzsche quiere poner de relieve todo "lo que viene de la plenitud, de la sobreabundancia"[2330]. Por ejemplo, cuando pone en valor la embriaguez dionisíaca lo hace en estos términos:

> Por fin, la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad sobrecargada y henchida. Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas. (…) En este estado uno enriquece todas las cosas con su propia plenitud: lo que uno ve, lo que uno quiere, lo ve henchido, prieto, fuerte, sobrecargado de energía. (…) [Pero] de hecho la historia abunda en antiartistas, en famélicos de vida; los cuales, por necesidad, tienen que acoger en sí las cosas, consumirlas, [empobrecerlas, adelgazarlas], hacerlas más flacas[2331].

Por el contrario, como ya vimos desde el principio de esta tesis en III.3.a, una de las pocas veces que Nietzsche menciona el "vacío" en toda su obra, ni que sea como metáfora, lo hace en los términos siguientes al principio del *Crepúsculo de los ídolos*: "hacer aquí alguna vez preguntas con el martillo y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire (…) no hay en absoluto ídolos más viejos, más convencidos, más llenos de aire que éstos… tampoco más huecos… Esto no impide que sean los más creídos"[2332]. Al final del mismo libro, "habla el martillo" directamente y dice: "solo lo totalmente duro es lo más noble de todo. Esta nueva tabla, oh hermanos míos, coloco yo sobre vosotros: ¡endureceos!"[2333]. ¿Por qué este privilegio del *martillo* sobre lo *hueco*, de lo *duro* sobre lo *ligero*? ¿No forma parte de la vida tanto el *aire* como la *roca*? Volveremos sobre esta pregunta al final, pero por ahora vale la pena decir que para Nietzsche esto no es así. Contra la "selección natural" de Darwin, Nietzsche sentencia que: "el aspecto de conjunto de la vida no es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda –donde se lucha, se lucha por el poder"[2334]. Se confunde aquí el "vacío", *que forma parte de la vida del cosmos tanto como* la "superabundancia", con la cuestión del "nihilismo".

c) El nihilismo ontológico y el vacío moral como ausencia de valores

[2330] Nietzsche, *El anticristo*, p. 114
[2331] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, pp. 116–7.
[2332] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 40.
[2333] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 174.
[2334] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 121.

Y quizás esto se debe a que hay dos formas distintas de interpretar aquello que Nietzsche se refiere con "nihilismo". Una la podemos llamar *valorativa*, y reduce el "nihilismo "a la cuestión *moral* del "valor", que Cano define a la perfección en su "Estudio Preliminar" de las obras completas de Gredos cuando dice:

> Dado que todos los valores creados por la cultura occidental son "falsos valores", esto es, son valores creados gracias a la incesante depreciación de la vida y son, en última instancia, mera "voluntad de nada", este esquema valorativo, en cuanto destino de la cultura occidental, constituye la "historia de un error" que aboca a aquella a la desintegración. *En el momento en el que categorías como finalidad, unidad, ser, con las que hemos otorgado un valor al mundo, son vaciadas de nuevo de todo valor para nosotros, el mundo se nos presenta como vacío de valor*. Mas una vez que los valores superiores son desenmascarados, sigue existiendo también la misma valoración del devenir como "nada", si bien aquí como reacción[2335].

Esta es la primera interpretación: "nihilismo" como "vacío" *de valor*. Ahora bien, algo tiene "valor" (o no) en primera instancia porque *algo "es"*. El "valor" de algo depende de que algo *sea, qué sea y cómo sea*. Por lo tanto, con Heidegger podríamos decir que existe una segunda posible interpretación del "nihilismo" donde la "nada" es *(me)ontológica*.

> Si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el "nihilismo" es una ilusión. (…). Surge la pregunta de si la esencia más íntima del nihilismo y el poder de su dominio no consisten precisamente en que se considera a la nada como algo nulo y al nihilismo como un endiosamiento del mero vacío, como una negación que pude compensarse inmediatamente con una vigorosa afirmación. Quizás la esencia del nihilismo esté en que no se tome en serio la pregunta por la nada. (…) Nihilismo querría decir entonces no pensar en la esencia de la nada. (…) [Nietzsche] no es capaz, sin embargo, de pensar la esencia de la nada porque no es capaz de preguntar por ella, Nietzsche tiene que convertirse en el nihilista clásico que expresa la historia que ahora acontece. Nietzsche reconoce y experimenta el nihilismo porque él mismo piensa de modo nihilista[2336]

Y como Nietzsche no es capaz de preguntar por la esencia de la "nada", tampoco es capaz de preguntar por su hermano pequeño, el "vacío". Y esto es un punto ciego en la visión panorámica de Nietzsche que tiene implicaciones para la *política*.

d) Ontología de la falta y del exceso

Habiendo demostrado hasta ahora que hay un *horror vacui* o presupuesto *plenista* en la ontología de la "superabundancia" de Nietzsche, podemos pasar a ahora a ver qué implicaciones

[2335] Cano, "Estudio preliminar. Freidrich Nietzsche, critico de la moral". En: Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, p. lvii.
[2336] Heidegger, *Nietzsche*, pp. 566–7.

tiene para la política. Esta genealogía nietzscheana es tanto más importante para la actualidad y la teoría política cuanto en 2005 Lars Tonder y Lasse Thomassen coeditaron un libro que llevaba por título *Radical Democracy: Between Abundance and Lack*[2337]. Básicamente la idea que se desarrolla ahí a través de diversos artículos es que la teoría de la "democracia radical" –o, mejor, con Oliver Marchart, la "filosofía contemporánea posfundacional"[2338]– se encuentra hoy partida en dos. Como ya dijimos nosotros al principio con el recurso de la sentencia de Empédocles, existiría una ontología de la "superabundancia" que proviene de Nietzsche y llegaría hasta Deleuze y, por otro lado, una ontología de la "falta" que iría de Hegel a Lacan. (Si la tradición de la "diferencia" que recogen Heidegger y Derrida es subsumible dentro de la primera o constituye una separada es un asunto que aun sigue en discusión). Como nota al pie, no se suele tener en la consideración que merecería el hecho de que Butler, en *Gender Trouble*, seguramente más próxima a la ontología del "exceso", aseverara que Lacan es "moral del esclavo", mostrando que la relación entre ambas ontologías no es siempre compatible. Ahora bien, aquí pretendemos justamente hacer el camino inverso y preguntar: ¿qué es aquello que se pierde una ontología del "exceso" o de la "superabundancia" que una de la "falta" puede hacer ver? Principalmente una cosa: el *horror vacui* o el presupuesto *plenista* de Nietzsche le impide ver que "espacio vacío" *de voluntades* podría no ser una muestra de "nihilismo" sino *la base de la* "democracia". Quizás la negación del "vacío· y las críticas a la "democracia" se encuentran *íntimamente ligadas* en Nietzsche. Pero cuidado: que la democracia sea un "espacio vacío" no significa que *no haya nada en ella*; al contrario, la "plenitud" y la "superabundancia" de identidades, diversidad y diferencias dentro de ella tiene como condición de posibilidad el "vacío" del *ágora*.

[2337] Tonder y Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Between Abundance and Lack*.
[2338] Marchart, *Post–Foundational Political Thought*.

4) Existencialismo II: Heidegger. El vacío como último sentido del ser

Aquí está sentado entre sus dos orejas y escucha el auténtico vacío.
Muy extraño, una quimera.
En el mar algo se movía y allí se producían ruidos, algo audible, un coro acuático.
Aquí la nada choca con la nada y no está presente, ni siquiera es un hueco.
Sólo se puede mover la cabeza con resignación"

Knut Hamsun, *Nach Jahr und Tag*[2339]

Le vide est le nom de l'être[2340]

Alain Badiou, *L'être et l'événément*

a) Heidegger en Varsovia: un comentario a *Introducción a la metafísica*

Como hicimos también con Meister Eckhart, hay un chiste de Zizek que puede explicar perfectamente el lugar que ocupa Heidegger en toda esta tesis. Se dice que en una exposición de arte en Moscú, durante la Unión Soviética, se presentó un cuadro titulado "Lenin en Varsovia", donde se mostraba a su mujer Nadezhda Krupskaya haciendo el amor con un joven miembro del Komsomol. Sorprendido por el título, uno de los espectadores preguntó: –"pero, ¿y dónde está Lenin?". –"Bueno, evidentemente está en Varsovia…", respondió otro visitante del museo. Este simple chiste puede representar perfectamente nuestro tratamiento de Heidegger a lo largo de todo esta tesis. ¿Por qué, si nuestra tesis es pretendidamente una "inversión de Heidegger", tal y como ya anunciamos en la Introducción §17, no le dedicaremos ahora más que una breve sección, concentrándonos tan solo en el comentario de uno de sus libros, *Introducción a la metafísica*? ¿Dónde está Heidegger? Muy sencillo: en Varsovia, es decir, en toda la tesis. Como la "historia del ser" heideggeriana es una lectura sobre toda la historia de la metafísica occidental, pero sobre todo sobre griegos y místicos, hemos tenido que invertirla en cada punto. Por esto, ahora solo nos queda hacer un argumento de carácter más general.

Introducción a la metafísica (en adelante: *IM*) representa el curso impartido por Martin Heidegger en el semestre de verano de 1935 en la Universidad de Friburgo (Breisgau). De los casi cien tomos que albergan las Obras Completas del filósofo alemán, quien decide fijarse en el número 40 de los *Gesamtausgabe* suele ser para buscar alguna cosa en las cuatro partes principales que ahí se encuentran: la extensa discusión sobre la pregunta fundamental de la metafísica, tal y

[2339] Hamsun, *Nach Jahr und Tag*, p. 464. Citado en: Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 33.
[2340] Badiou, "Le vide: nom propre de l'être", *L'être et l'événement*, p. 67.

como es formulada por Leibniz –"¿por qué es el ente y no más bien la nada?"–, la reflexión sobre los tres caminos en el poema de Parménides, la interpretación trágica de la *Antígona* de Sófocles, o las más in–fames afirmaciones acerca del nacionalsocialismo –sobre las que sí diremos algunas cosas a lo largo de nuestro comentario. Derrida, quien es conocido por practicar un tipo de lectura que se centra en lo aparentemente menos relevante de un texto, aunque con resultados explosivos para este, se fija justamente aquí en la sorprendente defensa del "espíritu" (*Geist*) por parte de Heidegger (*IM:* 49–53)[2341], teóricamente una de las categorías metafísicas que tenían que ser "destruidas" a partir del proyecto diseñado en *Ser y tiempo*[2342], pero que reaparece con fuerza a partir del "discurso del rectorado" de 1933[2343]. Siendo fieles justamente al "espíritu" de este modo de lectura derridiano, aunque aparatándonos del objeto particular de su interpretación, en este ensayo no vamos a seguir ninguno de los lugares comunes de la *Introducción a la metafísica*, sino que intentaremos problematizar una cuestión que no ha tenido la atención que merece hasta ahora, a pesar de que se encuentra aquí más explícitamente tematizada (para ser rechazada) que en ningún otro trabajo de Heidegger, y que, como no podría ser de otro modo: es la cuestión del "vacío". A lo largo de nuestra disertación dicha cuestión se mostrará intrínsecamente ligada con la problemática del *lenguaje* en Heidegger.

b) La cuestión de la nada, hermana mayor del vacío

Como ya hemos mencionado, y como es bien sabido, la *Introducción a la metafísica* se presenta como una larga disertación acerca de la pregunta de Leibniz, "¿por qué es el ente y no más bien la nada?", que Heidegger eleva a "la pregunta fundamental de la metafísica". Y, en tanto que la cuestión de la nada tiene un "parecido de familia" (*family resemblance*) con la del "vacío" en el sentido de Wittgenstein[2344], merece la pena notar que Heidegger empieza por prestar tanta atención a la segunda parte de la pregunta leibniziana como a la primera. "El ámbito de esta pregunta solo encuentra sus límites en lo que no es en absoluto y en lo que nunca es: en la nada. Todo lo que no sea la nada está incluido en la pregunta y, finalmente, incluso la nada misma; no porque la nada sea algo, un ente –puesto que hablamos de ella– sino porque 'es' la nada" (*IM:* 12). Esto dice Heidegger en un primer esfuerzo por delimitar el alcance de la pregunta que, en uno de sus giros tan característicos, le sirve también para redirigirla a la pregunta por el ser. En otro movimiento típico, Heidegger dice que ni la lógica ni la ciencia tienen nada que decir sobre la "nada", porque para la

[2341] Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question.*
[2342] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 32.
[2343] Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933–1934. Entrevista del* Spiegel.
[2344] Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. §67, p. 37.

primera parece un concepto contradictorio mientras que para la segunda carece de un ente al que observar (*IM:* 32–3). Tampoco interrogar la "nada" conduce necesariamente al *nihilismo*, sino más bien se da el caso de que la pregunta por la "nada" siempre ha acompañado a la del "ser" (*IM:* 31). Hay que rechazar, según Heidegger, una separación absoluta entre el ser y el no–ser para empezar a ver, en cambio, una oscilación que va del fundamento del ente a la nada –y viceversa (*IM:* 35).

En realidad, Heidegger reproduce aquí casi punto por punto el argumento ya presentado en *¿Qué es metafísica?*, donde sitúa a la nada del lado del ser en la diferencia ontológica (de ambos) con el ente[2345]. De esta manera, Heidegger concluye su conferencia inaugural en la Universidad de Friburgo en 1929 justo con la misma tesis con la que Hegel empezaba su *Ciencia de la Lógica*: "el puro ser y la pura nada son lo mismo"[2346]. Este hecho puede plantearnos la pregunta de por qué decidimos centrarnos en la *Introducción a la metafísica*, en vez de en su hermana mayor, *¿Qué es metafísica?*, si hasta ahora se reproduce el mismo argumento sobre la "nada". La razón es que en la obra posterior se introduce una añadidura que a la primera aun le faltaba: la cuestión del "vacío". En efecto, de alguna manera Heidegger aun va cojo en *Qué es la metafísica* al establecer una relación triangular entre el ente, el ser y la nada… Mas, ¿qué pasa con el vacío? ¿Por qué esa exclusión? ¿Por qué la parte ontológica aparece diferenciada entre el ser y el ente, pero la meontológica se presupone más simple, con la nada quedando sola? ¿Por qué, quien inventaría más tarde la "cuaternidad" en contra de la tríada hegeliana, se limitó aquí a contar solo hasta tres? Y, por último, ¿si la nada aparece como lo mismo que el ser en la diferencia ontológica con el ente, de qué lado caería el vacío? ¿Del lado de lo óntico? Estas son una serie de preguntas que nuestro tema impondría a la lectura de *¿Qué es metafísica?* pero que sin embargo quedan sin respuesta porque el vacío no es mencionado ni una sola vez allí y por lo tanto no hay nada con lo que trabajar. Sí lo hay en cambio seis años después en la *Introducción a la metafísica*, y esta es la razón fundamental por la que es el texto que aquí nos ocupa. Y la primera mención, de hecho, acontece después de ese largo excurso sobre la nada –de la cual ya hemos dicho que mantiene un cierto *air de famille* con la cuestión del vacío–, cuando Heidegger afirma: "en apariencia, en esta pregunta [leibniziana] también nos atenemos solo al ente y evitamos la vacía cavilación acerca del ser" (*IM:* 38). ¿Por qué Heidegger liga por primera vez aquí la pregunta por el ser, supuestamente la más "digna" de ser preguntada, con una "vacía cavilación", aunque solo sea "en apariencia"? A partir de aquí la *Introducción a la metafísica* se convertirá en una constante lucha contra este supuesto prejuicio o malentendido, y vale la pena citar la primera vez que lo justifica *in extenso*.

[2345] Heidegger, *¿Qué es metafísica?*, p. 32.
[2346] Hegel, "El ser", *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, I, pp. 225-6.

c) ¿Es el ser una "palabra vacía" o el destino espiritual de Occidente?

> Todo lo que hemos citado es; y, no obstante, cuando queremos aprehender el ser, siempre terminamos como si asiéramos el vacío. El ser por el que aquí preguntamos casi es como la nada, cuando lo que queríamos era defendernos en todo momento y precavernos contra la exigencia de tener que decir que todo lo que es, *no es*.
> Mas el ser sigue siendo ilocalizable, casi como la nada, o, en último término, *exactamente* como ella. Entonces, la palabra "ser" finalmente es vacía. No quiere decir nada efectivo, palpable, real. Su significado es un vapor irreal. A fin de cuentas, Nietzsche habría tenido razón cuando denominó a estos "conceptos supremos", como el del "ser", "el último humo de la realidad evaporada" (*Götzendämmerung*, VIII, 78). ¿Quién quisiera correr tras semejante vapor, cuyo significado verbal sólo es el nombre de un gran error? "Efectivamente, hasta ahora nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del ser" (*ibid.* VIII, 80) (41)

Así como el propio Heidegger dijo de la "imaginación transcendental" de Kant que "llevó la metafísica al borde del abismo, vio lo desconocido, pero tuvo que retroceder"[2347], análogamente nosotros creemos que aquí Heidegger se asoma a la posibilidad de que "el ser" sea un "significante vacío", para replegarse acto seguido ante tal posibilidad. De forma inadvertida, Heidegger participa aquí del largo e incuestionado prejuicio a lo largo de la historia de la metafísica occidental de que *natura abhorret vacuum*. Valga simplemente por ahora decir que ese presupuesto llega vivo hasta estas palabras de Heidegger, y su rechazo, a la vez injustificado y horrorizado, a que el ser sea meramente una "palabra" *vacía*. Mas, si nos liberamos por un momento de este "horror" infundado, podemos darnos cuenta de que, en realidad, el "vacío" podría ser un buen candidato para caracterizar justamente esa ambivalencia que él mismo menciona en el ser que "es casi la nada sino exactamente como ella", pues: si bien algo "se da" (*es gibt*) en el ser de alguna manera, esto *carece de un contenido o determinación concretos*. No obstante, queda claro porqué Heidegger, justo después de abrir esta puerta, la cierra inmediatamente asustado: poner de relieve el carácter *vacío* del "ser" implicaría como condición necesaria reducir su poder al de una "palabra". Y, Heidegger, en 1935, mucho antes de afirmar que "el lenguaje es la casa del ser" en la *Carta sobre el humanismo* (1947)[2348], aun se encuentra lejos de una visión tan radical del lenguaje. Por esto habrá que esperar al posestructuralismo de Laclau para tomar este camino inexplorado.

Pero no adelantemos acontecimientos, porque aun hay un último punto que nos gustaría señalar sobre el último pasaje citado de *Introducción a la metafísica*. Parece ser que Heidegger se deja llevar tanto por su *horror vacui* que acomete una interpretación cuanto menos dudosa de la cita de Nietzsche. Cuando en el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche arremete contra el ser como el "*último* humo de la realidad que se evapora", o ironiza con que se le trate como "concepto *supremo*" no es

[2347] Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 140.
[2348] Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 43.

porque este no represente "nada efectivo, palpable, real", como dice Heidegger. Las palabras clave aquí son "último" o "superior", que señalan que Nietzsche está haciendo un argumento de *orden* conceptual: "el ser", en todo caso, sería *lo derivado, no lo primero*. Nietzsche está dando aquí una demostración análoga a cuando en la *Genealogía de la moral* explica que la finalidad (*telos*) de la pena no representa su origen (*arkhè*)[2349]. Sin esta interpretación no se entienden las frases que siguen en el *Crepúsculo de los ídolos*, tales como "lo *último*, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo *primero*, como causa en sí"[2350]. Ahora bien, nótese que por ejemplo aquí Nietzsche no tiene tanto problema en reconocer al ser como vacío; sí, en cambio, y como estamos viendo, Heidegger. ¿Por qué Heidegger, siempre tan cuidadoso a la hora de leer los textos fundamentales de la metafísica, acaba confundiendo aquí el humo del ser con un error? Una posibilidad bien podría ser que aun no ha emprendido el monumental y minucioso estudio de Nietzsche tal y como se podrá ver de 1936 a 1942 –en un intento de (auto–)crítica al biologismo nacionalsocialista[2351]. Sin embargo, en *El olvido del aire* Irigaray apunta hacia una interpretación alternativa[2352]. Claramente, la tierra está por todas partes en la obra Heidegger. También está claro qué rol juega el fuego, que en la interpretación de Heráclito es incluso identificado con el *logos* mismo. Pero ¿y el aire? Dentro de su análisis de los pre–socráticos, Heidegger nunca mostró el menor interés por Anaxímenes, como ya vimos en III.3.a. ¿Por qué este rechazo de todo lo que es *ligero, vaporoso, humeante*, en una palabra: *casi vacío*, como el "aire"? ¿Qué representa el aire frente a, digamos, la tierra? Los pájaros vuelan por el aire, también los aviones. Recordemos la reflexión de Levinas: mientras que toda la *Odisea* va acerca del regreso de Ulises, epítome de lo griego, a su "tierra natal", Moisés, representante de los judíos, erra por el desierto. ¿Es posible que el aire represente el viaje, lo nómada? ¿Y el vacío la falta de patria, el des–arraigo? ¿Lo *judío*?

Poco a poco nos adentramos en lo que esta *ontología* tiene de *política* aunque, si hasta aquí ha sido más bien una conjetura implícita, la oposición entre el ser entendido como una "palabra vacía", por un lado, y el ser como "determinado", por otro, irá cogiendo cada vez más fuerza explícita. Llegados a este punto decisivo, Heidegger pregunta: "¿es a causa del ser que sea tan confuso, depende de la palabra que permanezca tan vacía o de nosotros que, pese a nuestros esfuerzos y nuestro acoso del ente, no obstante hemos caído fuera del ser?" (*IM:* 42). La última mención a la "caída" no es baladí para quien recuerde que *Verfallen* cae del lado de la "inautenticidad" en *Ser y tiempo*[2353]. La oposición se va haciendo cada vez más fuerte en *Introducción a la metafísica*: o bien el ser es una "palabra vacía" o bien somos nosotros –el *Dasein* histórico– los

[2349] Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 99.
[2350] Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, p. 54.
[2351] Heidegger, *Nietzsche.*
[2352] Irigaray, *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger.*
[2353] Heidegger, *Ser y tiempo*.

que hemos "caído". Esto es: o bien la "inautenticidad" cae del lado del ser o bien de la del ser humano. Está claro que camino va a coger Heidegger. En este sentido es interesante que Lacan se apropiara además de la distinción heideggeriana entre "discurso" (*Rede*) y "habladuría" (*Gerede*) en uno de sus *Écrits* para llamar al primero "hablar lleno" (*parole pleine*) y al otro "hablar *vacío*" (*parole vide*) [2354] . Según esta interpretación el "vacío" quedaría caracterizado como doblemente "inauténtico": primero como "caída" en general, y luego como "habladuría" en especial. Es en este *crescendo* en que la oposición se va haciendo cada vez más definida, que Heidegger asesta su golpe *político* definitivo: "¿es el ser meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente?" (*IM:* 42). Si ya dijimos al principio que Derrida se fija en su análisis en la recuperación sorprendente de la categoría metafísica de "espíritu" (*Geist*), a nosotros nos interesa más aquí la oposición que se establece entre el ser como "palabra vacía", por un lado, y como "destino de Occidente", en el otro. Es de suma importancia notar hasta qué punto la noción de "destino" (*Geschick*) está sobredeterminada aquí, por lo menos en dos sentidos. Por una parte, imposible no recordar el in–fame párrafo 74 de *Ser y tiempo*, que constituye el corazón de la teoría política de Heidegger, donde el "destino común" (*Geschick*) entra en escena para "designar el acontecer de la comunidad, del pueblo"[2355]. Por otra parte, se da un descenso sin precedentes en Heidegger de lo ontológico a lo óntico de la política en lo que sigue de la *Introducción a la metafísica*, donde el vago y difuso "Occidente" es acotado a una Alemania que, como pueblo metafísico central, se encuentra aplastada por dos tenazas que son lo mismo en tanto que técnica: América y Rusia (IM: 42–3).

*Dicho todo esto, en este preciso instante ya tenemos todos los elementos encima de la mesa para acometer la inversión del texto heideggeriano que esta sección pretendía desde un principio. Sabemos que nos encontramos ante una bifurcación: o bien el ser mismo es una "palabra vacía" o bien nosotros hemos caído fuera del ser; o bien el ser es una "palabra vacía" o bien representa el "destino espiritual de Occidente". De un lado, el significante y el vacío; del otro, el ser como "dado" o "determinado" en tanto que "destino". Pues bien, está claro qué camino va a tomar Heidegger: el segundo. Mas, ya he empezado a mostrar hasta qué punto esta opción puede estar sobredeterminada de una ontología política tanto del ser como del pueblo esencialista. Aunque la analítica formal de Heidegger permite una gran apertura en términos de contenido, es evidente que el rol que juega el "destino" (*Shicksal*) está determinado en última instancia y, por tanto, cerrado. En la medida en la que en el "destino común" (*Geshick*) el pueblo deviene lo que ya siempre ha–sido, aunque apropiado de forma propia[2356], es evidente que está determinado por una "tierra natal" (*Heimat*)[2357], una "tradición" o una "lengua" –que, recordemos, es justamente en la Introducción a*

[2354] Lacan, "Fonction et champ de la parole et du language", *Écrits*, pp. 245 y ss.
[2355] Heidegger, *Ser y tiempo*, §74, p. 397.
[2356] Ibid.
[2357] Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "el Rin".*

la metafísica donde se dice que solo el alemán, en cuanto a las posibilidades del pensamiento, es, al lado de la griega, la más poderosa y espiritual (IM: 59). Ahora bien, ¿qué pasaría si, como en el poema de Robert Frost, explorásemos el "camino no elegido"[2358] *por Heidegger y tomásemos por un momento seriamente en consideración la posibilidad de que el ser sea un "significante vacío"? Es la tesis principal de esta sección que este camino solo ha sido abierto por el posestructuralismo de Laclau aunque la amplitud y profundidad de su descubrimiento ha sido tapada por la reducción de su trabajo a la esfera de la "política". Ya se puede anunciar que definir tanto al pueblo como al ser como vacíos permitirá incluir un nivel de libertad y pluralidad que la oposición heideggeriana entre caída y destino por el momento excluye.*

Sin embargo, si el cambio de rumbo respecto del cruce histórico que dibuja Heidegger tiene que tener éxito no puede ser solo por razones políticas. Heidegger es antes que nada y sobre todo un pensador, y es en este plano filosófico que nuestra *inversión* tiene que suceder. En este sentido, Heidegger ofrece dos argumentos por los cuales el ser no puede ser reducido a una "palabra vacía": uno sigue la reflexión que estábamos haciendo sobre el lenguaje, y el otro es estrictamente ontológico. Empezaremos por el primero.

d) La caída en la inautenticidad de la habladuría de la palabra "ser"

> El hecho singular de que el ser ya solo es una mera palabra y un humo evanescente se tendería a subordinar al hecho más general de que a muchas palabras, y precisamente a las esenciales, les ocurra lo mismo y que, en general, el lenguaje esté desgastado y deteriorado, al ser medio de comunicación imprescindible, pero sin amo, arbitrariamente utilizable, tan indiferente como un medio de transporte público, como el tranvía al que todo el mundo puede y del que cualquiera puede apearse. Cualquiera habla y escribe sin impedimentos y, sobre todo, sin riesgos, usando el lenguaje a su antojo y gusto. (…)
> Mas, el vacío de la palabra "ser", la total desaparición de su poder nominador, no es un mero caso aislado del deterioro general del lenguaje, sino que el verdadero fundamento de nuestra equívoca relación con el lenguaje reside en la destrucción de la nuestra referencia al ser como tal. (…)
> Puesto que el destino del lenguaje se funda en la referencia de un pueblo al ser, veremos que nuestra pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje (*IM:* 54).

Este pasaje repite y reafirma algunas pistas sobre la concepción heideggeriana del lenguaje (en 1935) que ya hemos ido persiguiendo, la más importante de las cuales es que "la pregunta por el ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje". También se añade que el deterioro de la palabra "ser" no representa uno entre otros posibles sino que, en tanto que el ser gobierna la historia como "historia del sentido", el deterioro del lenguaje es una consecuencia directa del "ocultamiento" del ser. Sin embargo, la importancia de este pasaje no reside tanto en su contenido como en que sirve de punto de inflexión y transición, dentro de la *Introducción a la metafísica*, de este tipo de generalidades hacia un análisis más pormenorizado sobre el sentido exacto de este deterioro

[2358] Frost, *The Road Not Taken and Other Poems.*

lingüístico. Por el momento solo manejábamos la hipótesis de que el ser puede parecer una "palabra vacía" porque nosotros hemos caído (*Verfallen*) fuera del ser. Mediante una referencia a Lacan nos dábamos cuenta además de que esta caída en la inautenticidad se daba sobre todo en la "habladuría" (*Gerede* o *parole vide*), definida por Heidegger en *Ser y tiempo* como "la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa"[2359]. Ahora, los dos capítulos que siguen en *Introducción a la metafísica* llevan por título "gramática" y "etimología del ser" permitirán profundizar más concretamente en qué sentido ha sucedido una caída en la inautenticidad de la habladuría en estos dos aspectos del lenguaje.

El borramiento en la "gramática del ser"

Heidegger empieza la "gramática del ser" reconociendo aquello que resulta evidente a primera vista, a saber: que la palabra "ser" se nos presenta de buenas a primeras en el infinitivo (*IM*: 57). El latín *modus infinitivus* ya nos puede ofrecer alguna pista acerca de la indeterminación que acarrea el ser ya que literalmente significa "ilimitación", por oposición a los otros *modus finitus* (*IM*: 58, 60). En cualquier caso esto implica una sustantivación del verbo (*IM*: 58). Después de descartar si viene antes el *nomen* o el *verbum* como un falso problema (IM: 59), Heidegger acomete el típico movimiento de retornar al origen griego antes de la (mala) tras–lación latina. "Ser", entonces, quiere decir para los griegos "estabilidad" en un doble sentido: como "surgimiento" (*physis*) y como "permanencia" (*ousía*) (*IM:* 65). Con la sustantivación del verbo, se da un *borramiento* de estos dos significados que produce el infinitivo "ser" como *abstracción*, y, a su vez, *vacía*. QED.

> Pero por la transformación lingüística del infinitivo en un sustantivo verbal se solidifica aun más el vacío que ya se halla en el infinitivo; "ser" es puesto como un objeto consistente. (…)
> ¿Podemos extrañarnos que todavía que de que el ser sea una palabra tan vacía cuando ya la forma verbal está destinada al vaciamiento y a la aparente consolidación del vacío? Esta palabra, el "ser", se convierte para nosotros en una advertencia. No nos dejemos atraer y desviar por la forma más vacía de un sustantivo verbal (*IM:* 69)

La mezcla en la "etimología del ser"

Por otra parte, si dejamos a un lado la forma gramatical para rastrear el contenido etimológico de la palabra "ser" Heidegger asegura que esta proviene, no de dos, sino de hasta tres raíces distintas. Primero, la más antigua, "*asus*" (en sánscrito) que se refiere a "la vida" en el sentido de "lo autónomo". La segunda raíz, también indogermánica, es "*bhû, bheu*", que significa "brotar".

[2359] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 187.

Y, por último, "la tercera raíz sólo se encuentra en el ámbito de las flexiones del verbo germánico "ser": *wes*; indio antiguo: *vasami*; germ.: *wesan*, que significa *wohnen* (habitar), *verweilen* (morar), *sich aufhalten* (residir o permanecer en un lugar)" (*IM*: 71). Según Heidegger, es tan cierto que la palabra "ser" surge etimológicamente de estas tres raíces –vivir, brotar y permanecer– como que estos significados se han perdido hoy en día (*IM*: 73). Sin embargo, curiosamente en esta sección etimológica no se habla de "borramiento", como en la gramática, sino de "mezcla niveladora". Con esta mención a la "nivelación", pues, se cierra el círculo que explica más detalladamente la caída en la autenticidad de la habladuría acerca de la palabra "ser". En conclusión, "el ser" parece una "palabra vacía" para Heidegger debido a un simultáneo borramiento y mezcla de significaciones distintas. Para resumir, "no existen palabras vacías sino solo palabras desgastadas que pese a todo siguen teniendo contenido" (*IM*: 78). Este, en definitiva, es el argumento lingüístico en contra de considerar al ser como un "significante vacío".

e) Ontología política: el ser y el pueblo comparten la misma lógica

Antes de pasar del comentario de Heidegger al de Laclau, me gustaría decir unas palabras, a modo de transición, sobre la relación entre los dos. A primera vista podría parecer que no tienen nada que ver, pues uno se dedicó toda la vida única y exclusivamente al estudio de la "ontología", mientras que el otro es conocido por sus hallazgos en la "teoría política", dos disciplinas bien separadas y distintas. De un lado, una vez escuché la historia que, *se non è vera è ben trovata*, Laclau fue rechazado de un congreso en Inglaterra con una carta que decía "aun si se pudiera considerar a Laclau un teórico político, lo que está claro es que no es un filósofo". (Esto debió de suceder después del *affaire* de Derrida con el grado honorífico otorgado por la Universidad de Cambridge en 1992). Por el otro lado, Heidegger empieza su propia *Introducción a la metafísica* con un largo *ex cursus* sobre la supuesta inutilidad e inactualidad de la filosofía (*IM*: 17) cuando al final del libro nos encontramos con la in–fame frase: "lo que hoy se ofrece para colmo en todas partes como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo), pesca en las turbias aguas de los "valores" y las "totalidades"" (*IM*: 179). Como es bien sabido, *Introducción a la metafísica* llega a las manos de un jovencísimo Habermas veinte años más tarde, en 1953 y, al leer esta la misma frase "sin cambios en el contenido" (*IM:* 9), escribe un durísimo artículo en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* bajo el título: "Pensando con Heidegger contra Heidegger"[2360].

[2360] Habermas, "Pensando con Heidegger contra Heidegger", *Frankfurter Allgemeine Zeitung.*

Como vamos viendo, cada vez resulta más difícil encasillar a Heidegger y a Laclau en sus supuestas disciplinas, pues es uno de los objetivos parciales de este ensayo el demostrar que efectivamente hay una política heideggeriana y una filosofía laclausiana. Además, quien haya seguido el hilo de nuestra reflexión hasta aquí, ya se habrá dado cuenta que intenta transcender los límites impuestos por la relación entre estos dos autores en particular. Lo que está en juego aquí es más bien el terreno compartido de la "ontología política". Mouffe y el propio Laclau no se cansaron nunca de repetir que la diferencia entre lo ontológico y lo óntico es análoga a la que hay entre lo político y la política y que, por tanto, lo político constituye un "existencial" –entendido a la manera de Heidegger en *Ser y tiempo*. Sin embargo, nunca llegaron a desarrollar hasta sus últimas consecuencias a parte de alguna cita suelta sobre el *Abgrund* heideggeriano para defender una posición posfundacionalista. En cambio, el proyecto más amplio dentro del cual esta sección se inscribe es el de desentrañar qué significa exactamente que lo político sea un existencial–ontológico del ser humano. El intento de crear un terreno compartido bajo el título de "ontología política", donde la línea divisoria entre ambas disciplinas se difumine, no es arbitrario sino que va encontrando su fundamento en el hecho de que *el pueblo es el equivalente del ser para la política*, esto es que son "lo mismo" en el sentido griego de *to auton*, que no significa "lo idéntico"[2361]. Por esto la pregunta por el ser no es solo una cuestión metafísica ya que, en la medida en la que al Dasein le va su propio ser, y lo político representa un existencial de su ser–ahí, de una determinada ontología se deriva una determinada política. Como hemos visto, por ejemplo, en Heidegger, la búsqueda de una cada vez mayor "determinación" de la palabra "ser" corre a la par de una determinación análoga del pueblo alemán como pueblo metafísico y único continuador de la filosofía griega, supuestamente aplastado entonces por las dos tenazas de la técnica, tanto americana como rusa. A la inversa, y como veremos ahora, la exploración por parte de Laclau de la tesis opuesta, que el pueblo es un "significante vacío", permite elevar por analogía una nueva concepción del ser como contenedor de la libertad y la pluralidad. Pero tampoco nuestra tesis de que el ser y el pueblo representan "lo mismo" procede de un relativismo en el que "todos los gatos son pardos" sino que, antes bien, encuentra su fundamento en el hecho de que *tanto lo ontológico como lo político comparten una misma forma*. Para desentrañar esta lógica tenemos que pasar, ahora sí, a Laclau.

f) Comentario de "¿por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", de Laclau

Retomando el hilo de nuestra reflexión, al final del comentario de *Introducción a la metafísica* llegamos a un callejón sin salida al topar con dos presupuestos que eran absolutamente inamovibles

[2361] Heidegger, *Identidad y diferencia.*

para Heidegger. El primero era que el ser no representa tan solo una "palabra". En la actualidad, la filosofía post-analítica tildaría esto seguramente de un cierto "mito de lo dado". Es decir, siguiendo a Sellars, que se cree en una sensibilidad pura antes y más allá de cualquier mediación por el lenguaje o el concepto. De hecho, toda la reflexión heideggeriana se puede resumir en la creencia de que hay algo determinado que "se da" en el ser (en el sentido de *es gibt*), fruto del descubrimiento fenomenológico husserliano, y que es la tarea de la filosofía encontrar el lenguaje correcto para describirlo a posteriori. El segundo presupuesto con el que chocábamos es que, para Heidegger, el ser no puede estar vacío, sino que está "determinado". Pues bien, habrá que esperar a "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" para que se levanten estos dos presupuestos, gracias a la mediación del poestructuralismo.

Para resumir el argumento principal del artículo, parte de la premisa saussureana de que el lenguaje está organizado como un sistema de diferencias, que la identidad es puramente relacional en vez de esencial y que, como corolario, la totalidad del lenguaje está involucrada en cada acto de significación. La cuestión es que pensar una totalidad es pensar en sus límites y ya sabemos por Hegel que pensar los límites de algo es pensar lo que queda más allá de esos límites. Ahora bien, si estamos pensando los límites de un sistema de significación, está claro que su afuera no puede en sí mismo tener un significado, sino que tiene que presentarse necesariamente como una interrupción. Pues bien, es justamente esta subversión del proceso de significación lo que Laclau llama "significante vacío", aquello que marca, de forma derridiana, simultáneamente las condiciones de posibilidad de la totalidad (su límite) y de imposibilidad[2362].

Este argumento tiene una consecuencia importante para la política, y es que los límites de la totalidad no pueden ser neutrales, pues si lo fueran existirían en un *continuum* entre el adentro y el afuera, pero entonces no serían unos límites auténticos, sino solo constuirían una nueva diferencia. Los verdaderos límites son siempre excluyentes y antagonísticos. De momento, todo bien. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la pregunta por el ser? Hasta donde yo sé creo que nadie se ha fijado hasta ahora en que Laclau que, por lo demás esconde sus referencias en un artículo sin citas, menciona hasta en dos ocasiones la palabra "ser" –la segunda, incluso, en mayúsculas. Veámoslas:

> Lo que queda excluido del sistema, lejos de ser algo positivo, es el principio simple de la positividad como tal –el ser puro.
>
> Como todo los medios de representación son diferenciales por naturaleza, es solo si la naturaleza diferencial de las unidades significantes es subvertida, solo si los significantes se vacían de su

[2362] Laclau, "Why do empty signifiers matter to politics", *Emancipation(s)*, p. 37.

> adhesión a significados particulares y asumen el rol de representar el ser puro del sistema –o, mejor, el sistema como puro Ser– que dicha significación es posible[2363].

Con estas dos referencias al "puro Ser" queda claro más allá de toda duda razonable que Laclau está pensando políticamente la emergencia de un "pueblo" a partir de una cadena de demandas a la par que la ontología. La única diferencia es de nomenclatura, y es que a la parte ontológica la va a llamar "lógica de la equivalencia", y a la óntica, "lógica de la diferencia". La frontera de la exclusión introduce una ambivalencia en el sistema en su totalidad, que hace que todos sus elementos estén constitutivamente barrados entre, por una parte, su identidad óntica y, por otra, el significante vacío que, en tanto que ser, representa la cancelación de toda diferencia. La imposibilidad radical del sistema en su totalidad como pura presencia (porque siempre se encuentra amenazado por sus límites, la equivalencia y el afuera) permite a su vez que puedan existir sistema(s) en plural, es decir, diversas configuraciones dependiendo de qué significante se vacíe de contenido y dónde se situe la frontera. Por otra parte, se suele criticar a Laclau que base todo su sistema en una exclusión pero, además de que este punto me parece ontológicamente honesto (no existe totalidad sin límite, perfecta, etc.) me gustaría defender que esto representa un avance inmenso respecto del esencialismo de Heidegger. *Que sea la exclusión, y no un significado positivo, lo que representa el fundamento del sistema, implica que el más allá de la frontera es reducido a pura negatividad, es decir, al no-ser*. Como la única "determinación" que recibe entonces el ser es la de un darse vacío, esto permite la libertad tanto de las identidades como del sentido de la totalidad. Y por tanto llegamos a la conclusión que el ser entendido como significante vacío permite unos niveles de libertad y pluralidad que no ha permitido ninguna otra significación concreta.

g) La hegemonía como respuesta óntica a la pregunta por el sentido del ser

No me gustaría terminar este sección sin hacer un último argumento que se sigue como un corolario de todo lo que hemos dicho. Hasta aquí nos hemos centrado en desarrollar una concepción del ser como "significante vacío" pero, como la propia palabra "*diferencia* ontológica" indica, la parte del ser no se entiende si no es por mutua *conexión y separación* respecto de la del ente. ¿Cuál sería, por tanto, el correlato *óntico* de nuestra concepción del ser como "significante vacío"? Por lo pronto, si el ser tiene que *vaciarse tendencialmente de sentido* es para dar cabida a una libertad y pluralidad inconmensurables del otro lado. Esto quiere decir que el polo óntico se nos presenta, de buenas a primeras, como una *plétora*, como una abundancia de particularidades irreductibles. Es de menester repetir que este hecho es solo producto del *vacío tendencial del ser*, pues, cuanto más

[2363] Laclau, "Why do empty signifiers matter to politics", *Emancipation(s)*, pp. 38, 39 (las traducciones son mías).

determinado este fuera, mayor sería el número de particularidades que quedarían excluidas de la universalidad por no encajar en el principio de determinación pertinente.

Ahora bien, aunque este dibujo de suma–cero entre lo óntico y lo ontológico, nos parezca verdadero *grosso modo*, no podemos evitar hacernos una nueva y última pregunta: ¿cuál es, entonces, la mediación? Debemos preguntarnos si esto no reedita una nueva forma de "conciencia desdichada", que representa como Hegel llamó al cristianismo, porque no consigue una reconciliación entre el más allá y el más acá. El principio aristotélico de *in medio virtus* tampoco nos ayudará en este caso, ya que un punto medio perfecto entre universalidad y particularidad (si cada ente fuera por el hecho de serlo "el ser" en general) se colapsarían ambos momentos y esto imposibilitaría cualquier tipo de "comunidad" o "generalidad" omniabarcantes. Es preciso, por tanto, que sea una de estas particularidades la que, *vaciándose tendencialmente de contenido*, ocupe precaria y provisionalmente el lugar del universal vacío. Y este es precisamente el rol que Laclau, siguiendo los pasos de Gramsci, atribuye a la "hegemonía". Ahora bien, si no nos quedamos simplemente aquí, y reeditamos el gesto tantas veces repetido en este escrito de llevar las intuiciones laclausianas hasta sus últimas consecuencias ontológicas, la llamada "historia del ser" aparece bajo un nuevo rostro.

Esto quiere decir que la "historia del ser" puede ser reformulada laclausianamente como la historia de las *operaciones hegemónicas* que *rellenan* el universal vacío del "ser" cada vez con un determinado "ente"[2364]. Es una pequeña enmienda a Heidegger que sin embargo cambia la tonalidad con la que es percibido todo su proyecto en general. Pues, visto de esta manera, el "ente" con que cada época *rellena* la pregunta por el "ser" a lo largo de su historia deja de ser visto como un "error" o un "olvido", para convertirse, pura y simplemente, en una *lucha hegemónica por el sentido*. Si el "ser" fue definido por primera vez por Platón como "idea", luego por Aristóteles como "*praxis*", por los cristianos como "creación", como "sujeto" por Descartes, "libertad" para Kant, "espíritu" para Hegel, "*praxis* revolucionaria" para Marx, "voluntad" para Schelling, "voluntad de nada" para Schopenhauer y "voluntad de poder" para Nietzsche, nos podríamos preguntar ahora: ¿con qué "ente" se *rellena* la pregunta por el "ser" en nuestra época? Y la respuesta es que con *ninguno*: queda, por tanto, *vacío*. Pero al quedar *vacía* la pregunta por el "ser", este "vacío", por decirlo así, se *ontifica y desdobla*: ahora es a la vez *pregunta y respuesta, continente y contenido, receptáculo y relleno, ontológico y óntico, ser y ente*. Que el "vacío" sea hoy en día el "ente" que ~~rellena~~ el "ser", a su vez entendido como un "significante vacío", significa que el "vacío" se ha *plegado sobre sí mismo*. Este es el "fin" (*telos*) de la *kenosis* como destino de Occidente, que encontramos en IV.3.i, así como

[2364] Quien más se acercado a esta hipótesis, llegándola a rozar con los dedos, es Schürmann en su *Des Hégémonies brisées*. Véase también, del mismo autor: *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*.

del proceso de la *vacuidad de un vacío que se vacía a sí mismo* que a partir de allí se empezaba a plegar. Si en el "primer inicio" (*der erste Anfang*) de la "historia del ser" encontramos un *pliegue* entre el "ser" y el "ente", en este "otro comienzo" (*der andere Anfang*) de la "historia de la nada" encontramos igualmente un *pliegue*, pero esta vez entre la "nada" y el "vacío".

5) Psicoanálisis. Respuesta a la primera pregunta de investigación

Une certaine psychanalyse et une certaine déconstruction"

Jacques Derrida, *Mal d'Archive*[2365]

La lengua que hemos heredado nos impide pensar. Nos ocurre a todos, hombres y mujeres, pero algunas mujeres y pocos hombres han alcanzado a sentir el vacío entre las ruinas de esta batalla insólita y milenaria. Sentir el vacío es de primera necesidad. Si eso no se llegase a sentir, todo estaría perdido de antemano.

Laura Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*[2366]

Es el momento de recordar que, tal y como anunciamos en la Introducción §27, la primera pregunta de investigación que guía toda esta tesis es: *¿por qué el "vacío" representa el concepto más excluido y menospreciado de la historia de la metafísica occidental?* Y salvo alguna vaga mención al *horror vacui*, la verdad es que esta ha sido la cuestión menos respondida y explicada por la mayoría de "historias del vacío" contadas hasta ahora. Nosotros hemos ido ya resiguiendo algunos hilos, y es que el "vacío" está intrínsecamente ligado con algunas cuestiones –tales como la angustia, la libertad, la pluralidad o la democracia– que sin duda dan pavor a la "tradición dominante" *plenista*. No obstante, es como si todos estos hilos no acabaran de ser suficientes para *explicar el porqué* de este hecho, y algo se nos hubiera quedado entre los dientes. Pues bien, es solo en esta sección, cuando aparezcan por fin el "psicoanálisis" y el "feminismo" en el s. XX, que podremos dar una respuesta definitiva a esta cuestión: y es que la razón principal por la que el "vacío" ha sido el concepto más excluido y menospreciado de la historia de la metafísica occidental es porque *ha sido asociado tradicionalmente con "la mujer"*. Y obviamente hemos tenido que esperar a la aparición del psicoanálisis (y del feminismo) para descubrir las razones de este hecho, pues solo con Freud se pasará de discutir sobre el sexo de los ángeles a los cuerpos reales, el goce y la diferencia sexual. Sería relativamente fácil demostrar como la figura de "la mujer" ha sido tradicionalmente asociada a un no-ser, una nada o un vacío en la historia de la misoginia. Sin embargo, es nuestra intuición original que la clave de esta asociación solo se puede encontrar en Freud, quien simultáneamente *descubre (y encubre) el "vacío" de la castración*.

[2365] Derrida, *Mal d'archive,* p. 123.
[2366] Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*, p. 26.

a) Freud y el vacío de la castración

Como nos recuerda el psicoanalista Bass, a su vez traductor de Derrida al inglés y quizás uno de los ejemplos más fructíferos de combinación del psicoanálisis con la deconstrucción, "para Freud la cuestión de la nada es de manera crucial la cuestión de la castración"[2367]. Y como es bien sabido, la forma más intuitiva y tradicional de rastrear esta cuestión es buscar en el artículo sobre "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" de 1925, quizás el texto más polémico de Freud por plantear la más que problemática cuestión de la "envidia del pene", donde dice cosas como las siguientes:

> [Cuando la niña] advierte el pene de un hermano o de un compañero de juegos, llamativamente visible y de grandes proporciones; lo reconoce al punto como símil superior de su propio órgano pequeño e inconspicuo, y desde ese momento cae víctima de la envidia fálica (…) Al instante adopta su juicio y hace su decisión. Lo ha visto, sabe que no lo tiene y quiere tenerlo (…) Una vez que la mujer ha aceptado su herida narcisística, desarróllase en ella –en cierto modo como una cicatriz– un sentimiento de inferioridad. (…) Los celos desempeñan en la vida psíquica de la mujer un papel mucho más considerable, precisamente por recibir un enorme reforzamiento desde la fuente de la envidia fálica desviada[2368].

Esta supuesta "castración", a la que Freud incluso se refiere como un *Faktum* en este texto –y que sin embargo ahora sabemos, utilizando sus propios términos, que no es más que otra "fantasía" más, (y una particularmente falogócentrica)– Llevadot la reformula de manera afortunada cuando dice, por ejemplo, que en realidad "a la niña *no le falta nada*, pero *se le hace sentir* que sí le falta"[2369]. En particular, considero que está especialmente bien conseguida la formulación que se encuentra en *Mi herida existía antes de yo* cuando se define la igualdad como el reconocimiento de que a la mujer "no le falta nada o al menos nada que no le falte también al hombre"[2370], porque permite aislar que la equivocación machista de Freud no es tanto su registro de la falta y la castración como su proyección única y exclusivamente sobre la mujer por un supuesto *Faktum* anatómico. Ahora bien, me gustaría desarrollar aun más esta crítica tradicional al falogocentrismo freudiano introduciendo dos ideas nuevas. La primera es que en realidad el argumento de Freud sobre la diferencia sexual hace aguas por más costados de lo que puede parecer a simple vista, y no es reducible solo a la proyección de la castración en la mujer. La segunda idea es que a la hora de encontrar el *fundamento* por el cual Freud piensa de esta manera sobre la diferencia sexual no

[2367] Bass, "Fetishism, Reality, and "The Snow Man"", *American Imago*, 48(3), p. 308.
[2368] Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica", *Introducción al narcisismo y otros ensayos,* p. 78-80.
[2369] Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*, p. 53.
[2370] Ibid. p. 54.

hay que referirse solo y exclusivamente al texto que acabamos de mencionar sobre "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica" de 1925 (como es común y usual) sino en el lugar menos sospechado: en *La interpretación de los sueños* de 1900. En este sentido hemos encontrado dos citas en el *Traumdeutung* que ofrecen la llave interpretativa para lo que vendrá después en términos de *diferencia sexual*:

> Todos los objetos alargados, bastones, troncos de árboles, sombrillas, todas las armas alargadas y afiladas, cuchillos, puñales, picas, representan el miembro masculino. Estuches, cajas, cajones, cofres, estufas corresponden al cuerpo femenino, pero también cuevas, naves y toda clase de recipientes. En sueños, las habitaciones son casi siempre mujeres[2371]

Y un poco más abajo, en otro punto, añade y sentencia: "'ahí falta algo' describe el carácter principal de los genitales femeninos"[2372]. Lo primero que sorprende de la cita anteriormente mencionada es que Freud había dedicado la primera parte de "La interpretación de los sueños" (las primeras 100 páginas de una recensión bibliográfica e histórica casi exhaustiva sobre el tema) a criticar justamente la interpretación que llama "descifradora" de los sueños. Freud renuncia a ofrecer una simbología de los sueños *a priori* porque esto va justamente en contra del trabajo interpretativo más contingente y situado que el psicoanálisis justamente tiene que abrir. ¿En qué quedamos, entonces? ¿Por qué Freud se olvida de esto hacia la mitad del libro y ofrece una lista de símbolos prefijados de la diferencia sexual? Si pensamos con Freud contra Freud en este punto y utilizamos justamente sus armas para psicoanalizar al psicoanalista vemos claramente que lo hace porque asocia inconscientemente a la mujer con un "receptáculo" *vacío*. Esta es la clave interpretativa que ahora sí que nos permite tener en consideración todos los presupuestos metafísicos que están en juego en la "envidia del pene" de Freud, y no solo la proyección de la "falta" en la mujer. Para resumir, lo voy a presentar en la forma de un silogismo:

1. Primero, como hemos podido ver a partir de las dos citas de *La interpretación de los sueños*, Freud describe los genitales femeninos como un *vacío*.
2. En segundo lugar, Freud concibe el receptáculo vacío de los genitales femeninos como una *ausencia*. Más aún, la supuesta "castración" de las mujeres es un *Faktum*, un "hecho biológico".
3. En tercer y último lugar, dicha *ausencia* es algo que merece ser *envidiado*.
4. Por lo tanto, si los genitales femeninos representan una especie de *vacío*, y este vacío es concebido como una *ausencia* (del falo), las mujeres tendrían "*envidia* del pene". QED.

[2371] Freud, *La interpretación de los sueños*, p. 364.
[2372] Ibid. p. 343.

Ahora bien, este silogismo falogocéntrico de Freud hace aguas por los tres costados (y no solo por uno, como se suele pensar). Para empezar, ¿por qué elegir los genitales como punto de referencia de la "diferencia anatómica"? Por un lado, incluso el genitalismo de Freud tantea la idea de que el clítoris pueda ser considerado como "un auténtico sustituto del pene"[2373] [sic]. Por el otro, si se toman los pechos de la madre como ejemplo, toda la dicotomía presencia/ausencia se viene abajo. Además, ¿por qué entender un supuesto *vacío* como la *ausencia* (del falo)? Es aquí donde entran en juego todos los prejuicios de la ontología *plenista*. Quizás la principal conclusión que podemos extraer de todo esto es la íntima relación entre la diferencia ontológica y la diferencia sexual que ya Irigaray anunció[2374]. Las dicotomías ser/no–ser, presencia/ausencia, falo/castración están tan profundamente imbricadas hasta el punto de que el *plenismo ontológico* representa un *falo-ontologismo*. Y es en este preciso instante que aparece Irigaray con la mejor crítica que se haya acometido al *falo-ontologismo plenista* de Freud.

b) Irigaray y "el horror del nada que ver"

> Son sexe représente *l'horreur du rien à voir. Défaut* dans cette systématique de la représentation et du désir. '*Trou'* dans son objectif scoptophilique. Que ce rien à voir doive être exclu, rejeté, d'une telle scène de représentation s'avoue déjà dans la statutaire grecque. Le sexe de la femme s'en trouve simplemente absent: masqué, recousuu dans sa 'fente'[2375].

Tan brillante como pueda parecer esta crítica de Irigaray a Freud, a nosotros nos gustaría añadir un desplazamiento tan mínimo como radical. Irigaray critica el *horror vacui* de Freud que como hemos visto se remonta hasta la ontología plenista desde el punto de vista de "ese sexo que no es uno", es decir por tanto, desde la *Multiplicidad*. Aquí hay un reducto de esencialismo que Irigaray extrae de la multiplicidad de los "labios". A nosotros nos gustaría sustituir la diferencia ontológica entre el ser y el ente por la mucho más originaria entre el ser y la nada, sustituir el análisis de la *khora* por el del vacío, y pasar del "sexo que no es uno" (porque es múltiple) al cero[2376]. Creo que esto solucionaría el reducto de esencialismo que subsiste en Irigaray sin dejar de hacer justicia al espíritu de su obra porque, por razones que no nos da tiempo de explicar aquí y que nos llevarían a Badiou, la multiplicidad está ligada al cero o, como dice él, el conjunto vacío es la condición de posibilidad de todo conjunto. No estoy solo con esta idea, y por ejemplo he encontrado un precedente de esto en *La filosofía de la liberación* de Dussel, cuando dice:

[2373] Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*, p. 76.
[2374] Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, p. 13.
[2375] Irigaray, *Ce sexe qui n'est pas un*, p. 25-6.
[2376] Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*, pp. 71–4.

> El mejor diagnóstico europeo del machismo lo ha propuesto Freud. Vio claramente que "la sexualidad es por naturaleza (cultural) masculina", y por ello el falo fue definido como constituyente y activo, y la vagina como pasiva y constituida: objeto sexual. "El ser es, el no–ser no es", en ontología erótica debe enunciarse: "El falo es, la castración no es". Es decir, la mujer no es; es sólo objeto, como lo era en la política el indio, el africano, el asiático, las naciones pobres, las clases oprimidas, el pobre[2377].

Al final, podemos concluir que la diferencia sexual no es solo la diferencia de genitales, sino que esta se ha pegado como un parásito a la diferencia ontológica entre presencia y ausencia, o entre ser y vacío, hasta el punto en que se confunden imbricadamente y no es posible discernir donde empieza la una y donde acaba la otra. Deconstruir, por tanto, la diferencia sexual implica al nivel ontológico, poner en valor el vacío que ha horrorizado a toda la historia del falogocentrismo occidental, a la vez que se lo di–socia de la "mujer". No por casualidad entonces el feminismo muchas veces acaba con términos negativos, como se puede ver por ejemplo en el libro de Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*: "quizás haya que aprender a no ser nada"[2378], "para ser igual al otro, para no hablarle desde arriba ni desde abajo, hay que aprender a ser nadie, hay que desidentificarse"[2379], cita a Zupanzik cuando dice que "ser mujer es ser nada" y a Zizek cuando aun añade "menos que nada"[2380], "por eso lo femenino solo puede decirse en negativo[2381].

Creemos que el feminismo siempre ha tenido que hacer dos tareas que parecen mínimamente contradictorias entre sí pero que a su vez son igual de necesarias. Con una mano, ha tenido que poner en valor el lado de las oposiciones metafísicas que el falogocentrismo ha asociado tradicionalmente con "la mujer": la naturaleza, por oposición a la cultura, el cuidado, binariamente opuesto a la independencia, y yo solo he querido añadir que una de las más importantes es la del vacío o la nada frente al ser completo de Parménides. Pero, por otro lado, esta estrategia no es suficiente por sí sola, y con la otra mano el feminismo también ha sentido la necesidad de deconstruir las dicotomías mismas, sacando a la luz un "tercer género" excluido. Esta doble tarea del feminismo replica la "doble ciencia" que dibuja Derrida en *Posiciones*, y en esta presentación solo hemos recorrido la primera "fase", la de la inversión, aunque seguiría quedando la segunda.

c) *Intermezzo*: Klein, Bion, Winnicott y Loewald

Ahora bien, conectar en Freud el vacío con los genitales femeninos, y la diferencia sexual con la diferencia metafísica fue un gran salto adelante. Pero aunque nos permitiera situar al padre

[2377] Dussel, *Filosofía de la Liberación*, p. 97.
[2378] Llevadot, *Mi herida existía antes que yo*. p. 69.
[2379] Ibid. p. 183.
[2380] Ibid. 188.
[2381] Ibid. 199.

del psicoanálisis como continuador de la tradición *falontológica*, no nos explicaba por qué el vacío no sólo había sido renegado en la historia de la metafísica occidental de la presencia, sino que se había vuelto "impensable" (*ex nihilo nihil fit*, Parménides) e incluso "horroroso" (*natura abhorret vacuum*, Aristóteles). En segundo lugar, también planteaba la cuestión de si tal asociación era sólo un desafortunado *lapsus linguae* de Freud en la historia del psicoanálisis, o tenía relación con su desarrollo posfreudiano. Este apartado está dedicada a desmontar ambos prejuicios.

> Me parece que hay material clínico para apoyar la tesis de un "miedo a la vulva" anterior e independiente del miedo al pene del padre (...). Este miedo a la mujer es expresado por los pacientes en términos tales como ser ahogado, succionado, dominado[2382]

¡Horror vacui! ¿No se parece esta imagen de "engullimiento" a la descripción que hace Heidegger de *la Angustia* como la *Stimmung* que "descubre" la nada? "La angustia nos deja colgados porque induce el deslizamiento del ser en su totalidad (...) no hay nada a lo que agarrarse, el puro Da–sein es todo lo que sigue ahí"[2383] . Tras la muerte de Freud, hubo que esperar hasta Loewald para la explicación definitiva de por qué el "vacío" no sólo produce *repudio* sino *horror* en la historia de la metafísica occidental de la presencia. No es de extrañar que en su "Prefacio" Loewald exprese que está "profundamente agradecido" a su "maestro" filosófico Heidegger[2384] . Lo que tenemos aquí es una *oscilación* mucho más compleja y sutil entre el *repudio* y el *horror*. Una que puede explicar eficazmente la diferencia entre la *renegación* del "vacío" en Parménides y en Aristóteles, respectivamente. Si el "espanto de la vulva" nos ha dado un claro ejemplo de lo segundo, ¿qué aspecto tendría lo primero en el pensamiento posfreudiano?

> La hipótesis de que una etapa que se extiende a lo largo de varios meses precede a las relaciones objetales implica que –salvo la libido ligada al propio cuerpo del lactante– los impulsos, fantasías ansiedades y defensas o bien no están presentes en él, o bien no están relacionados con un objeto, es decir que no operarían *in vacuo*. El análisis de niños muy pequeños me ha enseñado que no hay impulso instintivo, ni situación de ansiedad, ni proceso mental que no implique objetos, externos, externos o internos; en otras palabras, relaciones de objeto que están en el centro de la vida emocional. Además, el amor y el odio, las fantasías, las ansiedades y las defensas también son operativas desde el principio y están *ab initio* indivisiblemente ligadas a las relaciones objetales. Esta visión me mostró muchos fenómenos bajo una nueva luz[2385].

Aquí se ve claramente que, lejos de suponer un tópico más bien exógeno o impuesto a la teoría psicoanalítica posfreudiana, el "vacío" no sólo aparece en el complejo de *castración* de Freud sino que también se muestra interesantemente en una posición mucho más primaria en un

---

[2382] Loewald, "Ego and Reality", *Papers on Psychoanalysis*, I.1, p. 13.
[2383] Heidegger, *¿Qué es metafísica?*
[2384] Loewald, "Preface", *Papers on Psychoanalysis*, pp. xviii–ix.
[2385] Klein, "The Origins of Transference", *The Selected Melanie Klein*, 9, p. 206.

terapeuta como Klein. Nótese el repudio del "*in vacuo*" en el texto, que fácilmente podría referirse a las influencias de Brentano en la ontología freudiana orientada al objeto: "¡Volvamos a las cosas mismas!". A mi entender el problema no es tanto la no–diferenciación de sujeto y objeto por la llamada "cuestión del ser", sino cómo ésta plantea en el escenario de Klein un presupuesto plenista donde la ausencia ni siquiera puede ser *sentida como tal*. Esperemos que éste no sea el último caso en que *la ausencia* haga su aparición en la teoría psicoanalítica postfreudiana. Uno de los seguidores más prominentes de Klein, Bion, sostiene:

> Tarde o temprano el pecho 'deseado' se siente como una 'idea de un pecho *ausente*' y no como un pecho malo presente. (...) El pecho bueno y el pecho malo, el uno asociado a la leche real que satisface el hambre y el otro a la *inexistencia* de esa leche, deben tener una diferencia de cualidad psíquica. 'Los pensamientos son una molestia', dijo uno de mis pacientes, 'no los quiero'. ¿Es lo mismo un 'pensamiento' que *la* ausencia de una cosa? Si *no hay "cosa"*, ¿es *la "no cosa"* un pensamiento y es en virtud del hecho de que no hay *"cosa"* que uno reconoce que "eso" debe ser un pensamiento? [2386]

Lo que Bion argumenta aquí en el ámbito del pensamiento puede aplicarse a lo que Bass afirma en el caso del fetichismo: "la presencia real de la cosa –el zapato, la prenda, el pie– oculta la realidad de la no–cosa"[2387] . Ya encontramos un precedente del mismo pensamiento elevado a un nivel más filosófico por Lacan cuando afirmaba que "es cierto que la Cosa es también la no–Cosa". Pero corremos demasiado. Lo que está en juego en este momento es si el vacío de la hembra/madre (*¿khôra?*) puede reformularse no sólo como algo de lo que renegar *negativamente* u horrorizarse, sino tener un sentido *positivo* en la teoría psicoanalítica. Bion nos echa una mano aquí y nos ofrece una propuesta:

> Abstraeré para utilizarla como modelo la idea de un *contenedor* en el que se proyecta un objeto y el objeto que puede proyectarse en el *contenedor*. (...) ♀ se desarrolla por acreción para producir una serie de mangas que se unen. El resultado es un retículo en el que los *huecos* son las mangas y los hilos que forman las mallas del retículo son las emociones. Tomando prestado de Tarski su símil del cuestionario con *espacios en blanco que hay que rellenar*, los manguitos pueden compararse a los *espacios en blanco* del cuestionario. La estructura del cuestionario tiene como contrapartida los hilos conductores del retículo[2388].

Contenedores, vacíos, espacios en blanco. Lo que podemos empezar a vislumbrar en este pasaje de Bion son los primeros pasos de un vuelco en el destino del psicoanálisis con respecto al "vacío", porque el vacío de la madre–como–contenedor no es visto simplemente como algo

[2386] Bion, *Learning from Experience*, 12.8, pp. 34–5 (el subrayado es mío).
[2387] Bass, "Fetishism, Reality, and "The Snow Man"", *American Imago*, 48(3), p. 309.
[2388] Ibid. 27. 6, 27.15 pp. 90, 92 (el subrayado es mío).

negativo, sino productivo para el niño–como–contenido[2389] . Quiero argumentar que esta inversión culminará en Lacan. Como ya hemos visto, para Loewald, el "pavor al vacío de la vulva" (y del útero) antecede a la castración paterna y produce una especie de angustia heideggeriana ante el "engullimiento". Eso es lo que explica la tradición del *horror vacui* desde Aristóteles hasta la "corriente dominante" *plenista*. Para Klein, en cambio, el vacío ni siquiera puede temerse porque se descarta como posibilidad al presuponer una teoría de las relaciones objetales plenista: el bebé no experimenta la ausencia del pecho, sino que se convierte en un "pecho malo". Es un claro ejemplo de la renegación del "vacío". También es sintomático que en su trabajo más importante, Winnicott no prestase absolutamente ninguna atención a la *pérdida* de objetos transicionales, aparte de una referencia despectiva: "en prácticamente todas las historias clínicas se encuentra algo interesante en los fenómenos transicionales, o en su *ausencia*"[2390] . Estamos aquí muy lejos de la compleja dialéctica entre "desaparición y retorno" en la reflexión de Freud sobre el juego *Fort/Da* del pequeño Ernst[2391].

d) Lacan: la falta NO es el vacío

A riesgo de volver a contar el "chiste de Varsovia", ahora aquí no vamos a volver a tratar a Lacan porque ya lo hemos hecho en otras partes, de tal manera que este breve apartado se convertirá en un lugar para el reposo y el *recuerdo*. Como es bien sabido, la "falta" es uno de los conceptos fundamentales del psicoanálisis de Lacan, a su vez heredado de la *manque à être* de Sartre, quien a su vez lo extrajo de la mala traducción de *Ser y tiempo* por parte de Henry Corbin en 1937. Sin embargo, conscientes de que la "falta" NO es el "vacío", en II.6 ya anunciamos que quizás valía más la pena fijarse en el único y minúsculo lugar en que Lacan se ocupó explícita y deliberadamente del concepto de "vacío" –en el capítulo IX, no por casualidad titulado "*Creatio ex nihilo*", del *Seminario VII: La ética del psicoanálisis*–, que en el resto de todos sus demás *Escritos* y *Seminarios*, donde se refería en cambio repetidamente al término "falta" (*manque à être*). Recordemos que Marchart resumía bien el argumento que inspiró a Sartre a introducir una *falta en el ser*:

[2389] Curiosamente, para nuestra transición al vacío del jarrón, Lacan utiliza la misma distinción contenedor/contenido que Bion, pero, en su caso, con referencia a la escena–espejo: "En esta coyuntura, todo lo que puedo hacer es señalarles la pertinencia de este modelo, construido en torno a la relación entre las flores contenidas y el contenedor–jarrón. El sistema contenedor–contenido, que ya he colocado en primer plano con la significación que doy a la escena–espejo, se ve aquí representado en toda su extensión, y de forma bastante desnuda. Vemos al niño comportarse de acuerdo con la función más o menos mítica del contenedor y, como ha señalado Mme Lefort, sólo ser capaz de soportar que al final esté vacío. Ser capaz de soportar su vacío es, en definitiva, identificarlo como un objeto verdaderamente humano, es decir, un instrumento, capaz de desprenderse de su función. Y es esencial en la medida en que en el mundo humano no sólo existe la utilidad, sino también la herramienta, es decir, los instrumentos, que existen como cosas por derecho propio" (S I, p. 104).

[2390] Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", *Collected Papers*, XVIII, p. 236.

[2391] Freud, "Más allá del principio del placer", *Psicología de las masas*, p. 104.

> It is in Sartre's *Being and Nothingness* that the traditional ontological question regarding *being*-qua-*being* is most explicitly reworked into a theory of *being*-qua-*lack-of-being*. Like Kojève, Sartre starts from a clear-cut separation between the subjective realm of consciousness or *being-for-itself* (*être-pour-soi*) and the objective realm of natural *being-in-itself* (*être-en-soi*). While the latter is a sphere of pure positivity and plenitude, the former, that is conscious human being, is permeated by nothing: it always is what it isn't, and it isn't what it is. Since conciousness necessarily means consciousness *of something, it is always incomplete and in need of an outside object*. Now, insofar as being-for-itself is charactareised by such irresolvable *lack-of-being* (*manque-à-être*), the conscious subject can never entirely overlap with the realm of objective being, nor can it ever overlap with itself. (…) In this way, lack-of-being turns into a source of human freedom[2392].

El análisis del *tarro de mostaza Bornibus* nos dio, junto con la jarra de Heidegger, la "concavidad" como una de las dos *formas originarias* del "vacío" como un "adjetivo" (relativo) de la fenomenología de la existencia (material) –y que Lacan nos ayudó a vincular definitivamente con la lógica del "significante". Por el otro lado, en III.4.i, a propósito del sexto "signo" del ser en Parménides, descubrimos que la "falta" (*manque à être*), en realidad escondía un *doble significado*: tan opuesto a "completo" o "perfecto" (τέλειον), como, simultáneamente, a "entero" (οὖλον) o "lleno" (ἔμπλεόν). Uno, por tanto, significaba "defecto", opuesto a la "completitud"; mientras que el otro, sí quería decir "vacío", opuesto a la "plenitud". Entonces encumbrábamos la *diferencia (me)ontológica de la "falta"*, ya que, *la plenitud y la completitud no son exactamente lo mismo*. Sin embargo, con lo que nos tenemos que quedar por ahora es con el hecho de que la "falta" NO es el "vacío", pues esto implicará, en VI.6.a, que tengamos que buscar la *prehistoria* y *genealogía* de este último dentro del posestructuralismo francés en un lugar distinto.

[2392] Marchart, "The absence at the heart of presence: radical democracy and the 'ontology of lack'". Tonder y Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, p. 20.

6) Política I: Marx. El precursor del vacío social

I don't suppose anyone has written so much
about 'money' when so short of the stuff

Karl Marx[2393]

Por fin, *la política*. Si hemos visto como Nietzsche se enfrentó al "vacío moral" del *nihilismo*, y como Freud descubrió el "vacío psicológico" en la *castración*, Marx tiene que ser encumbrado como el precursor del "vacío social" que él encontró en el seno del *proletariado*. Por razones metodológicas, he dividido mi argumento en dos partes, correspondientes al Marx "joven" y al "maduro", y con la "ruptura epistemológica" althusseriana en medio. El argumento en *Pour Marx*, creo, se pierde a veces en una disputa y simplificación filológica sobre cuándo situar la "ruptura". Creo que esto oculta el argumento más sutil y bello de Althusser, que podría resumirse en la máxima: un revolucionario no debe ser juzgado, ética o teóricamente, por las condiciones de su educación, sino precisamente por su capacidad para emanciparse de ellas: "si le 'chemin de Marx' est exemplaire, c'est non par ses origines et son détail, mais par sa volonté farouche de se libérer des mythes qui se donnaient pour la vérité, et par le rôle de l'expérience de l'histoire réelle qui a bousculé et balayé ces mythes."[2394] . No habría seguido esta división althusseriana si no estuviera justificada en el caso del tema aquí presentado, ya que, como veremos, la ruptura epistemológica supone también un cambio en el planteamiento del vacío por parte de Marx. En la primera parte, pues, examinaremos su concepción del vacío social inspirada en Sieyès, basada principalmente en la negatividad hegeliana, en obras tempranas como: *Diferencia entre la filosofía demócrata y epicúrea de la naturaleza, Contribución a la crítica de la* filosofía del derecho *de Hegel*, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *Manifiesto del Partido Comunista*. En la segunda parte, inspirada en el libro de Gould *La ontología social de Marx*, nos sumergiremos en los *Grundrisse* como "el texto más filosófico" donde se puede descubrir una *ontología social*. Lejos de ser sólo negativo, el Marx maduro desarrolla una compleja comprensión del *vacío social* con otros dos significados: a) la disolución de la comunidad en "Las formas que preceden a la producción capitalista", y b) la universalidad vacía en el "Capítulo sobre el dinero".

a) El joven Marx: la nada que debería serlo todo

[2393] Marx, "Letter to Engels: 21 January 1859", *Letters 1856-1859*, MECW, Vol. 40, p. 369. Para ser los más sistemáticos posibles, en esta sección utilizaremos las obras completas de Marx y Engels (MECW) publicadas en inglés.
[2394] Althusser, *Pour Marx*, p. 81.

Es imposible que Marx no conociera la cuestión del vacío desde el principio por una sencilla razón: eligió escribir su tesis doctoral sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (1841). Se ha señalado debidamente cómo la elección de tal tema era ya una declaración de intenciones: no sólo de sus muy precoces inclinaciones filosóficas, sino también de su orientación materialista mucho antes de la "ruptura epistemológica". Por aquel entonces, el joven hegeliano, tutelado por el propio Bauer, era todavía burgués y humanista según sus criterios posteriores, y se empeñó en demostrar originalmente la diferencia entre Demócrito y Epicuro (dos atomistas estudiados habitualmente de forma indistinta junto a Leucipo) para probar la superioridad de este último en el tema idealista alemán de la "libertad". Más sorprendente aún, Marx acusa a Demócrito de determinismo y de no comprender la multiplicidad de causas tan bien como Epicuro. En cualquier caso, lo que nos interesa es que, a pesar de que su investigación doctoral tenía como objetivo mostrar cómo se oponen diametralmente en lo que se refiere a la verdad, la certeza y la ciencia, Marx constata desde el principio una similitud insalvable: "the principles -atoms and void- are indisputably the same"[2395]. Marx cita un fragmento recogido por Diógenes Laercio y atribuido a Demócrito, para demostrar cómo Epicuro comparte estos dos pilares físicos, aunque discrepa en su *addendum* epistemológico "the true principles are the atoms and the void, everything else is opinion, semblance"[2396]. Lo que sigue no está ausente de reflexiones sobre el vacío: por ejemplo, encontramos un análisis del vacío "en contraste con lo corpóreo"[2397] , la enumeración de las tres determinaciones *del apeiron* (el infinito de Anaximandro) por los átomos y, en concreto, el vacío[2398] , y también cabe mencionar que las 10 primeras citas de sus "Notas" sobre la Primera Parte, IV, son también sobre el vacío[2399], , como si fuera un tema que hubiera

[2395] Marx, *Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature*, MECW, Vol. 1, p. 38.

[2396] Ibid. p. 39. Two other versions of the same fragment exist, and are also acknowledged by Marx at some point: "by convention hot, by convention cold: in reality atoms and void" [cf B 125] and, slightly different, "by convention colour, by convention bitter, by convention sweet: in reality atoms and void" (Barnes (ed.), *Early Greek Philosophy*, p. 254 [B 125])

[2397] Ibid. p. 59.

[2398] "First, *apeiron* expresses for Epicurus a quality common to the atoms and the void. It means in this sense the infinitude of the All, which is infinite by virtue of the infinite multiplicity of the atoms, by virtue of the infinite size of the void. Secondly, *apeiria* is the multiplicity of the atoms, so that not the atom, but the infinitely many atoms are placed in opposition to the void. Finally, if we may draw from Democritus a conclusion about Epicurus, apeiron also means exactly the opposite, the unlimited void, which is placed in opposition to the atom determined in itself and limited by itself" (Ibid. p. 61).

[2399] "3) Diogenes Laertius, IX, 44. Nothing can come into being from that which is not, nor pass away into that which is not (Democritus).

Ibid., X, 38. To begin with, nothing comes into being out of what is non-existent. For in that case anything would have arisen out of anything.... 39. And if that which disappears had been destroyed and become non-existent, everything would have perished, that into which the things were dissolved being non-existent. Moreover, the sum total of things was always as it is now, and such it will ever remain. For there is nothing into which it can change (Epicurus).

4) Aristotle, *Physics*, I, 4 [187, 32-35]. ...for since everything that comes into being must arise either from what is or from what is not, and it is impossible for it to arise from what is not (on this point all the physicists agree)....

captado la atención de Marx y quisiera seguir pensando sobre él en el futuro. También encontramos al final una interesante inversión hegeliana de la dicotomía muy cercana a la deconstrucción en su formulación: "Thus insofar as the atom is considered as pure concept, its existence is empty space, annihilated nature"[2400]. Pero, para resumir, la concepción que Marx tenía entonces del vacío se define simplemente como *espacio vacío*: "the void is imagined as spatial void, the atom is the immediate negation of abstract space"[2401]. No sin razón Carol C. Gould sólo pone a los atomistas como ilustración de una *ontologización* de las relaciones sociales: "thus, for example, the ontology that takes reality to be composed of separate, atomistic individuals is seen to have its roots in a capitalist or free market society, in which persons are conceived as separate, isolated individuals who are related to each other only in external ways"[2402]. Pero es demasiado pronto para extraer conclusiones políticas, a estas alturas sólo esperamos haber demostrado dos tesis sobre el joven Marx: una, que una cierta reflexión sobre el vacío no le fue en absoluto ajena desde el principio, y dos, que su primera definición del mismo fue la de *espacio vacío*.

Esta primera concepción es más importante de lo que parece *a primera vista*, porque sienta las bases de las que Marx acabará apartándose en la *Contribución a la crítica de la* filosofía del derecho *de Hegel* (1843). En su ruptura con el hegelianismo de izquierdas (o mejor aún: en su "inversión" [2403]), *la concepción del vacío de Marx también se invierte: pasa del espacio vacío al pueblo, de lo objetivo a lo subjetivo y, por tanto, de lo físico a lo político*. En un punto tan decisivo como la conclusión política de la "Introducción" publicada, Marx proclama:

> But no particular class in Germany has the consistency, the severity, the courage or the ruthlessness that could mark it out as the negative representative of society. No more has any estate the breadth of soul that identifies itself, even for a moment, with the soul of the nation, the genius that inspires

5) Themistius, *Scholia to Aristotle* (collected by Brandis), folio 42, p. 383. Just as there is no distinction in the nothing, so there is none in the void, for the void is something non-existent and privation, says [Democritus], etc.
6) Aristotle, *Metaphysics*, I, 4 [985 , 4-9]. Leucippus and his associate Democritus say that the full and the empty are the elements, calling the one being and the other non-being—the full and solid being being, the empty non-being (whence they say being no more is than non-being, because the solid no more is than the empty).
7) Simplicius, l.c., p. 326. Democritus also [says that there are] the Full and the Void, of which he says that the first is "what is" and the second "what is not" [...]. Themistius, I.e., p. 383. For the void is something non-existent and privation, says Democritus.
8) Simplicius, I.e., p. 488. Democritus believes that the nature of the Eternal consists of small beings, infinite in number; he assigns to them a dwelling-place of infinite magnitude; this place he calls by the terms the Void, the Nothing, the Infinite, and each being by: that there, the solid, the being. (...)
10) Diogenes Laertius, I.e., 40. ...and if there were no space (which we call also Void and place and intangible nature).... Stobaeus, Physical Selections, I, p. 39. Epicurus uses all names: void, place, space, one beside the other" (Ibid. pp 87-88).
[2400] Ibid. p. 62.
[2401] Ibid. p 48.
[2402] Gould, *Marx's Social Ontology*, p. xvi.
[2403] "With (Hegel, the dialectic) is standing on its head. It must be turned right side up again, if you would discover the rational kernel within the mystical shell" (Karl Marx, "Afterword to the Second German Edition", *Capital: A Critique of Political Economy (Vol. 1)*, MECW, Vol. 35, p. 19.

> material might to political violence, or that revolutionary audacity which flings at the adversary the defiant words: *I am nothing and I should be everything*[2404].

Este lema para las masas, que se mantiene en la versión francesa *de la Internacional* hasta nuestros días ("nous ne sommes ries, soyons tout") nos mostrará la clave de la concepción consecuente del joven Marx sobre el vacío. Está claro por qué Abensour afirma que en este texto "the discovery of the negativity of the proletariat is first announced"[2405]. Insatisfecho con el *contenido* idealista de la filosofía hegeliana, Marx compra su *forma* dialéctica y, por tanto, aplica la negatividad a la causa del proletariado o, en esta primera etapa, todavía del "pueblo". Más importante aún, no es difícil ver de dónde tomó una formulación tan específica. Si Marx iba a tomar la economía política de Inglaterra, y la dialéctica hegeliana de Alemania, también estaba influido (y criticado) en la misma medida por la política revolucionaria francesa[2406], y probablemente conocía el famoso comienzo del panfleto del abate Sieyès en 1789:

> ¿Qué es el Tercer Estado? Todo.
> ¿Qué ha sido hasta ahora en el orden político? Nada.
> ¿Qué quiere ser? Algo

Una llamada a las armas tan insurgente no está privada de perspicacia filosófica. Es interesante observar cómo la nada absoluta coincide con la totalidad absoluta. Hay un cortocircuito en este nivel de abstracción que produce una inversión dialéctica. Marx pudo saber esto también por Hegel. Es bien sabido, como vimos en VI.1.b que Hegel abre la *Ciencia de la lógica*, señalando que "el puro ser y la pura nada son lo mismo"[2407] . En cierto modo, se puede leer al joven Marx trasladando esta lógica al materialismo: el proletario, *en sí mismo*, no es nada, no posee nada, por definición no tiene nada más que su *prole-* (descendencia); el paso hacia *el para-sí* no añade nada sustancial, sólo la conciencia de que toda la riqueza del mundo es creada por la clase obrera y, en ese sentido, lo es todo. El momento en que la nada se convierte en todo es justo el momento de la autoconciencia de clase y, para Marx, de la revolución política. Veremos este pensamiento mucho más desarrollado más adelante en los *Grundrisse*, pero de momento señalemos que así es como hay que leer la sentencia de Marx de que "the working class is revolutionary or is nothing"[2408]. Es decir, literalmente: a menos que la clase obrera tome conciencia de que es la creadora de todo

---

[2404] Marx, "Introduction", *Contribution to the Critique of Hegel's* Philosophy of Law, MECW, Vol. 3, p. 185.
[2405] Abensour, *Democracy against the State: Marx and Machiavellian Moment*, p. 12.
[2406] Harvey, *A Companion to Marx's* Capital, pp. 5-6. And, if it was not clear enough that Marx wants to radicalize the negativity of 1789: "in France it is enough for somebody to be something for him to want to be everything; in Germany one has to be nothing if one is not to forego everything" (Marx, 'Introduction', *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, MECW, Vol. 3, p. 186).
[2407] Hegel, "El ser", *Ciencia de la lógica (Vol. I)*, I, pp. 225-6.
[2408] Marx, "Letter to Engels (18 February 1865)", *Letters 1864-1868*, MECW, Vol. 42, p. 96.

valor (lo que supuestamente demuestra *El Capital*) seguirá siendo el "representante negativo de la sociedad", su otro, su privación, en una palabra: nada. Citando a Engels para variar, tras el desarrollo de la maquinaria, "the capitalist was left with *everything*, the worker with *nothing*"[2409].

Pero para continuar con nuestra sistematicidad cronológica, será en los *Manuscritos de 1844* donde el vacío adquiera, no sólo un sentido *materialista*, sino *económico*. Es allí donde nos encontramos con "the man who is *nothing more* than a worker"[2410], ese lugar vacío de la *negación* del capital que se postula como trabajo *abstracto:*

> There is the production of human activity as labour –that is, as an activity quite alien to itself, to man and to nature, and therefore to consciousness and the expression of life– the abstract existence of man as a mere workman who may therefore daily fall from his filled *void* into the absolute *void*— into his social, and therefore actual, *non-existence*[2411]

De nuevo, sólo estamos encontrando aquí en pocas palabras dimensiones del vacío social (negación, abstracción) que explotarán en el Marx maduro en general y en los *Grundrisse* en particular. Pero al menos esperamos a estas alturas haber arrojado una nueva luz a la frase probablemente más famosa de la historia del comunismo: "proletarians have *nothing to lose* but their chains"[2412]. Los liberales burgueses suelen leer *el Manifiesto Comunista* como una "obra maestra estilística" para ocultar su contenido de verdad más profundo. Y a menos que uno sea un platonista dogmático que todavía pretenda prohibir a los artistas por "engañarnos" con *la mímesis*, la retórica nunca es sólo retórica, su eficacia suele esconder una lógica profunda. Sin embargo, ésta no es formal, sino dialéctica: dado el hecho de que en la sociedad burguesa, "those of its members who work, acquire *nothing*, and those who acquire anything, do not work"[2413]. Además, es precisamente por esta singular relación con el vacío por lo que la clase obrera es el sujeto revolucionario: "they have *nothing* of their own to secure and to fortify; their mission is to *destroy* all previous securities for, and insurances of, individual property"[2414]. Cuidado aquí: la clase obrera es el sujeto revolucionario no sólo porque no posee nada (si ése fuera el único caso, entonces el lumpenproletariado sería un candidato mucho más adecuado) sino porque es el "representante *negativo* de la sociedad (burguesa)". Elevemos esta tesis al plano filosófico: *el vacío es la negación objetivada*. De este modo llegamos a la conclusión de nuestra primera parte sobre el joven Marx con nuestra primera definición del vacío social: *el proletariado como una nada que debería ser todo*. Sin embargo, por muy políticamente interesante que esto pueda parecer, no deja de ser un

[2409] Engels, *Draft of a Communist Confession of Faith*, MECW, Vol. 6, p. 99.
[2410] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, Vol. 3, p. 283.
[2411] Ibid. p. 285.
[2412] Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, MECW, Vol. 6, p. 519.
[2413] Ibid. p. 500.
[2414] Ibid. p. 495.

planteamiento muy *lógico* y *negativo*. Si queremos que se llene de contenido económico e histórico, tendremos que volver la mirada ahora al Marx maduro en general y a los *Grundrisse* en particular, cuando ya llevaba casi 15 años estudiando economía política en Londres.

b) El Marx tardío: *Grundrisse* para la crítica de la ontología política

> There is one work that presents Marx's basic principles
> and their application in an especially complete and integrated way
> and from which his ontological conceptions emerge most clearly.
> This book is the *Grundrisse*
>
> Carol C. Gould[2415]

Es el gran mérito de la *Marx's Social Ontology*, no sólo "present Marx for the first time as a great systematic *philosopher* in the tradition of Aristotle, Kant and Hegel", sino también reconocer que "his concrete analysis of capitalism (...) presupposes a systematic *ontological* framework", descubriendo específicamente "the *Grundrisse* as the most evidently philosophical of Marx's works"[2416]. Por estas tres innovaciones –la preocupación por la filosofía de Marx, la ontología y *los Grundrisse*– me siento deudor y en cierto modo continuador del avance de Gould. Sólo hay una diferencia en nuestros planteamientos, y tiene que ver con su definición de la ontología social como "the analysis of the nature of social reality by means of socially interpreted categories"[2417]. Tal caracterización es demasiado amplia y ambigua ("la naturaleza de la realidad" podría aplicarse desde la física a la sociología) y creo que desdibuja la *differentia specifica* de la ontología como disciplina. No es por repetir nuestro capítulo sobre los griegos, pero tengo entendido que la ontología es, *stricto sensu*, "el estudio del ser qua ser" de Aristóteles a Wolff –y no sólo una especie de "suelo", que en sí mismo es un punto de vista problemático después de que Heidegger convirtiera el *Grund* (fundamento) en *Abgrund* (abismo). Sin embargo, uno de los mayores problemas en el mundo académico es entender las diferencias de interpretación como "errores" y, en consecuencia, intentaré demostrar que el camino de Gould no es falso, sino simplemente otro. *La única diferencia entre el enfoque de Gould y el mío es que ella quiere derivar una ontología de Marx, mientras que yo pretendo leer a Marx a través de las lentes de la ontología*. Lo que ocurre es que ambos viajamos en direcciones opuestas y representamos dos proyectos teóricos distintos. Por eso, aunque ambos compartimos el método de "critical reconstruction (… or) dialectical interpretation (… which)

[2415] Gould, *Marx's Social Ontology*, p. xiii.
[2416] Ibid. pp. xi, xviii.
[2417] Ibid. p. xvi.

makes explicit what is only implicit"[2418] en la obra de Marx, acabamos con dos metafísicas diferentes: Gould, con un conjunto de 4 categorías fundamentales "sociedad, trabajo, libertad y justicia"[2419] , y en mi caso con una teoría del vacío social. Además, si Gould hubiera seguido mi camino probablemente se habría dado cuenta de que *en realidad es imposible hacer encajar a Marx en la ontología tradicional*, ya que su aportación original se deriva precisamente de la privación, la carencia y la ausencia. El proletariado, como hemos visto, es *en sí mismo nada*; y siempre que se ha identificado con una "esencia" particular más allá del lugar vacío de la negación del capital nos hemos metido en problemas... No, la nada no es una cuestión para la onto-logía tanto como los animales no lo son para la antropo-logía, o la materia inerte para la bio-logía.

La disolución de la comunidad en las "formaciones previas a la producción capitalista"

Para retomar donde lo dejamos, vale la pena mencionar que hay una cita importante de el *Manifiesto Comunista* que antes hemos dejado deliberadamente de lado porque habría confundido la definición principal del vacío social como *la nada que debería ser todo* en el joven Marx. Pero ahora adquirirá todo su significado. Me refiero al conocido known "all that is solid melts into the air"[2420]. De nuevo, si la retórica no es sólo retórica, creo que esta "evaporación" ligada a la constante revolución de los medios de producción por parte de la burguesía muestra la superioridad de Marx sobre Nietzsche a la hora de explicar la causa del nihilismo, no sólo a partir de la *idea* de la "muerte de Dios", sino también incrustada en nuestras condiciones *materiales* de existencia. Para demostrarlo, nuestro primer encuentro con *los Grundrisse* será la disolución de la comunidad en "Las formas que preceden a la producción capitalista", que a pesar de encontrarse en la mitad de los *Manuscritos Económicos 1857–8* (fin del Vol. 28, MECW), representa nuestro ineludible punto de partida histórico y lógico.

Esta célebre sección, que captó la atención de la Sociedad de Historia Socialista y fue consecuentemente introducida por Hobsbawm, es donde Marx busca "the antediluvian conditions of capital, its historical presuppositions"[2421]. Este es el momento hegeliano de *poner retroactivamente los presupuestos*, en el que aparecen "not as conditions of its becoming, but as a result of its being"[2422]. Por ejemplo, *American Psycho* no es sólo una brillante crítica del capitalismo, sino una alegoría perfecta del propio capital: en la película, el *broker* de Wall Street borra las huellas de sus propios terribles crímenes hasta que parecen invisibles. Análogamente, después de la segunda rotación, el

[2418] Ibid. pp. xxii-xiii, xi.
[2419] Ibid. p. xv.
[2420] Marx and Engels, *Manifesto of the Communist Party*, MECW, Vol. 6, p. 487.
[2421] Marx, "Forms Preceding Capitalist Production", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, p. 387.
[2422] Ibid. p. 388.

capital empieza a *aparecer* como que se autovaloriza (como si no necesitara la plusvalía creada por la fuerza de trabajo, que la "morada oculta" de la producción mostraría claramente). En este sentido, las "robinsonadas" [2423] de los economistas políticos no hacen sino reflejar la deshistorización producida por el propio capital.

Pero la *crítica radical* de Marx a la economía política necesita entonces realizar la intervención teórica opuesta: debe historizar lo que parece "haber estado siempre ya ahí". Desde el comienzo de la sección encontramos, como de costumbre, el *doble* carácter de estos presupuestos: "on the one side dissolution of lower forms of living labour, on the other side a dissolution of happier forms of it"[2424]. Esta formulación no está tan desarrollada económicamente como lo estará; sin embargo, ya podemos encontrar en esta explicación introductoria, no sólo el término clave de la sección histórica de Marx, sino también el vínculo fundamental con el vacío social: la *disolución*. Si lo que subyace al desarrollo histórico en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* es la tensión entre fuerzas y relaciones de producción[2425], aquí encontramos, en contra de la interpretación de Hobsbawm[2426], una *dialéctica* más sutil *entre comunidad y disolución*. Donde la primera pretende representar la *plenitud* de las antiguas relaciones sociales, la segunda da cuenta del progresivo *vaciamiento* producido por el capitalismo hasta nuestro predicamento nihilista.

Pero no vayamos demasiado deprisa. Esta disolución adopta la forma de una *separación*, y de nuevo una doble separación: "separation of free labour from the objective conditions of its realisation -from the means and material of labour. This means above all separation of the worker from the land, which functions as his natural workshop, hence the dissolution both of free small holdings and of communal landed property"[2427]. Así, la aparición del llamado "trabajador libre" viene determinada por la doble separación de los medios de *subsistencia* (frutos) y de *producción* (suelo, materias primas e instrumentos). Según el grado de desposesión de la propiedad de la tierra, Marx divide la historia de la producción precapitalista en cuatro fases económicas. En primer lugar, la *tribu* pastoral, nómada, establece el principio de que "the natural community, is not the result but the precondition of the common (temporary) appropriation and use of the soil". En segundo lugar, el modo de producción *asiático* establece una distinción entre el déspota, que vela por la unidad comunal "as the sole proprietor, and the real communities, therefore, merely as hereditary occupiers"[2428]. En tercer lugar, lo distintivo de la *polis* (por ejemplo, Grecia o Roma) es que este papel se transfiere a la ciudad–estado, impulsando la economía hacia la guerra y la esclavitud. En

[2423] Marx, "Introduction", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, p. 17.
[2424] Marx, "Forms Preceding Capitalist Ptoduction", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, p. 392.
[2425] Marx, "Preface", *A Contribution to the Critique of Political Economy*, MECW, Vol. 29, p. 263.
[2426] Hobsbawm, "Introduction", *Pre-capitalist Economic Formations*, pp- 9-65.
[2427] Marx, "Forms Preceding Capitalist Production", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, p. 399.
[2428] Ibid. p. 400.

cuarto y último lugar, en *Alemania*, donde "individual family chiefs are settled in forests, separated by long distances", the community's unity appears as re-union, "as an assembly, not as an association"[2429].

Así, los cuatro modos de producción –la tribu, el despotismo oriental, la polis y el germánico–, por diferentes que sean, comparten dos denominadores comunes: a) la apropiación natural –tierra y materias primas– se produce "not by means of labour but as a prerequisite of labour", y b) esta relación con el suelo está mediada por la condición del individuo "as a member of a community"[2430]. Es en este momento conclusivo de la argumentación cuando Marx hace una reflexión sumamente sugerente, con la virtud añadida de que nos devolverá a la pista de nuestro tema:

> In the bourgeois economy—and in the epoch of production to which it corresponds—this complete unfolding of man's inner potentiality turns into his total *emptying-out*. His universal objectification becomes his total alienation, and the demolition of all determined one-sided aims becomes the sacrifice of the [human] end-in-itself to a wholly external purpose. That is why, on the one hand, the childish world of antiquity appears as something superior. On the other hand, it is superior, wherever fixed shape, form and established limits are being looked for. It is satisfaction from a narrow standpoint; while the modern world leaves us unsatisfied or, where it does appear to be satisfied with itself, is merely vulgar[2431].

De esta reflexión, incluso Negri concluye enfáticamente en cursiva: "*the bourgeois world is* emptiness*, alienation and vulgarity: communism is richness of needs, expansion, abstract (though seeking to concretize itself) universality of needs*"[2432]. Estas sorprendentes menciones a la "superioridad" de los antiguos y al proceso capitalista de "vaciamiento" parecen corroborar nuestra hipótesis inicial de que la primera está vinculada a la *comunidad*, mientras que la segunda a la *disolución* de esa comunidad. No es difícil ver la correlación entre estos dos sentidos y la distinción de Berlin entre "libertad positiva y negativa" (para y de), no por casualidad también denominada por Constant "libertad de los antiguos comparada con la de los modernos" . Pero lo que Marx muestra claramente por primera vez es que precisamente el "trabajador libre" (*negativamente*) no es más que el resultado de la *disolución* de todas las comunidades pasadas, de la *separación* de los medios de subsistencia y de producción, de la *desposesión* de la tierra, de las materias primas, de los instrumentos –e incluso del conocimiento. "The abstraction of a community whose members have nothing in common but e.g. language, etc., and barely even that, is plainly the product of late historical circumstances"[2433]. De este modo llegamos a nuestra primera definición del vacío social en Marx como *el resultado de*

[2429] Ibid. p. 407.
[2430] Ibid. p. 409.
[2431] Ibid. p. 412.
[2432] Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse, p. 157.
[2433] Ibid. p. 414.

la disolución de todos los lazos comunitarios concretos. Esto vale sobre todo para el lado *histórico*, para el *económico* tendremos que retroceder al Primer Cuaderno.

Universalidad vacía en el "Capítulo sobre el dinero"

A favor de la interpretación de Hobsbawm, no se puede decir que las fuerzas de producción no desempeñen ningún papel en las "Formaciones que preceden a la producción capitalista", su despliegue explica la transición de un modo al otro: "up to a certain point, reproduction. Then this turns into dissolution"[2434]. Sin embargo, si queremos tomar conciencia del salto del feudalismo a nuestro actual sistema capitalista, tenemos que volver ahora los ojos al "Capítulo sobre el dinero". Marx comienza su teoría del dinero, en la *Contribución* o *El Capital*, afirmando la "doble existencia" de toda mercancía: por un lado, valor de uso, por otro, valor de cambio y mediación del tiempo de trabajo objetivado. Ahora bien, no hace falta ser hegeliano para reconocer que esto representa un conflicto entre particularidad y universalidad: "as value, it is universal, as an actual commodity it is something particular"[2435]. El problema fundamental que guiará todo el capítulo es: ¿cómo puede una mercancía particular (el oro) convertirse en el equivalente universal?

Se necesita una "tercera cosa" que funcione como "símbolo" del valor abstracto. No se ha señalado suficientemente cómo, si Jakobson ayudó a Lacan a comprender que Freud "descubrió el signo" mucho antes que Saussure, Marx lo hizo antes que todos ellos en su teoría general del dinero[2436]: "A medida que la sociedad se desarrolla, evoluciona también –junto con el símbolo– el material que corresponde cada vez más al símbolo, aunque más tarde se esfuerce por liberarse de nuevo de ese material"[2437]. En cualquier caso, este signo se convierte a la vez en la medida y el medio de intercambio, así como en el representante de mercancías particulares y de la mercancía universal *por excelencia* (la riqueza). Por encima de todo esto, el signo está fundamentalmente escindido, y cuanto más se desarrolla la producción en *dependencia* del valor de cambio, más se convierte el carácter universal del dinero en algo ajeno y externo a los individuos, que tiene poder sobre ellos. "This dual existence in two distinct forms must lead to differentiation, and the differentiation to opposition and contradiction". Aquí tenemos *in nuce* la desigualdad entre comprar

[2434] Ibid. p. 419.
[2435] Marx, "Chapter on Money", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, pp. 79, 80.
[2436] Lacan, *Écrits*, p. 440, n13. Marx usó estos términos mucho antes que el *Traumdeutung*: "the simple fact that the commodity has a dual existence, as a specific product which contains its exchange value in its natural form of existence as idea (in *latent* form), and then as *manifest* exchange value (money) which has discarded all connection with the product's natural form of existence" (Marx, "Chapter on Money", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, p. 84).
[2437] Ibid. p. 83.

(M–C) y vender (C–M), y el potencial de crisis comercial. Pero acabamos de plantear un término crucial en el análisis más amplio de Marx –la dependencia– que nos ayudará a explicar nuestra pregunta inicial sobre el salto final entre el feudalismo y la disolución de todos los lazos comunitarios en el capitalismo, ya que ""the dissolution of all products and activities into exchange values presupposes both the dissolution of all established personal (historical) relations of dependence in production, and the all-round dependence of producers upon one another"[2438]. En un conocido pasaje, Marx muestra sus tres etapas históricas en términos de (in)dependencia, y Gould las reconstruye en el siguiente esquema:

> Every individual possesses social power in the form of a thing. Take away this social power from the thing, and you must give it to persons [to exercise] over persons. Relationships of *personal dependence* (which originally arise quite spontaneously) are the first forms of society, in which human productivity develops only to a limited extent and at isolated points. *Personal independence* based upon dependence mediated by things is the second great form, and only in it is a system of general social exchange of matter, a system of universal relations, universal requirements and universal capacities, formed. Free individuality, based on the universal development of the individuals and the subordination of their communal, social productivity, which is their social possession, is the third stage. The second stage creates the conditions for the third.[2439]

1. Pre-capitalism:
    a. Hegelese: being-in-itself or immediacy
    b. Social relations: personal dependence
        i. Internal relations that are concretely particular
        ii. Inequality
2. Capitalism:
    a. Hegelese: being-for-another or mediation
    b. Social relations: personal independence based on objective dependence
        i. External relations that are abstractly universal
        ii. Formal equality
3. Communism:
    a. Hegelese: Being-in-and-for-itself or mediated immediacy
    b. Social relations: free social individuals
        i. Internal relations that are concretely universal
        ii. Concrete equality[2440]

Lo que aparece claramente en este esquema es que la independencia personal no ha sustituido simplemente a la dependencia personal –como quieren hacernos creer los economistas burgueses–, sino que el "mediador universal" acaba de objetivarse en una cosa externa, el dinero. Por eso Marx dice que en el capitalismo uno "carries his social power, as also his connection with

[2438] Ibid. p. 93.
[2439] Ibid. p. 95.
[2440] Gould, *Marx's Social Ontology*, pp. 4-5.

society, in his pocket"[2441]. Pero *el dinero es* una forma social *desprovista de* contenido. *El dinero es intercambiabilidad* universal *independientemente de las mercancías* particulares. *El dinero es el vínculo social* abstracto *tras la disolución de todos los vínculos concretos basados en la lengua, la religión, la tradición, etc. En una palabra, el dinero está vacío y también lo está la comunidad tras el desarrollo del valor de cambio.* Y ahora es cuando podemos presentar nuestra segunda definición en el Marx maduro: el *dinero es la forma* vacía *universal–abstracta que sutura el* vacío *abierto por la disolución de todo contenido comunitario concreto–particular.* De un modo más radical, el desarrollo del valor de cambio es en sí mismo una de las razones de esa misma disolución, y por eso nuestras dos definiciones del vacío conforman dos aspectos de un mismo todo, uno *histórico* y otro *económico*. Pero hay una diferencia más, que radica en que una alcanza el vacío por medio de la *negación*, mientras que la segunda lo hace a través de *la universalidad.* Frente a quienes proclaman que no hay nada ontológico que podamos aprender de la sociedad, nuestro análisis ha descubierto las dos principales determinaciones del vacío precisamente en las comunidades particulares: *el vacío siempre toma partido por la forma abstracta frente al contenido concreto.* "The individuals are now ruled by abstractions whereas previously they were dependent on one another"[2442]. No por casualidad, Marx plantea finalmente la cuestión de la "universalidad":

> Universally developed individuals, whose social relationships are their own communal relations and therefore subjected to their own communal control, are not products of nature but of history. The degree and the universality of development of the capacities in which this kind of individuality becomes possible, presupposes precisely production on the basis of exchange value, which, along with the universality of the estrangement of individuals from themselves and from others, now also produces the universality and generality of all their relations and abilities. During earlier stages of development, the single individual seems more fully developed because he has not yet worked out the fullness of his relations and has not yet set them over against himself as independent social powers and relations. It is as ridiculous to long for a return to that original *fullness* as it is to believe that the present complete *emptiness* must be permanent. The bourgeois view has never been more than the opposite of that Romantic view, and so the romantic view will accompany it as a justified opposite till its blessed end[2443].

Marx, habiendo sido él mismo poeta romántico en su adolescencia, parece despreciar aquí las "lágrimas románticas" que abogan por una *plenitud* perdida que nunca volverá. Y por buenas razones, ya que esto no servirá de nada. No es tan sencillo como abogar por un retorno a nuestros lazos comunitarios del pasado, ya que éstos han emprendido una deconstrucción irreversible a través de la universalidad, no sólo de la *forma–dinero*, sino también del *globo*: "the increasing autonomy of the world market grows with the development of monetary relationships and vice versa"[2444]. El despliegue del valor de cambio y la creación del mercado–mundo están así

[2441] Marx, "Chapter on Money", *Economic Manuscripts 1857-8*, MECW, Vol. 28, pp. 93, 94.
[2442] Marx, *Economic Manuscripts of 1857-58*, MECW, Vol. 28, p. 101.
[2443] Ibid. p. 99.
[2444] Ibid. pp. 97-98.

entrelazados porque ambos son el resultado de un proceso subyacente más profundo de *universalización*. Pero si la universalidad es correlativa al vacío o, más sencillamente, toda universalidad es un vacío, entonces el comunismo no podría trascender el "vacío completo actual" sin renunciar a la universalidad misma. Así pues, una de dos: o Marx se contradice en el pasaje citado con su propio descubrimiento o simplemente está utilizando el "vacío", no en nuestro sentido lógico, sino como sinónimo de nihilismo. Es aquí donde Marx criticaría a Nietzsche *avant la lettre* argumentando que no es que "los valores superiores se devalúen a sí mismos" , sino que la universalización intrínseca a la forma–dinero y al mercado–mundo (valor de cambio) vacía de contenido concreto a cualquier particular (valor de uso).

> Thus, just as production based on capital produces universal industry, i.e. surplus labour, value-creating labour, on the one hand, so does it on the other produce a system of universal exploitation of natural and human qualities, a system of universal utility, whose bearer is science itself as much as all the physical and spiritual qualities, and under these conditions *nothing* appears as something higher-in-itself, as an end in itself, outside this circle of social production and exchange. Thus it is only capital which creates bourgeois society and the universal appropriation of nature and of the social nexus itself by the members of society. Hence the great civilising influence of capital; hence its production of a stage of society compared to which all previous stages seem merely local developments of humanity and idolatry of nature[2445].

En este sección, por tanto, he intentado demostrar que Marx es el pionero de esta concepción del *vacío social*. Para demostrar esta hipótesis, he dividido mi argumentación según la "ruptura epistemológica" althusseriana. En la parte sobre el "joven Marx" he leído principalmente *Diferencia entre la filosofía demócrata y epicúrea de la naturaleza, Contribución a la crítica de la* filosofía del derecho *de Hegel*, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y *Manifiesto del Partido Comunista*. En estos textos he visto cómo Marx evoluciona de una definición atomista del vacío como simple *espacio vacío* a una formulación inspirada en Sieyès de la *nada que es y debe ser todo* y, por tanto, cómo su concepción se invierte de *objetiva* a *subjetiva*, y de *física* a *política*. Todavía muy hegeliano, he identificado *la negación* como el mecanismo primario a través del cual emerge el vacío social en este caso. Inspirado por *Marx's Social Ontology* de Gould, en la segunda parte he desplazado mi atención al "Marx maduro" en general y a los *Grundrisse* en particular. Buscaba en este último caso determinaciones más *históricas* y *económicas* del vacío, y no sólo *lógicas*. Por un lado, a través de una lectura atenta de la sección "Formaciones que preceden a la producción capitalista" he llegado a la definición de que el vacío es *el resultado de la disolución de todos los lazos comunitarios concretos* (lengua, religión, tradición, etc.). Por otra parte, volviendo los ojos hacia el "Capítulo sobre el dinero", he encontrado tanto el valor de cambio como la creación del mercado mundial, y en consecuencia he

[2445] Ibid. p. 336.

identificado *la universalidad* como el segundo mecanismo productor del vacío. Finalmente, hemos llegado a la conclusión de que *el dinero es la forma* vacía *universal–abstracta que sutura el* vacío *abierto por la disolución de todo contenido comunitario concreto–particular*.

La aportación original (y la limitación) de Marx puede verse claramente en este momento. Definitivamente no es el primero en plantear la cuestión de la nada; muchos otros lo hicieron antes que él. Pero Marx puede ser llamado el precursor de tres innovaciones diferentes: a) su aplicación al vacío *social*, b) la intuición de que el vacío puede *devenir, y no solo ser,* y c) que sus mecanismos son *la forma, la universalidad, la abstracción* y la *negación*. El segundo descubrimiento (b) puede calificarse de verdadero incluso hoy en día, después de que los existencialistas, desde Kierkegaard hasta Sartre, sigan tratando la nada como una ausencia que "simplemente está ahí" y aparece en *Stimmungs* estáticos como la muerte o *el Angst*. Los dos únicos problemas de Marx es no distinguir entre vacío *absoluto* y *determinado* y ver que también puede ser políticamente interpretado, no sólo socialmente "dado". Es por esta razón que ahora tenemos que pasar, finalmente, a Laclau.

7) Política II: Laclau. El vacío de la democracia radical

> The most sublime image that emerged in the political upheavals of the last years –and the term "sublime" is to be conceived here in the strictest Kantian sense– was undoubtedly the unique picture of the time of the violent overthrow of Ceausescu in Romania: the rebels waving the national flag with the red star, the Communist symbol, cut out, so that instead of the symbol standing for the organizing principle of the national life there was nothing but a hole in its center. It is difficult to imagine a more salient index of the "open" character of a historical situation "in its becoming", as Kierkegaard would have put it, of that intermediate phase when the former Master-Signifier, although it has already lost the hegemonic power, has not yet been replaced by the new one. (...) For a brief, passing moment, the hole in the big Other, the symbolic order, became visible. (...) And the duty of the critical intellectual –if, in the today's "postmodern" universe, this syntagm has any meaning left– is precisely to occupy all the time, even when the new order (the "new harmony") stabilizes itself and again renders invisible the hole as such, the place of this hole, ie. to maintain a distance toward every reigning Master-Signifier.
>
> Slavoj Zizek, *Tarrying with the Negative*[2446]

> Without production of emptiness there is no 'people', no populism, but no democracy either.
>
> Ernesto Laclau, On Populist Reason[2447]

> Mais la nature a moins horreur du vide que l'idéologie, qui n'est autre chose que la plénitude de ce vide.
>
> Louis Althusser, *Écrits sur la psychanalyse: Freud et Lacan*[2448]

> El referente de esto común debe permanecer vacío,
> como ese oro que suponemos está en algún sitio, en las cámaras blindadas de los bancos o,
> como en el *Fausto* de Goethe, en las minas hundidas en el abismo de la tierra
>
> José Luis Villacañas, *Populismo*[2449]

Como ya anunciamos en la Introducción §26, la idea original de releer retrospectivamente la historia de la metafísica occidental a partir del "vacío" se me ocurrió cuando me percaté de que se podía considerar a este concepto como el tema "central" de todo el *pensamiento político posfundacional*. Para Lefort, por ejemplo, la democracia misma se define como "el lugar *vacío* del poder"[2450]. Para Laclau, el populismo implica la "producción discursiva del *vacío*"[2451]. Para Badiou, el "vacío" no contado en la "situación" hace posible el "acontecimiento"[2452]. Por último, para Rancière, la policía, en oposición a lo político, representa "una distribución de lo sensible donde el principio es la ausencia de cualquier *vacío* o suplemento"[2453]. Así pues, los cuatro principales

[2446] Zizek, "Introduction", *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*, pp. 1-2.
[2447] Laclau, *On Populist Reason*, p. 169.
[2448] Althusser, *Écrits sur la psychanalyse*, p. 164.
[2449] Villacañas, *Populismo*, p. 52.
[2450] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, p. 27.
[2451] Laclau, "The 'People' and the Discursive Production of Emptiness", *On Populist Reason*, pp. 67-127.
[2452] Badiou, "Le vide: nom propre de l'être", *L'être et l'événement*, pp. 65-72.
[2453] Rancière, "Dix thèses sur la politique", *Aux bords du politique*, p. 240.

pensadores políticos posfundacionales sitúan el concepto de "vacío" en el *centro* mismo de sus *teorías de la democracia radical*. Sin embargo, este reciente *encumbramiento* es tanto más sorprendente por cuanto el "vacío" ha sido –como ya hemos visto de sobra– *el concepto más excluido y desprestigiado* de la historia de la metafísica occidental. Recordemos que *explicar cómo ha sido posible esta inversión* era la segunda pregunta de investigación que esta tesis tenía que responder, y ahora estamos por fin en disposición de hacerlo. Para ello, vamos a tomar como "representante" de la teoría de la democracia radical al mayor pensador del "vacío" que seguramente más lejos ha llevado su reflexión sobre la política: Laclau. Sin embargo, antes tenemos que dar, como mínimo, algunas pinceladas sobre su *prehistoria, genealogía y grado cero* dentro del (pos)estructuralismo, a partir de Sartre, Lévi-Strauss y Althusser (respectivamente).

a) La prehistoria existencialista de la nada: Sartre

El reciente (e inexcusable) olvido *filosófico* de Sartre contrasta con la excesiva influencia que tuvo sobre toda una generación. No solo su pensamiento expuesto en libros, sino también (y sobre todo) la figura del intelectual *engagé*, que influirá decisivamente sobre todos los autores que mencionaremos en esta sección. Aunque Sartre reconociera alguna vez que solo estudiaba filosofía para escribir mejores novelas, es indiscutible que él solo marcó el tránsito de *les trois H* alemanas (Hegel, Husserl, Heidegger) a un pensamiento francés *propio* de la posguerra. Y es por esta razón que nuestro camino tiene que empezar por aquí. Pero cría cuervos y te sacarán los ojos y, de alguna manera, se puede entender el surgimiento del "(pos)estructuralismo" francés como nada más que una *reacción edípica* al "existencialismo" de Sartre. De alguna manera, Sartre propuso una concepción de la "libertad" tan *vacía* y voluntarista, que tuvo que surgir todo el (pos)estructuralismo francés como una reacción generacional para demostrar que estábamos, en realidad, *llenos* de "determinaciones". El punto de partida insoslayable para esta disputa es (como no podría ser de otra manera), la publicación de *L'être et le néant* de Sartre en 1943. La supuesta "resistencia" de los intelectuales franceses al gobierno de Vichy es en gran medida un mito, pues, en medio de la Segunda Guerra Mundial, Sartre se encontraba escribiendo su monumental libro en París. Sin embargo, a pesar de lo *monstruoso* de este acto, quizás por alguna razón Sartre creyó que escribir *L'être et le néant* era más importante que luchar contra los nazis. Y una de las razones más importantes para nosotros es que sin duda será uno de los primeros libros, en toda la historia de la metafísica occidental, que le dedique una primera parte (aunque breve) a "Le problème du néant" (no solo en el título, sino también) en el cuerpo de un tratado que tenía que ir, como siempre, sobre el todopoderoso "ser". En una reflexión que se ha hecho ya famosa en el campo de la

"fenomenología de las ausencias", Sartre dice que entra en un bar (hay que presumir, *Les deux magots* de París), y reconoce que su amigo *Pierre no está allí*:

> J'ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J'arrive en retard d'un quart d'heure: Pierre est toujours exact ; m'aura-t-il attendu ? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis : 'Il n'est pas là'. Y a-t-il une intuition de l'absence de Pierre ou bien la négation n'intervient-elle qu'avec le jugement ? A première vue il semble absurde de parler ici d'intuition puisque justement il ne saurait y avoir intuition de rien et que l'absence de Pierre est ce rien. Pourtant la conscience populaire témoigne de cette intuition. Ne dit-on pas, par exemple : 'J'ai tout de suite vu qu'il n'était pas là'? S'agit-il d'un simple déplacement de la négation?[2454]

Sin duda este es el mejor ejemplo que corrobora un artículo (en blanco) que ya hemos mencionado en otro lugar, titulado "A Demonstration of the Causal Effects of Absences", de Goldschmidt[2455]. ¿Cómo puede ser que Sartre recorra con su mirada el café de *Les deux magots*, y reconozca que su amigo *Pierre no está ahí*? De la misma manera, abro mi nevera y veo *lo que me falta*. ¿Cómo se puede percibir una *ausencia*? De esta *experiencia fenomenológica* extraerá Sartre "una nada más originaria que cualquier 'no' o negación" –tal y como pretendía Heidegger, en *¿Qué es la metafísica?*–, y que Sartre acabará ligando (como no podría ser de otra manera) al *insondable abismo* de la "libertad". De esta manera ya se ha *agujereado* el "ser" por primera vez en el pensamiento francés de posguerra. No obstante, del mismo modo que reconocíamos en VI.5.d, a propósito de Lacan, que la "falta" sartreana (*manque à être*) aun NO era un "vacío", tampoco lo será su concepto de "nada" (*néant*), y para esto tendremos que desplazarnos al padre fundador del "estructuralismo": Lévi Strauss –quien no solo hará el tránsito de la "nada" al "vacío", sino también de la "libertad" existencialista al "significante" estructuralista.

b) ¿Para qué sirve una estructura? La diferencia entre el estructuralismo y el pos-estructuralismo reside en la introducción de un vacío en el centro

Pero antes, ¿para qué sirve una "estructura"? A riesgo de dar una definición demasiado original, una "estructura" es, de alguna manera, un regreso al concepto de *physis* por parte de los griegos, *pero extrayéndole ahora cualquier tipo de "esencia" propia*, hasta que solo quedan las *relaciones* entre los distintos elementos. Puesto en budista, es el reconocimiento de la "dependencia condicionada", sin añadirle ningún tipo de "naturaleza propia". El "estructuralismo" no acaba con el concepto de "identidad" (como a veces se suele pensar) sino que solo reemplaza su definición de la "esencia" por la "diferencia". Se lo mire por donde se lo mire, todo el pensamiento contemporáneo acaba

[2454] Sartre, "Le problème du néant", *L'être et le néant*, II.2, p. 33.
[2455] Goldschmidt, "A Demonstration of the Causal Effects of Absences". *Dialectica*, 70(1), p. 85.

desembocando en el concepto de "relación" (o diferencia): ya sea desde que Marx definió la "mercancía" como una cristalización de las *relaciones* de producción, o desde que Heidegger definiera el "ser" en su *diferencia* con el "ente". ¿Qué es lo único que cambia, entonces, en el paso del "estructuralismo" al "*pos*-estructuralismo"? Es nuestra propuesta original que la única diferencia que hay entre el "estructuralismo" y el "pos-estructuralismo" puede ser entendida mediante la *introducción de un "vacío" en el centro*. El "post-" –que no explica nada, y además encubre más de lo que revela, ya que hace que la mayoría de las veces sea entendido como un progreso meramente *cronológico*– debería ser sustituido por un "vacío". La única diferencia que hay entre el "estructuralismo" y el "posestructuralismo" es que en este último el "centro de la estructura" queda *vacío*. Ya está. Así de sencillo. *Y así de complejo*.

c) La genealogía del "significante vacío": Lévi-Strauss

Por esta razón el "pos-estructuralismo" es un movimiento inmanente del "estructuralismo" mismo, y el primero que efectuó este cambio fue, en realidad, quien se suele considerar como el padre fundador del "estructuralismo": Lévi-Strauss. Como vimos en IV.6.b, la primera mención a un "significante vacío" ya se puede encontrar en *La introducción a la obra de Marcel Mauss*, donde el antropólogo francés entiende, por ejemplo, que su concepción del *mana* forma parte de "ces types de notions, un peu comme des symboles algebriques, [qu']interviennent pour representer une valeur indeterminée de signification, *en elle-même vide de sens* et donc susceptible de recevoir n'importe quel sens, dont l'unique fonction est de combler un écart entre le signifiant et le signifié"[2456]. No puede sorprendernos que el *mana* sea uno de los primeros precursores del "significante vacío", que primero encontramos en el "Ser" parmenídeo, luego reformulado en el "Dios" místico de Pseudo-Dionisio Areopagita y Meister Eckhart, y por último transformado en el "sujeto" cartesiano, el "proletariado" de Marx, etc. De algún modo, esta tesis puede ser leída como una historia de los principales "significantes vacíos" que han marcado Occidente: el *mana*, el Ser, Dios, el sujeto, el proletariado, el dinero, el pueblo, la nación, la democracia, y el socialismo. Sin embargo, nosotros hemos descubierto que no será el frío antropólogo Lévi-Strauss quien aplicará este concepto a la *política*, sino Althusser.

d) El grado cero de la aplicación del vacío a la política: Althusser

[2456] Lévi-Strauss, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", *Sociologie et anthropologie*, p. 37.

Pero es nuestra segunda aportación original en esta sección que el "grado cero" de la genealogía del concepto de "vacío" en el (pos)estructuralismo francés hay que encontrarla en Althusser. Es mi tesis, de hecho, que Lefort, Laclau, Badiou y Rancière retomarán sus diferentes concepciones del "vacío" donde las dejó Althusser, y quizá esta continuidad entre los discípulos y el maestro se puede resumir mejor en una entrevista a Laclau en la que éste afirmaba que "a good deal of my later works can be seen as a radicalisation of many themes already hinted in *For Marx*"[2457]. Althusser es el primer pensador político contemporáneo que asevera que "la première notion fondamental de toute grande philosophie est: le vide au centre"[2458] –junto a *los márgenes periféricos*. Como la filosofía carece de "objeto", Althusser puede apuntar que "bref le vide qui est la philosophie elle même" [2459] . Por esta razón "le vide politique (…) est d'abord un vide philosophique"[2460]. Pero esto no nos lo estamos inventando del todo nosotros, sino que ya Matheron, en la monografía más exhaustiva que existe sobre este tema, señala retrospectivamente que hay una "recurrencia del vacío en Althusser"[2461], y Kolšek llegó incluso a afirmar que el vacío representa "el objeto de la filosofía materialista de Althusser *par excellence*"[2462] .

La "recurrencia del vacío" en Althusser puede verse desde el principio, a partir de su tesis de maestría, que debía titularse "El horror al vacío"[2463] . De este pequeño dato ya se pueden deducir dos supuestos: uno, que Althusser no fue ajeno a la problemática del "vacío" desde muy joven, y dos, que su primera conceptualización del mismo como joven hegeliano fue *negativa* –haciéndose eco de la conocida tradición aristotélica que sostiene que *natura abhorret vacuum*. De hecho, es mi segunda tesis en este apartado que la evolución de la concepción del "vacío" en Althusser irá *in crescendo* a lo largo de su vida, tanto en *cantidad* como en *calidad*: pasando de escasas, aunque nada desdeñables, referencias al vacío como principal enemigo filosófico a batir, hasta convertirlo en uno de los conceptos *positivos* más importantes de su arsenal teórico. En contraposición a la lectura ortodoxa de Althusser (acometida, sobre todo, por thompsianos) como nada más que un epígono del "estalinismo en el plano de la teoría", yo creo (en la línea de la reflexión de Laclau) que la forma más interesante de leerle es como la historia de un progresivo *fracaso, contradicción y auto-crítica*. En contraposición a la lectura ortodoxa de Althusser, entonces (estirando la intuición de Matheron) propongo que se podría incluso subdividir toda la obra Althusser (en tres fases) atendiendo única

[2457] Laclau, "Building a New Left", *Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 178.
[2458] Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, 21(2), p. 186.
[2459] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 551.
[2460] Althusser, "Le courant souterrain du materialisme de la rencontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, p. 546.
[2461] Matheron, "The Recurrence of the Void in Louis Althusser", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, pp. 22–37.
[2462] Kolšek, "The parallax object in the materialist philosophy of Althusser". En: Diefenbach; Farris; Kirn, and Thomas (eds.), *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought,* p. 85.
[2463] Matheron (1998), "The Recurrence of the Void in Louis Althusser", p. 26.

y exclusivamente a la "recurrencia del vacío" que se va abriendo paso, poco a poco, a lo largo de su pensamiento.

La primera etapa comenzaría con la defensa por parte de Althusser de su *Diplôme d'Études Superiéures* ante Gaston Bachleard en 1947, titulado finalmente "Sobre el contenido en el pensamiento de G.W.F. Hegel", y culminaría con su propia "ruptura epistemológica" bajo la publicación de "Sobre el joven Marx" en 1961. (recordemos que toda esta tesis puede ser leída como una inversión de ese primer texto del joven Althusser, cuando aun era hegeliano). Esta primera etapa está marcada, por tanto, por la transición del hegelianismo (humanista) al marxismo llamado "científico". La segunda fase iría del primer curso de Althusser sobre Maquiavelo en la École Normale Supérieure en 1962 al segundo en 1972 (publicado póstumamente como *Machiavel et nous*), en el que su concepción del "vacío" es ya tematizada explícitamente como sinónimo de contingencia o *fortuna* en las obras del politólogo italiano. Por último, hay una tercera fase en la que el vacío se *ontologiza* aún más en los escritos posteriores de Althusser, que van desde "La corriente subterránea del materialismo del encuentro", escrito en 1982, hasta "Sobre el materialismo aleatorio", de 1985. En resumen, las tres fases en torno a las cuales orbitarían las diferentes concepciones del "vacío" en la obra de Althusser son: la hegeliano–marxista (1947–1961), la maquiavélica (1962–1972) y la "materialista aleatoria" o "del encuentro" (1982–1985). Como decíamos, Laclau recogerá el guante del "vacío" lanzado por Althusser y lo desarrollará aun más.

e) Rastreo del concepto de vacío en la obra de Laclau

Todos los caminos conducen a Roma, y todos los ríos de esta tesis han ido desembocando en Laclau. Nos lo encontramos ya por primera vez en III.7.n proponiendo una definición de "materialismo", en tanto que *lo real irreductible al concepto*, que fuera compatible con el "vacío". Luego en III.8.b revalorizando la "retórica" en la sofística. En III.11.b oponiendo el "antagonismo" a la "contradicción lógica" de Hegel. También en determinados momentos ha aparecido con su forma de pensar dando "pasos atrás" (*scritt zurück*) o estableciendo el vínculo entre las "palabras" y el "vacío". Apareció por la puerta grande cuando caracterizamos a San Pablo, en IV.1.a, como el segundo populista (después de Moisés), en su intento de resucitar a los *anawin*, la "escoria de la tierra". Y más aun, cuando en III.6.b nos descubrió a Dios como un "significante vacío", y la "lógica de la equivalencia" subyacente a la mística medieval cristiana, como la de Pseudo-Dionisio Areopagita o Meister Eckhart. También en nuestra teoría del "populismo" como una reconciliación de la "verdad" (del ser) y el "amor" (vacío) en política. Para terminar el *crescendo*,

volvió a aparecer en VI.4.h, cuando utilizamos el comentario de "¿Por qué los significantes vacíos importan para la política?" para recorrer *the road not taken* por Heidegger en *Introducción a la metafísica*, lo cual nos reveló tres importantes tesis: primero, que el "ser" y el "pueblo" comparten una misma *lógica*; segundo, que el "vacío" es el (último) sentido del "ser"; y, por último, que "hegemonía" representa la respuesta óntica a la pregunta por el "ser". De esta manera, Laclau representa nada menos que la *culminación* de la "corriente subterránea" del "materialismo del vacío" que hemos intentado *levantar* en esta tesis. Es si menos no curioso que esta historia termine en la *periferia* de Argentina, en vez de en el *centro* de Alemania (como suele suceder). Por todas estas razones, entonces, creemos que bien vale un breve repaso al tratamiento del concepto de "vacío" por parte de Laclau en su obra.

Para empezar, Laclau no menciona el "vacío" ni nada que se le parezca ni una sola vez en su *opera prima*, *Política e ideología en la teoría marxista* (1977). De lo que podemos extraer que su preocupación por este concepto sólo se dará en su etapa como post–marxista, no cuando aun permanezca dentro de los márgenes de esta tradición, con el "reduccionismo de clase"[2464] como único enemigo. Pero incluso en su clásico con Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), ya más imbuido de teoría (post)estructuralista, el "vacío" tan solo aparece de una determinada forma, si bien demasiado teorética. En efecto, se habla de un "doble vacío" en el discurso esencialista de la II Internacional que el concepto de "hegemonía" tendría que venir a llenar[2465]. Ese era fruto de un dualismo determinado/indeterminado que no podía dar cuenta ni de la "primacía de lo político" ni de la "unidad de clase" en pensadores como Luxemburg, Kautsky o Sorel. Sin embargo, no sería hasta *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990) –que es sin duda su libro más eminentemente filosófico– donde el "vacío" despuntaría en su significación final. Se trata del primer intento de analizar directamente a Marx, y entrar al corazón de los principales problemas: agencia/estructura, contingencia/determinación, dislocación/inmanencia y, por supuesto, particularidad/universalidad. Es en este último debate donde entra el "vacío", en dos sentidos: como una "tendencia" de la universalidad, y como la "plenitud ausente" de la sociedad. En una proto-definición del populismo, a propósito del milenarismo, Laclau dice:

> La plenitud de la comunidad deviene una forma vacía y su relación con las demandas concretas de los diferentes grupos se convierte por tanto en inestable y hegemónica. Podemos ver, entonces, el nuevo tipo de relación entre 'particularidad' y 'universalidad' que este tipo de vaciamiento implica[2466].

[2464] Laclau, *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*, p. 10.
[2465] Laclau y Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, pp. 37–8.
[2466] Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, p. 80.

Uno de los aspectos más interesantes del concepto de "vacío" de Laclau es que este *sustantivo siempre se verbaliza*: o bien se trata de un significante "tendencialmente vacío" (y por lo tanto representa una nada *relativa*, no *absoluta* como la de la metafísica: *nihil privativum* y no *nihil negativum*) o bien se da un vacia-miento *tout court*. ¿Es demasiado pronto para insinuar que el supuesto concepto pos-metafísico de "vaciamiento" de Laclau lleva una traza del concepto metafísico de *kenosis* que ya encontramos en nuestro comentario, en IV.3.h, de la *Epístola a los Filipenses* 2:5-8?. Pero todo esto que puede parecer "abstracto" tiene para Laclau (como para nosotros) una intencionalidad y un objetivo fundamentalmente *políticos*. Laclau intenta deconstruir la "metafísica de la presencia" para dar cuenta de un fenómeno, el "populismo" en general, y el *peronismo* en particular, que no acaba de encajar dentro de la "corriente dominante" de la ontología *plenista*. En un artículo de *Emancipación(es)*, Laclau liga explícitamente la cuestión del "vacío" con la experiencia autobiográfica que pretende explicar. Ese es encumbrado como el único que puede dar cuenta tanto del auge como del declive de Perón: su exilio en Madrid lo convierte en el candidato "ideal" para representar el "significante vacío" de la cadena equivalencial de demandas insatisfechas bajo la dictadura, pero semejante "lógica salvaje" está fuera de todo control, incluso del propio Perón, cuando gana las elecciones de 1973, y debe encarnarlo en "políticas concretas"[2467]. Laclau hace de la necesidad virtud, y convierte esta supuesta "indefinición" en un *vacío* positivo y productivo que tiene algo que decir y aportar a la ontología política.

Quizás también esto es lo que subyace detrás de la violenta polémica entre Laclau y Zizek en *Contingencia, Hegemonía, Universalidad* (2000), en la cual este regresa a una concepción de la lucha de clases marxista más ortodoxa que, por ejemplo, en *El sujeto espinoso*, publicado tan solo un año antes[2468]. Curiosamente, esta regresión se da frente a un Laclau que representa la máxima expresión del tema que nos ocupa: "el universal es un lugar vacío (*empty*), un vacío (*void*) que solo puede ser llenado por el particular, pero el cual, gracias a su propio vacío produce una serie de efectos cruciales en la estructuración/destructuración de las relaciones sociales"[2469]. Laclau desarrolla esta concepción del universal con el principal objetivo de abrir un espacio para lo político (y la democracia): sólo si los significantes comunes de la sociedad están "tendencialmente vacíos" de contenido concreto se abre el terreno para la lucha hegemónica entre distintas fuerzas políticas particulares. En una sola frase, el universal es un campo de batalla. Sin embargo, y como previene el propio Laclau, tenemos que ir con cuidado a la hora de no volver a congelar y reificar estas dos categorías particular/universal en una metafísica dualista. No es el caso de que haya, "por un lado",

[2467] Laclau, *Emancipation(s)*, p. 55.
[2468] Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, pp. 100–1.
[2469] Laclau, "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics". En: Butler, Laclau y Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality*, p. 58.

el universal vacío, y "por el otro lado", las fuerzas políticas particulares, sino que se da un proceso de "contaminación mutua" en el cual la mediación es la hegemonía[2470]. Aquello que la expresión "tendencialemente vacío" pretende poner de relieve es que hay una "nada" *relativa y construida políticamente*.

Una sola pregunta recorrerá toda esta discusión (al igual que nuestra tesis, como ya anunciamos en la Introducción §26): ¿cuál es entonces la diferencia con la definición de la democracia como "el lugar vacío del poder" avanzada ya por Lefort[2471]? Es evidente que este estaba haciendo una comparación *óntico*-histórica con la lógica de la "encarnación" hallada en la monarquía absolutista, mientras que Laclau está haciendo un argumento *ontológico*-formal sobre lo político. Sin embargo, esta pregunta también debiera preocuparle a él, puesto que *La razón populista* (2005) se puede leer como una clara demarcación con la teoría de Lefort sobre la base del *sujeto*. En efecto, lo que aporta esta última etapa de Laclau y que se encontraba más o menos ausente en las previas (crítica al reduccionismo de clase, deconstrucción del marxismo, hegemonía y universalidad) es el descubrimiento de un *sujeto* que lleve a cabo justamente el "vaciamiento". Este se encuentra en la "identidad popular", la cual "funciona como un significante tendencialmente vacío"[2472].

> La dificultad con el análisis de la democracia de Lefort es que se concentra exclusivamente en regímenes liberal-democráticos, y no presta suficiente atención a la construcción de sujetos populares-democráticos. Esto tiene una serie de consecuencias que limitan el alcance del análisis. Para poner un ejemplo: para Lefort, el lugar del poder en democracia está vacío. Para mí, el vacío es un tipo de identidad, no un lugar estructural[2473].

La gran novedad y originalidad de Laclau sobre la cuestión del vacío se encuentra en estas líneas. El vacío deja de ser un *locus* estructuralmente *objetivo* para pasar a representar la *construcción* de un *sujeto*, o más bien de su *falta*. Si cuando el vacío apuntaba a la constitución del universal hacía referencia a su *falta de fundamento*, cuando es aplicado a la construcción de un "pueblo" denota más bien su *falta de esencia*.

f) *Nulla ethica sine mystica*

[2470] Ibid. pp. 69–70.
[2471] Lefort, *Essais sur le politique XIXe–XXe siècles*, p. 42.
[2472] Laclau, *On Populist Reason*, p. 96.
[2473] Ibid. p. 166.

Llegados a este punto de inflexión, quizás vale la pena resumir las tesis que nos hemos ido encontrando a la hora de clarificar y definir las innovaciones que Laclau acomete al concepto de "vacío":

- "Vacío" quiere decir, simplemente, que *no hay nada* en un espacio determinado. Pero esta "nada", en Laclau, no es *absoluta* (como en la metafísica, *nihil negativum*), sino *relativa* (*nihil privativum*). Esta "nada", además, es relativa en un doble sentido: tanto porque se *opone* a algo (tiene una frontera y un exterior) como porque está internamente "contaminada" por el particular en el proceso de la hegemonía. (Cf. IV.2.c-d y VI.1.c)
- No es un sustantivo, no es "una cosa", como para la metafísica griega atomista, por ejemplo ("el vacío", *tó kénon*), sino que es una "tendencia", un proceso o una *praxis*, más próximos a la mística medieval cristiana (como "vaciamiento", *kenosis*). (Cf. IV)
- No es *lo opuesto* al ser, como para la metafísica, sino una "característica del ser", más próxima Heidegger. El vacío y el ser "son" lo mismo. (Cf. VI.4g-i)
- No es *objetivo*, no es un "lugar" que pueda encontrarse en la estructura, como en Lefort, sino *subjetivo*, es un tipo de identidad, que se caracteriza por la *falta de esencia* (Cf. III y VI.5.1)
- No está "dado", sino que se *construye* discursiva y políticamente mediante la lógica de la equivalencia, a diferencia de en Marx (Cf. VI.6.b).

Sabiendo todo esto, dos conclusiones se derivan de que el vacío sea definido como *un proceso, práctica o tendencia de anonadamiento relativo –respecto de su frontera, exterior y contaminación particular– por parte de un sujeto que se construye discursiva y políticamente mediante la lógica de la equivalencia*. En primer lugar, *La razón populista* puede y debe ser leída en gran medida como un trabajo de *inversión* y *deconstrucción* de la mirada eurocéntrica hacia el populismo y Latinoamérica. En el primer capítulo enumera los distintos prejuicios que forman parte del "desdén elitista" hacia el populismo latinoamericano: su "simplicidad", "ambivalencia", "ambigüedad"... en una palabra, su "vacío". Estos términos, que además son lanzados como armas arrojadizas, no solo no son negados, sino que son reapropiados como características del populismo, su valor es invertido y se erigen como momentos de una nueva lógica política. "El relativo vacío y simplicidad del populismo, que en la mayoría de los casos es el preludio de su desdén elitista, no debe ser aproximado en términos de lo que estos procesos de simplificación y vaciamiento intentan conseguir –esto es, la racionalidad social que intentan expresar"[2474]. En este sentido, Laclau sigue el "doble gesto" derridiano que hemos mencionado ya alguna vez. "El carácter vacío de los significantes que dan unidad o

[2474] Ibid. p. 14.

coherencia al campo popular no es resultado de ningún subdesarrollo ideológico o político", sino de la heterogeneidad social[2475].

La segunda y última conclusión que podemos extraer del giro construccionista en la concepción del vacío acometida por Laclau tiene ya que ver con las dos primeras cuestiones de nuestro trabajo: la ética y la mística. Critchley preguntaría después si existía un "déficit normativo" en la teoría ontológico–formal de Laclau[2476], pero él ya había respondido *avant la lettre* en un artículo publicado póstumamente en *Los fundamentos retóricos de la sociedad* (2014). A primera vista puede parecer sorprendente que Laclau en "Sobre los nombres de Dios" busque refugio en la *via negativa* de la mística medieval, donde incluso propone una lectura de Dios como "significante vacío"[2477]. Pero esta primera sorpresa deja de ser tal si recordamos que Laclau tiene en mente una teoría del proceso de *vaciamiento* (*kenosis*), no del *vacío* (*tó kénon*) como concepto congelado y reificado de la metafísica. Y en el primer término se halla una vinculación con la ética y la teología negativa, como ya vimos sobradamente en el cap. IV, la mística "no es el proceso de entrar en la plena presencia de Dios, la *unio mystica*, sino más bien una experiencia de ausencia y nada"[2478].

Permítaseme decir que, si Montesquieu atribuyó una virtud a cada uno de los regímenes, aquella que se parece más a la de la política populista es la *humildad* entendida como "vaciarse a uno mismo para reservar un espacio al Otro". Efectivamente: la lideresa, el movimiento social o la organización política que quiere entrar en un bloque hegemónico es perfectamente consciente de que tendrá que renunciar a parte de su identidad particular en pos de una unidad más universal. En nuestros términos se trata de negar la propia esencia para garantizar un vacío en el que quepa la sobredeterminación del pueblo. Al igual que la mística, entonces, significa "la extraña idea de cultivar la pobreza de uno mismo, un proceso de-creativo de despojo que permite al alma ser ocupada por el otro. De esta forma, la aniquilación sería la ocupación del otro*: la tiranía del egoísmo da paso a la ética subjetiva*"[2479]. Schmitt asegura que la forma "más intensa y extrema" de la política se da cuando se aniquila (*Vernichtung*) al otro y aquí queremos argumentar que en realidad se da cuando uno se niega a sí mismo –justamente para dar lugar al otro. No se trata de una teoría liberal porque el "consenso" en este caso no se da *a pesar del* antagonismo: de hecho, esta equivalencia, vaciamiento o unidad se da *precisamente a causa* del antagonismo.

g) La lógica de la equivalencia como la innovación original de Laclau

[2475] Ibid. p. 98.
[2476] Critchley, "Is there a normative deficit in the theory of hegemony?", en: Critchley y Marchart (eds.), *Laclau: A Critical Reader*, pp. 113–22.
[2477] Laclau, "On the Names of God", *The Rhetorical Foundations of Society*, p. 44.
[2478] Critchley, *The Problem with Levinas*, p. 127.
[2479] Ibid. p. 129.

Sin embargo, este breve repaso y resumen del tratamiento del concepto de "vacío" en la obra de Laclau no es suficiente. Como diría Heidegger, hemos sobrevolado la "cosa" sin llegar a apropiarnos de ella. Para estar seguros, cualquiera podría hablar del "vacío" o de la mística, pero lo auténticamente relevante y significativo de Laclau es que *desencantó* la "lógica de la equivalencia" que les subyacía. Como se puede apreciar en el diálogo que emprende Laclau con Derrida en *Deconstrucción y pragmatismo*, el concepto más genuinamente original que propone el autor de *La razón populista*, y que no es fácilmente reducible a la "filosofía de la diferencia", es el de *equivalencia*[2480]. En una profética carta a su amigo Michel Monory en 1956, Derrida ya confesaba que "no sirvo para nada más que para *desmantelar* el mundo y volverlo a montar de nuevo (y esto último lo hago *cada vez con menos frecuencia*)"[2481]. En cambio, pareciera como si la principal intención de su discípulo argentino hubiera sido compensar con una lógica que también explicara la *unión* el énfasis exclusivo de su maestro en la *separación*. En tanto en cuanto la política tiene que ver, más que ninguna otra cosa, tanto con *juntar* como con *separar*, no se trata de una intervención menor, la de Laclau.

Podemos matizar un poco la tesis de que la "filosofía de la diferencia" carece por completo de una lógica que *una*. No en vano, la diferencia misma significa simultáneamente separación y *conexión*. Solo aquello que contiene algún tipo de "co-pertenencia" a *lo mismo*, una correspondencia recíproca, puede di-ferenciarse en entes separados[2482]. Así pues, la deconstrucción de Derrida permite alumbrar, por ejemplo, cómo y de qué manera el significante "mujer" es construido en contra–posición al de "hombre", excluyendo la posibilidad de pensar "otra mujer". Sin embargo, esto implica que esta filosofía se mueve entre dos extremos, la "unidad originaria" y la di–ferencia óntica, sin llegar a pensar una forma *contaminada* de la universalidad. Lo que le falta a la "filosofía de la diferencia" es la explicación de *una lógica que atraviese una multiplicidad de diferencias* para construir una universalidad que es inconmensurable para con la suma de las partes –es decir, lo que le falta es la lógica eminentemente *política*– y es precisamente este suplemento el que viene a añadir Laclau. Es hora, por tanto, de apropiarnos de este descubrimiento original de Laclau.

h) El "vacío malo" y el "verdadero"

Célebremente Hegel distinguió en la *Ciencia de la lógica* (2019: 327) el "infinito malo" del "verdadero": mientras que el primero estaría meramente contrapuesto a "lo finito" como una línea recta sin límite, el segundo conformaría una totalidad en sí misma parecida a un círculo. De forma

2480 Mouffe (ed.), *Deconstruction and Pragmatism*, p. 59.
2481 Peeters, *Derrida. Una biografía*, p. 80.
2482 Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 59

análoga, en esta sección me gustaría aplicar esta diferencia hegeliana al concepto de "significante vacío" de Laclau. Considero que la "lógica de la equivalencia" nos ofrece el criterio indispensable para cribar un "vacío malo" de uno "verdadero" según los parámetros de *La razón populista*.

Imaginemos un discurso de este tipo:

> Asistimos a una nueva época y necesitamos una nueva política. Hay que mirar al futuro, y no al pasado. Tenemos que avanzar, no retroceder. Hay que encontrar soluciones, no más problemas. Tenemos que tender puentes, no fronteras… Etcétera.

Y ahora, comparémoslo con este otro:

> Los poderosos nos van a preguntar quiénes somos. No cometemos la arrogancia de decir que somos "todo el mundo", pero somos la gente que vive a pie de calle, *la gente normal, sencilla*; la gente que, a diferencia de los políticos profesionales, coge el transporte público cada día y que tiene trabajos precarios. ¿Quiénes somos? En primer lugar, somos *mujeres* que estamos infrarrepresentadas en los espacios de poder político, pero que estamos sobrerrepresentadas en el cuidado invisible que hace la vida posible para todo el mundo, ricos y pobres. Somos las *vecinas* de estos barrios que han protagonizado las mejores conquistas de esta ciudad. Somos también la gente *trabajadora*, la gente que tiene que trabajar para llegar a fin de mes porque no vive de rentas. Somos también la gente *parada*, pero que aunque no tenga trabajo tiene derecho a participar y a una renta garantizada. Somos también la gente que defiende la economía del futuro, la gente que tiene un *pequeño comercio*, las cooperativas que están intentando tejer una economía sostenible. Somos también la *comunidad educativa y de la sanidad*, que frente a los recortes están dejándose la piel para garantizar los derechos de todos y todas. Somos las personas *migrantes* a las que se llaman "ilegales". Somos muchas *familias y unidades de convivencia* muy diversas. Somos también en primer término *los niños y niñas* de esta ciudad que se merecen ser tratados como sujetos de derecho. Somos la *gente mayor y los pensionistas*, que no solo se merece una vejez con dignidad, sino que también tiene mucho que decir sobre las políticas hechas en su nombre[2483].

Ahora bien, en el lenguaje ordinario nos podemos referir a ambos discursos como igualmente "vacíos", pero según el criterio laclausiano de la "lógica de la equivalencia" solo el segundo representaría un "vacío verdadero" mientras que el primero podría ser tachado de un "vacío malo". Y esto por dos razones. Por un lado, mientras que el primer discurso es meramente *descriptivo*, el segundo construye dos *subjetividades* antagónicas. Es verdad que el primer discurso contiene algunas tenues oposiciones que podrían llegar a dicotomizar el espacio político de alguna manera (vieja/nueva época, pasado/futuro, retroceder/avanzar, problemas/soluciones… etc.), sin embargo, carece de lo fundamental, a saber, *un sujeto que las encarne*. Este es el núcleo de la crítica a Lefort en *La razón populista* –análoga a la crítica de Schmitt a Kelsen–: de nada sirve la descripción

[2483] Mientras que el primero es un discurso inventado (pero que bien podría ser del partido político español Sumar), el segundo es la traducción del catalán del discurso de Ada Colau en la presentación de Guanyem Barcelona el 14 de junio de 2014. Pongo explícitamente estos dos ejemplos para que se vea que el "vacío" no sirve para cualquier cosa. Como cualquier idea filosófica o política, el "vacío" también es susceptible de ser utilizado oportunistamente para justificar cualquier posición. El "vacío *verdadero*" –que estamos defendiendo aquí– surge del antagonismo y de la equivalencia.

de un régimen político como "vacío" (la democracia), si este "vacío" no tiene quien lo defienda (un "pueblo"). Para Laclau, como ya vimos, "el vacío es una identidad, no un lugar estructural". Por otro lado, si bien la cuestión del *sujeto* representa el primer presupuesto ineludible para cribar un "vacío malo" de uno "verdadero", hay una segunda diferencia entre ambos discursos mucho más importante para el resto de nuestro argumento.

En *Ser y tiempo* Heidegger distingue entre "discurso" (*Rede*) y "habladuría" (*Gerede*): mientras que el primero es la forma propia de "decir" del *Dasein* auténtico, y que se caracteriza por ir a la esencia de las cosas, el segundo sucede cuando el *Dasein* "cae" en la cotidianidad y se pierde en el Uno (*das Man*). Por ejemplo, no hace falta que uno vaya a ver tal película porque "uno dice" que es mala; no se debe votar tal opción política porque "se piensa" que no es conveniente. En el "*se* piensa" o en el "*uno* dice" el *Dasein* ya lo sabe todo de antemano y se pierde a sí mismo: "la habladuría es la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa"[2484]. Mediante la *difusión* y la *repetición* de lo dicho "se apunta siempre a lo mismo, porque todos comprenden lo dicho moviéndose en la misma medianía"[2485]. Es interesante para nuestro propio tema del "vacío" que Lacan recuperara en uno de sus *Écrits* esta distinción heideggeriana entre "discurso" (*Rede*) y "habladuría" (*Gerede*), llamando a uno "hablar lleno" (*parole pleine*) y al otro "hablar *vacío*" (*parole vide*). En el psicoanálisis se puede apreciar bien esta diferencia cuando, por ejemplo, un neurótico obsesivo no deja de hablar sobre cuestiones banales sin importancia ("hablar vacío") con tal de evitar abordar lo fundamental: el trauma que le ha conducido al análisis ("hablar lleno")[2486]. Pues bien, lo que quiero decir con todo esto es que el "vacío" propio del primer ejemplo de discurso que hemos puesto más arriba –o "vacío malo" como lo hemos llamado más tarde– es el característico de la "habladuría", si lo decimos con Heidegger, o del "hablar vacío" (valga la redundancia), si es con Lacan.

Cuando un político dice que "hay que mirar al futuro, y no al pasado" o frases por el estilo, todo el mundo puede estar de acuerdo porque en realidad no dice *nada*. Este discurso está vacío de contenido en el sentido de una *Gestalt*: simplemente *pone* –en el sentido hegeliano– palabras huecas y espera que cada uno las *llene* con sus fantasías particulares. Esto es a lo que aquí estamos llamando "vacío malo". Sin embargo, es el mérito de Laclau haber descubierto *otro* sentido del vacío, uno que *emerge únicamente gracias y por virtud de la lógica de la equivalencia.* Si el segundo discurso se detuviera en las dos primeras frases, en las que se limita a identificar un "nosotros" con la "gente normal", la "gente sencilla", etc., estaríamos delante de otro ejemplo más de "vacío malo". Pero su discurso no se detiene ahí, y es justamente la continuación lo que le otorga la dimensión *populista*.

[2484] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 187.
[2485] Ibid.
[2486] Lacan, "Fonction et champ de la parole et du language", *Écrits*, pp. 245 y ss.

Acto seguido empieza una enumeración de múltiples sujetos –mujeres, vecinas y vecinos, gente trabajadora, parados, pequeños comercios, cooperativas, la comunidad educativa y de la sanidad, personas migrantes, familias, niños y niñas, gente mayor y pensionistas– constituyendo lo que Laclau llama "cadena de equivalencias". Es la constante y repetitiva combinación metonímica del "y somos también…" lo que genera un *significante tendencialmente vacío de contenido*, y no una *ausencia* meramente "puesta". Para decirlo con las palabras del propio Laclau, "el vacío presupone lo concreto", o bien, "el vacío y la plenitud absolutos significan, de hecho, lo mismo"[2487]. Desde este punto de vista, el "significante vacío", en el sentido de *in-determinado*, aparece como un "significante demasiado lleno", o *sobre-determinado*.

Para recapitular, podemos establecer al menos cuatro diferencias entre el "vacío malo" y el "vacío verdadero" tomando la "lógica de la equivalencia" como criterio:

- Como dijimos, en primer lugar, la principal diferencia entre los dos discursos es que el primero era meramente *descriptivo*, mientras que el segundo construía dos *subjetividades* antagónicas. Este es el núcleo de la contraposición entre la democracia "como *lugar* vacío del poder" según Lefort y la constitución de una *identidad* popular mediante "significantes vacíos" según Laclau, que recuerda a su vez a la crítica de Schmitt al formalismo de Kelsen.
- En segundo lugar, el "vacío malo" aparece como meramente *puesto* en el sentido hegeliano, es decir, simplemente *pone* palabras huecas (como "novedad", "futuro", etc.) con la esperanza de que quien las oiga las *llene* de un contenido particular. El "vacío verdadero", en cambio, *emerge* solamente a partir y por mor de una *construcción* discursiva.
- Esto quiere decir también que el surgimiento del "vacío verdadero" es *tendencial* con respecto a la lógica de la *equivalencia*: se vuelve más "vacío" con cada combinación metonímica, y su universalidad es coextensiva e inseparable de este trabajo. Por el contrario, el otro es propio del "hablar vacío" porque es *la nivelación mediana del Uno* la que ya ha constituido previamente y de antemano el consenso que entonces parece "universal" –¿quién está en contra de "mirar al futuro"?
- Por último, un corolario se sigue de todo esto, y es que mientras el "vacío malo" se parece a una *Gestalt* en donde es el *receptor* del discurso quien tiene que hacer el *trabajo* de llenar de contenido el "hablar vacío" con sus fantasías particulares, en el "vacío verdadero" el *trabajo* lo hace el *emisor*, involucrándose en el análisis de la situación, la identificación de los sectores en pugna y el tejer de sus equivalencias.

[2487] Laclau, "Constructing Universality". En: Butler, Laclau y Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, pp. 304-5.

Diferencias	**"Vacío malo"**	**"Vacío verdadero"**
Dialéctica	Objetivo	Subjetivo
Ontología	"Puesto"	Emerge y se construye
Causa eficiente	"hablar vacío"	Lógica de la equivalencia
Trabajo	Del receptor	Del emisor

Esta diferenciación puede parecer meramente abstracta o teórica. Sin embargo, tiene su arraigo en la realidad, pues muchos analistas políticos entienden el término "significante vacío" como un simple receptáculo donde las masas proyectan sus deseos. Esta mala comprensión del término de Laclau conduce a denostar aun más el "populismo" como un fenómeno político demagógico. Para volver al nivel filosófico, se puede decir que todas estas cuatro diferencias son subsumibles en una sola. La ruptura de Laclau se halla en haber encontrado una noción *post-metafísica* del "vacío", es decir: *una que emerge y es construida social e históricamente mediante el trabajo discursivo de un sujeto, y no está meramente puesta como presente-ahí*. Hasta aquí llega la identificación del genuino descubrimiento del "vacío verdadero" acometida por Laclau mediante el criterio de la "lógica de la equivalencia". Sin embargo, en tanto en cuanto el presente trabajo no solo pretende *aislar* este logro, sino también *problematizarlo*, vamos a proceder ahora a una deflación del mismo concepto que acabamos de inflar.

i) Dependencia de la teoría monetaria de Marx

Si lo que ha primado hasta este momento ha sido el análisis formal del "vacío verdadero", la metodología escogida a partir de aquí a la hora de problematizarlo queda recogida en la máxima de Jameson: "¡siempre historizar!"[2488]. ¿De dónde provienen las herramientas conceptuales de Laclau? Está claro que, desde el camino emprendido en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, estas provienen de una deconstrucción del marxismo. Sin embargo, ¿se trata de la teoría económica o política de Marx? Así como Mouffe distingue analíticamente la tradición económica de la política en el seno del liberalismo[2489], creo que deberíamos hacer lo mismo con el caso del marxismo. De hecho, esta sección intentará demostrar que, a pesar de todas las críticas acometidas por Laclau a la teoría *política* del *marxismo*, la "lógica de la equivalencia" es profundamente dependiente de la teoría *económica* de *Marx* sobre el dinero. En sentido amplio se trata de revalorizar la influencia *formal* de la teoría *económica* de *Marx* para los estudios populistas frente a la consabida crítica al

[2488] Jameson, Frederic (1981). *The Political Unconscious,* p. 9.
[2489] Mouffe, *The Return of the Political*, p. 41.

marxismo político. Aunque Villacañas mismo no cite nunca a Marx en su libro, creo que las pistas para un tal argumento se pueden encontrar aquí:

> El marxismo tenía clara su respuesta. Todas las demandas del proletariado se reducen a un denominador común propio de la clase proletaria: expropiar a los que se quedan con la plusvalía social. Todas esas demandas no eran sino una refracción de una única demanda: la propiedad general de los medios de producción. Quien tuviera esa demanda tenía el equivalente que unía todas las demás. (…) Podemos decir que el populismo es el heredero del marxismo porque asume este esquema. Es preciso encontrar una demanda que encierre en su seno todas las demás. Sin embargo, su teoría social reconoce que tal cosa no existe. Dotado de sagacidad teórica, el populismo hace de la necesidad virtud. Acepta que no hay una demanda que sea el equivalente de todas las demás. Pero no se puede prescindir de producir equivalencias, porque de otro modo no tendremos sino demandas aisladas y sueltas, nada común capaz de unir a la gente. *Pero como no hay un equivalente ontológico que sea una demanda fundamental (por ejemplo, hacerse con la plusvalía que caracteriza el proletariado) el populismo deja vacío el lugar de esta demanda fundamental. Hace de ese vacío el supuesto de la política postmarxista*[2490].

Se puede desarrollar un poco más porqué esto tiene que ser así. En su relectura de la historia de la metafísica, Heidegger critica implacablemente un filósofo tras otro por abordar la pregunta "¿qué es *el ser*?" respondiendo con un determinado *ente*: idea, acto, creación, razón, materia, trabajo, libertad, espíritu, voluntad… etc. Para Heidegger, esto es un "error" ya que implica confundir el plano *ontológico* con el *óntico*: sea lo que fuere *el ser, no es un ente*. Siguiendo esta línea de pensamiento, Laclau admira a Marx por situar el *antagonismo* como fundamento ontológico de lo social pero, por la misma razón, se ve obligado a criticar la reducción de todo antagonismo a uno "de clase" –¿por qué no de género, raza o cualquier otra *diferencia* pronunciada en un determinado contexto? Si Marx tuviera razón, y hubiera un *pleno solapamiento* entre el plano ontológico y el óntico de lo social, de esto no solo se seguiría *analíticamente* que cualquier antagonismo es, en última instancia, un antagonismo "de clase"; sino que también, a nivel *programático*, debería existir un denominador común a todos los antagonismos: la socialización de los medios de producción (como es bien sabido). Lo curioso es que tanto el *fundacionalismo* como el *esencialismo* que permean esta teoría política de Marx desparecen tan buen punto entramos en su teoría económica sobre el dinero. Y ahí la crítica se convierte en analogía:

> En realidad, el populismo imita al capitalismo financiero y se mueve dentro de esquemas liberales. Pongamos un ejemplo. En la teoría liberal, toda posible demanda puede atenderse no porque luchemos directamente por ella. Basta con que luchemos por la obtención de dinero como equivalente de todas las demandas. El dinero es un símbolo social. Pero está sostenido solo por la circulación. Nunca se hace efectivo en su significado material. Si el billete dice que el Banco Europeo cambiará oro en la cantidad en que expresa el billete, la clave de la circulación, decisiva para que aceptemos su capacidad de equivalencia universal y de compra, reside en que no lo cambiemos por su referente real. *El dinero funciona mejor cuando es meramente un equivalente vacío*. Su

[2490] Villacañas, *Populismo*, pp. 49–50 (las cursivas son mías).

> relación con el oro de la reserva del Banco Central es constitutivamente la de no ser cambiado. Podemos decir que el dinero es una catecresis del oro. El populismo acepta algo así, pero donde el liberalismo pone dinero, él pone pueblo. (…) Se trata de crear un circulante que ofrezca la clave equivalencial de que, de atender a esta, se pueden atender todas. La clave de este valor equivalencial reside en que circule, y ello significa que nunca se concrete su valor en oro. Así, se trata de crear en la esfera política algo que funcione igual que el dinero en la sociedad liberal[2491].

El énfasis de Villacañas puesto en la *circulación* es plenamente consecuente con la teoría monetaria marxiana. Para Marx, de hecho, la diferencia entre la mercancía y el dinero reside en que "la utilidad de la mercancía comienza al salir de la circulación, mientras que la utilidad del dinero, como instrumento de la circulación, estriba en su circulación"[2492]. Ahora nos damos cuenta de que, *si sustituimos la "lógica de la equivalencia" por la "circulación", también el dinero aparece como un ejemplo del "vacío verdadero"*. Ya he comentado que Villacañas no hace referencia a Marx en ningún lugar, pero nosotros nos vemos en disposición de seguir la analogía hasta sus últimas consecuencias, también a la hora de justificarla en el texto. Para ello no iremos a buscar en *El capital* (1867), sino en la anterior *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Esta representa un texto menor en casi todos los aspectos, menos en uno, que es justamente el que nos interesa aquí. Marx reconoció en una ocasión que aquello que le hizo fracasar en la *Contribución* fue haber tomado el dinero como punto de partida, en vez de "la mercancía", como hizo en *El capital*. En tanto en cuanto el dinero representa nuestro objetivo general, hacemos de este necesidad virtud:

> En su origen, la mercancía se presentaba como una mercancía en general, como un tiempo de trabajo general objetivado en un valor de uso particular. En el proceso de cambio todas las mercancías se refieren a *la* mercancía exclusiva como a la mercancía en general, como a la mercancía, como a un tiempo de trabajo general concretado en un valor de uso particular. Como mercancías *particulares*, se conduce *antitéticamente* respecto a una mercancía particular considerada como la mercancía general. El hecho de que los poseedores de mercancías se refieran mutuamente a los propios trabajos como trabajo social general, se presenta de la siguiente forma: se refieren a sus propias mercancías como a valores de cambio; la relación de las mercancías unas con otras como valores de cambio, reviste, en el proceso de cambio, la forma de una relación general con una mercancía particular como la adecuada expresión de su valor; lo que inversamente parece ser la relación específica de esta mercancía particular con todas las demás mercancías, y por tanto el carácter determinado, y, por así decirlo, naturalmente social de una cosa. La mercancía particular que de este modo representa la forma adecuada del valor de todas las mercancías, o el valor de cambio de las mercancías, que aparece como una mercancía particular, exclusiva, es el *dinero*. El dinero es una cristalización del valor de cambio de las mercancías, producido por ellas, en el proceso de cambio mismo[2493].

El paralelismo entre este pasaje de Marx y la descripción de la lógica populista por parte de Laclau es tan sorprendente y evidente, que vale la pena resumir sus similitudes por puntos:

[2491] Villacañas, Populismo, pp. 50–1 (la cursiva es mía)
[2492] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 76.
[2493] Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 23)

- Famosamente, en la primera frase de *El Capital*, Marx dice que: "la *mercancía* individual (…) es la *forma elemental* de la riqueza" en las sociedades donde domina el modo de producción capitalista[2494]. Ahora bien, el equivalente de la mercancía en *La razón populista* es la *demanda*, la cual es definida, parafraseando la misma fraseología marxista, como la "*unidad mínima de análisis*"[2495].
- Detrás de esta noción está Lacan para justificar que cualquier demanda se encuentra "internamente partida" entre el contenido particular que expresa y una universalidad que le resulta inconmensurable. Para Lacan, toda demanda es, a su vez, una "demanda de amor" –incluso cuando el niño o niña tiene hambre en un momento particular, también está pidiendo ser reconocido en general. En realidad, la *Spaltung* (división) como constitutiva del sujeto en contra del *cogito* unitario cartesiano ya se encuentra en el descubrimiento freudiano. Pero Marx no necesita *avant la lettre* todas estas maniobras psicoanalíticas para llegar a la misma conclusión, que simplemente hereda como un *Faktum* de la economía política burguesa: toda mercancía está "internamente partida" entre su valor de uso y el valor de cambio.
- Llegamos al momento decisivo, y conviene entender exactamente la sutileza del argumento marxiano. Marx no está diciendo que un buen día se inventa el dinero con tal de favorecer la circulación de mercancías. Lo que Marx está intentando decir realmente es que ya en el primer trueque se encuentra *in nuce* el dinero *como potencia*, pues *el intercambio presupone la equivalencia entre mercancías*. Lo único que hace "el dinero" es objetivar el equivalente general del tiempo de trabajo abstracto. Y ahora es cuando podemos apreciar la importancia de la diferencia que propusimos antes entre el "vacío malo" y el "verdadero" en Laclau. Laclau tampoco dice que un buen día un político o política enuncia un "significante vacío" que pasa a representar inmediatamente una universalidad inconmensurable –lo que para nosotros sería un ejemplo del "vacío malo". Sino que ya cuando se juntan dos demandas, a pesar de sus diferencias, tensiones y autonomías relativas, *se vuelve necesario presuponer un terreno común en la que esta equivalencia de demandas se dé*, y es allí donde emerge la identidad "popular" –o lo que nosotros llamamos "vacío verdadero".
- La relación hegemónica es pues análoga a la relación del oro con el dinero. El oro es en sí mismo –y no conviene olvidarlo– una mercancía particular con un valor de uso concreto –sirve para hacer joyas, por ejemplo. Sin embargo, y por razones que son absolutamente *contingentes*, en un determinado contexto el oro *se vacía* de su valor de uso particular para

[2494] Marx, *El capital*, p. 83).
[2495] Laclau, *On Populist Reason*, p. 72.

ocupar el lugar de equivalente general. La tendencia por parte del dinero a *vaciarse* cada vez más de su valor de uso, pasando del trueque al oro, y del oro a pedazos de papel, replica el progresivo vaciamiento de contenido particular que sufre la demanda encumbrada como significante–Maestro al ir expandiendo la cadena de equivalencias. Para recapitular:

	Marx	**Laclau**
Unidad mínima elemental	Mercancía	Demanda
División	Valor de uso/valor de cambio	Particular/universal
Lógica	Intercambio	Equivalencia
Tipo de relación	Dinero	Hegemonía
Equivalente general (significante vacío)	"tener dinero"	"ser pueblo"

Que Laclau es más o menos *consciente* de que está copiando el "análisis del dinero" por parte de Marx, para aplicarlo luego al caso del populismo, es algo que sale a la luz tímidamente en algunos momentos, aunque no menos cierto es que Laclau intenta *encubrir* esta imitación todo lo que puede, sin lugar a dudas, para evitar toda una serie de preguntas radicales sobre el peso de la influencia de la teoría *económica* de Marx. Seguramente en ningún lugar reconoce Laclau esta herencia más abiertamente que en una frase entre paréntesis –dicha de pasada, como quien no quiere la cosa– en medio de *La razón populista*: "esto es similar a lo que Marx describe en *El Capital* como la transición de la forma general del valor a la forma–dinero"[2496].

En cualquier caso, más allá de la confirmación filológica, la conclusión filosófica que debemos sacar sobre esta indudable analogía estructural es el imperativo categórico (negativo) del liberalismo económico se podría expresar de la siguiente manera: "que ninguna cosa escape a la forma-mercancía" –esta es precisamente la lógica que conduce a la *mercantilización* de todo. De manera análoga, el del populismo podría rezar: "que ninguna demanda no sea popular". Ambas máximas, puestas en su positividad, representan dos caras de la misma forma del "equivalente general vacío": "*tener* dinero" o "*ser* pueblo". Esto quiere decir que, a pesar de las apariencias de confrontación política, *existe una profunda homología entre la lógica del liberalismo económico y la del populismo*. Es más, creemos haber demostrado que *La razón populista* de Laclau *depende de la teoría monetaria de*

[2496] "Nos encontramos en una situación similar a la descrita por Marx en relación con la teoría del valor en la Economía Política clásica: esta era capaz de demostrar que el trabajo es la sustancia del valor, pero no de explicar por qué esta sustancia subyacente se expresa bajo la forma de un intercambio de equivalentes" (ibid. p. 17).

Marx y que, por tanto, *el "pueblo" puede representar una forma secularizada a nivel político de la lógica del intercambio que a nivel económico convierte la equivalencia de mercancías en dinero*.

Creemos haber demostrado suficientemente una similitud, sin embargo, ahora no sabemos bien qué implicaciones, sobre todo políticas, se derivan de dicha analogía. Es distinto *comparar* dos cosas a tener una opinión *normativa* sobre dicha comparación. Por lo pronto, se nos ocurren dos posibilidades. La primera, ¿implica nuestra comparación que, debajo la apariencia de confrontación política entre liberalismo económico y populismo, el uno depende del otro –de hecho, uno *es* una secularización del otro– y por lo tanto existe una profunda homología entre ambos que comporta que el populismo no pueda escapar (sino que replique sin saberlo) la misma lógica que pretende confrontar? Y la opción opuesta, ¿existe quizás una diferencia de *contenido* que haga "ser pueblo" *normativamente* mejor a "tener dinero" aunque compartan la misma lógica *formal* en tanto que "equivalentes generales vacíos"? A nosotros bien nos gustaría responder esto último. Sin embargo, pronto nos encontramos con un problema teórico añadido: esto iría en contra de todo lo que Laclau dice en "Ética, Normatividad y la Heteronomía de la Ley"[2497]. No hay un "déficit normativo" en la teoría de la hegemonía, tal y como se pregunta Critchley; lo que Laclau argumenta en ese texto es que hay un profundo *hiato* entre la normatividad y "lo ético", esto es, entre el contenido moral de una acción y el universal *vacío* al que aspira. Si "lo ético" es un ejemplo más de este "vacío verdadero" que nos vamos encontrando, desparece cualquier forma de situar el populismo como "superior" en cuanto a "contenido normativo" que el liberalismo económico. El segundo camino nos queda, pues, barrado; y solo queda explorar el primero.

j) ¿Cuántos pasos más atrás? Dios y el ser

Las maneras de pensar de Laclau y Heidegger (y Kant) se asemejan en varios aspectos, pero sobre todo en uno *metodológico* que ya hemos mencionado alguna vez: y es que todos ellos *piensan hacia atrás*. De la misma manera que Heidegger *parte* de la "pregunta por el ser" para dar un "paso atrás" (*schritt zurück*) hacia una *analítica existencial* del "ser de la pregunta" (*Dasein*), Laclau *presupone* la "lógica de la hegemonía" de Gramsci (tomado como un *factum brutum*), para preguntarse entonces por sus *condiciones de posibilidad*. Si la "lógica de la equivalencia" de Laclau nos ha remitido al "intercambio monetario" en Marx, la pregunta final que nos podríamos hacer ahora es: ¿cuántos "pasos atrás" (*schritt zurück*) más podríamos dar en este sentido?

[2497] Laclau, *The Rhetorical Foundations of Society*, pp. 127–37.

"Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" dice Schmitt al principio del tercer capítulo de su *Teología política*[2498]. Antes nos hemos referido precisamente a la "lógica de la equivalencia" como una *secularización* del valor de cambio, y podría haber parecido una equivocación, ya que secularización remite a "religión". Sin embargo, utilizamos este término deliberadamente en el sentido en que Marx, citando a Shakespeare, se refiere al dinero como la "divinidad visible" de hoy en día[2499]. Ahora bien, si la "lógica de la equivalencia" popular es una *secularización* del "intercambio monetario" en el capitalismo, solo queda una última pregunta por contestar: ¿no podría ser que el dinero mismo fuera una secularización de una forma de conciencia anterior? La respuesta, creemos, es que sí. Apostando más por Weber que por Marx en esta sección, consideramos que es posible que el cristianismo allanara el camino culturalmente a la universalización del valor de cambio al promulgar que todos somos "*igualmente* hijos de dios". Este es el paso que le falta a *El eclipse de la fraternidad* de Domènech[2500], a saber: antes de que pueda emerger la idea republicana de una "hermandad universal" es necesario que el cristianismo haya *nivelado* a la humanidad; la fraternidad presupone el patriarcado (Dios). Por lo tanto, si damos un paso más atrás mediante la *teología* política de Schmitt, el primer "equivalente general vacío" no sería *político* (pueblo) ni *económico* (dinero), sino *religioso*: Dios. Y si aun diésemos un paso atrás más, Heidegger añadiría que esta tesis metafísica presupone una concepción de Dios como *ens summum* y del hombre como *ens creatum*, pero antes que "el ser" se reduzca a "ser creado" estaría *el ser mismo (ens)*. Por tanto, incluso "el ser" de los presocráticos podría ser visto como el primer "equivalente general vacío". Frente a la "historia del ser" heideggeriana, esto dibujaría una historia marcada por distintas formas de "vacío" que emergen a través de la "lógica de la equivalencia": el ser – Dios – dinero – pueblo. Y esta es justamente la historia que hemos intentado trazar en esta tesis.

k) ¿Hacia un populismo republicano? Reconciliación del vacío objetivo y el subjetivo. Fin

Habiendo visto de qué forma la clarificación, definición y radicalización del "vacío" como *criterio* de la teoría populista de Laclau permite extraer una *práctica* (ética) desde su propia esencia, pasemos ahora a la tercera y última de nuestras cuestiones: cómo también desde su propia naturaleza podría llegar a *vincularse* (o no) con otras tradiciones filosófico-políticas. En este sentido, desde hace media década se viene hablando y discutiendo sobre qué relación habría de haber (si

[2498] Schmitt, *Teología política*, p. 37.
[2499] Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos*, p. 176.
[2500] Domènech, *El eclipse de la fraternidad.*

cabe) entre populismo y republicanismo[2501]. ¿Qué relación hay y/o debería haber entre populismo y republicanismo? *Prima facie*, hay que decir que parecen dos teorías y prácticas contrapuestas. Para empezar, es Laclau mismo quien en primera instancia contrapone el populismo a lo que él denomina "institucionalismo", y su argumento es que mientras que en uno prima la lógica de la equivalencia, en el otro prima la de la diferencia[2502]. Para explicarlo rápidamente, el Estado disgrega demandas, y el pueblo, tiende a considerarlas juntas: si un ciudadano quiere resolver una demanda institucionalmente, tendrá que seguir un canal establecido, la mayoría de las veces individualmente, dirigiéndose al lugar pertinente; por el contrario, una apelación a "la nación" en general no se puede integrar fácilmente dentro de la orden institucional establecido. Se tendrían que hacer dos precisiones a este dibujo pintado a *La razón populista*. En primer lugar, tiene razón Martínez–Cava cuando dice que no se puede reducir el republicanismo a una "teoría de las instituciones"[2503] y, por lo tanto, tampoco a aquello que Laclau tilda de "institucionalismo". En segundo lugar, ¿no presupone la diferencia institucional una equivalencia estatal que puede incluso llegar a primar en algún momento (p.ej. en el republicanismo de Robespierre)? Antes de que el Estado se divida en ministerios, necesita generar una equivalencia previa bajo la figura del "ciudadano", ya sea este entendido de manera isonómica, como en el liberalismo, o democrática, como en el republicanismo plebeyo. De este modo, es imaginable un caso en el que prime la lógica equivalencial (lo cual convertiría este movimiento en populista) y, simultáneamente, el punto nodal no fuera tanto "el pueblo" como la *res publica*.

Por otro lado, el primer intelectual independiente español que se tomó seriamente la teoría populista, Villacañas, acababa su monográfico sobre este fenómeno con una defensa fervorosa del republicanismo. Partiendo de una interpretación de Freud, Villacañas argumentaba que el populismo bebe secretamente de la fuente inagotable del (neo)liberalismo porque este genera indefectiblemente individuos con una "herida narcisista" que después tienen que suplir identificándose con el yo–ideal del líder[2504]. No habría nada, por lo tanto, más anti-narcisista que la institución y el republicanismo representaría la verdadera alternativa al (neo)liberalismo. Esta contraposición se puede desmantelar de una sola vez cuando Rinesi hace ver el prejuicio eurocéntrico que impide aceptar el hecho que el populismo es *la manera en la cual* el republicanismo se ha desarrollado en América Latina[2505].

[2501] Villacañas y Garrido (eds.), *Republicanismo, nacionalismo y populismo. Como formas de la política contemporánea*. Villacañas y Ruiz (eds.). *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica.*
[2502] Ibid. p. 81.
[2503] Martínez–Cava, "Cuando el bozal de la bestia es de papel. Ernesto Laclau en el siglo XXI", *Sin Permiso* (16), p. 198.
[2504] Villacañas, *Populismo*, p. 115.
[2505] Rinesi y Muraca, "Populismo, democracia y república. Algunos apuntes sobre un debate actual", *Si este no es el pueblo: hegemonía, populismo y democracia*, pp. 57–73.

Si las posiciones mutuamente excluyentes de Laclau y Villacañas quedan descartadas, ¿podría quedar un espacio intermedio para un populismo republicano? En lo que queda, me gustaría justificar que la respuesta es "sí" sobre bases nuevas y originales. La tesis fuerte es que *el populismo representa la forma de aquello que el republicanismo es el contenido*. Podemos denominar esta tesis "hylomorfista". Recordando lo que decía Martínez–Cava, partimos de la base de que sería vaciar de contenido al republicanismo reducirlo a una simple "teoría de las instituciones", y que en cambio su corazón se encuentra en la teoría fideicomisaria del poder[2506]. ¿En que se basa esta? Para ponerlo rápidamente, en que un principal ("el pueblo") delega su confianza (*trust*) en un agente ("los gobernantes") bajo la condición de revocabilidad *ex post*. La teoría fideicomisaria es, por lo tanto, una teoría que explica el desplazamiento del poder de A a B, pero no explica quién son ni A ni B –ni como llegan–a–ser. En el caso de la medicina o de la abogacía está claro y distinto quién es el principal (el "paciente" y el "cliente", respectivamente). Pero en el caso de identidades colectivas es más complicado, por no mencionar las políticas. El único "agujero" que se le puede encontrar a la teoría republicana es que no explica cómo el principal "deviene", y por tanto, se ve obligada a aceptarlo como *dado*. ¿Cuál es el principal que está detrás de la decapitación de Carlos I, de la Revolución Francesa o de la proclamación de la II República Española? El "pueblo inglés", el "pueblo francés" y el "pueblo español", se ve obligado a responder el republicanismo en cada caso. Pero, ¿se trata de todo el pueblo, o solo de una parte? Si se trata de "todo", ¿representa entonces el mismo pueblo que después emprende reacciones políticas, o de otro ente? Y si se trata de una "parte", ¿cómo se puede entender que a la llegar al poder el cuarto estado legisle para todo el mundo, escribiendo Constituciones y Declaraciones del Hombre y el Ciudadano? La razón por la cual no podemos coger aquellas primeras respuestas como *dadas* es porque el "pueblo" se encuentra siempre en constante renegociación, por una parte, entre qué "parte" (*plebs*) hegemoniza el "todo" (*populus*) y, por otra, con qué parte funciona a su vez como "exterior constitutivo" (Cataluña, Irlanda, Escocia, etc.). Mi apuesta consiste en señalar que es justamente en aquello que el republicanismo no tiene nada a decir –la construcción subjetiva del principal político– que el populismo entra para suplementar una lógica que lo explica (la lógica de la equivalencia). Inversamente, es en el preciso instante en que el populismo calla –¿de qué manera la "identidad popular" se eleva a poder político?– que la larga y rica tradición fideicomisaria del poder provee una solución.

¿Cómo entender entonces esta síntesis, esta combinación de los discursos republicano y populista sin entenderlo como una relación de complementariedad? No es el autor de esta estsis quien se inventa un *hylomorfismo* donde el populismo representaría la forma de aquello que el

[2506] Martínez–Cava, "Cuando el bozal de la bestia es de papel. Ernesto Laclau en el siglo XXI", *Sin Permiso* (16), p. 199.

republicanismo es el contenido. Marx mismo, gran lector de Aristóteles, sentencia en el *Manifiesto comunista*: "aunque no sea por su contenido, la lucha del proletariado es, por su forma, una lucha nacional" [2507]. La única vuelta de tuerca que añaden Gramsci y Laclau es que esta forma-nacional –que aquí es sinónimo de "pueblo" en el sentido de *populus*– en la época del romanticismo nacionalista de Marx necesariamente se le tenía que aparecer como algo *inmediato*, pero hoy sabemos que también es fruto de *mediaciones*. La misma mediación que Marx aporta al contenido social capitalista, y que la teoría fideicomisaria aporta a la sustancia de la *res publica*, el populismo puede aportar a la construcción del sujeto popular. Las Repúblicas necesitan *quién* las defienda. Para ponerlo de manera hegeliana, tenemos que el republicanismo está del lado de la *sustancia* (política), y el populismo del lado del *sujeto* (político), y que la propuesta de un populismo republicano sería una reconciliación dónde:

> *La sustancia viviente es, además, el ser que es en verdad sujeto*[2508].

El republicano Fernández Liria no se ha cansado de repetir siempre que ha tenido la ocasión que la democracia es un "espacio vacío" que no es de nadie porque es de todo el mundo[2509]. Y no deja de ser curioso que Laclau defina el "pueblo" en la misma línea como un "significante vacío" porque representa una universalidad inconmensurable. Para nosotros, esto es la última prueba de que se está intentando llegar a la misma conclusión desde dos puntos de partida diferentes: el populismo construye un *sujeto* democrático "vacío", y el republicanismo después *objetiva* este "vacío" en un determinado espacio (el ágora, la *res publica*, el Parlamento, etc.). Nos damos cuenta ahora cómo la discrepancia entre el vacío *objetivo* de Lefort y el *subjetivo* de Laclau más arriba corresponde a la perfección con el desgarro que ahora nos encontramos entre el vacío de la República y el del "pueblo", y que un populismo republicano tendría que venir a reconciliar. La apuesta por un populismo republicano, más allá de reconciliar teóricamente forma y contenido, sustancia y sujeto, implicaría en s. XXI avanzar prácticamente en este "vacío" en frente tanto del neoliberalismo que se lo quieren apropiar privadamente, como del neofascismo que lo quiere llenar con una determinada *esencia*, sea esta una determinada raza, religión o cultura.

[2507] Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, I, p. 56.
[2508] Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 73.
[2509] Fernández Liria, Fernández Liria y Alegre Zahonero, *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y estado de derecho*, pp. 22–6.

8) *Ex cursus*: una topografía del vacío en el arte contemporáneo

> Encontrareis algo similar en los escritos de Beckett, quien es, claro está, anatema para toda la gente afirmativa y en cuya obra todo gira en torno a la cuestión sobre qué contiene realmente la nada; la pregunta, uno podría llegar incluso a decir, por una topografía del vacío. Su obra es efectivamente un intento por concebir la nada, que es, al mismo tiempo, no *meramente* nada, pero permaneciendo *dentro* de una negatividad completa.
>
> Theodor W. Adorno, *Metafísica. Concepto y problemas*[2510]

> No hay falta de vacío
>
> Beckett, *Esperando a Godot*[2511]

> Todo lo que sé sobre método es que cuando no estoy trabajando algunas veces pienso que sé algo, pero cuando estoy trabajando, es bastante claro que no sé nada
>
> John Cage, "Lección sobre nada", *Silencio*[2512]

a) El centro ausente de la estética

Si tenemos razón en que el concepto de "vacío" representa el concepto central del pensamiento contemporáneo posfundacional, los efectos radicales de su introducción no deberían verse solo, única y exclusivamente circunscritos a los estrechos márgenes de la llamada "teoría política", ni tan siquiera de la "filosofía", sino que deberían poder percibirse también en otras disciplinas: el psicoanálisis y el género (como ya hemos visto), la estética… ¿Podríamos encontrar, entonces, un "centro ausente" de la estética, análogo y simétrico al que Zizek una vez describió en referencia a la "ontología política"[2513]? Vamos a terminar la Edad Contemporánea con un ex cursus sobre estética justamente para demostrar esta otra tesis, a saber: que el "vacío" puede ser considerado *también* como el concepto central del arte contemporáneo. Obviamente, la meta-tesis que pretendemos investigar hasta sus últimas consecuencias es que el corazón que permite definir al "posfundacionalismo" es *la introducción, justamente, de un "vacío"* donde antes se hallaba un *único* fundamento, hasta el punto de que *el posfundacionalismo es coextensivo con ese mismo vacío*.

Por suerte, nuestra propia aplicación del marco posfundacional al campo de la estética no parte de un vacío, ni tiene que empezar *ex nihilo*, sino que Marchart ya se ha preocupado por trazar esta diagonal en su *Estética conflictual* (2019), donde acuña este término en un doble sentido:

[2510] Adorno, "Lecture Seventeen. 27 July 1965", *Metaphysics. Concept and Problems*, pp. 135-6.
[2511] Beckett, "Waiting for Godot", *The Complete Dramatic Works of Samuel Beckett*, p. 61.
[2512] Cage, "Lecture on Nothing", *Silence*, p. 126.
[2513] Zizek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*.

"conflictúa con la estética de los ideólogos espontáneos del campo artístico (la estética de la complejidad simple), y pretende desarrollar las implicaciones políticas de una práctica artística conflictiva. Es, en este doble sentido, tanto una estética conflictiva como una estética del conflicto"[2514]. La conclusión de Marchart es que es el *conflicto* –o más exactamente el *antagonismo*, para un laclausiano como él– aquello que debe ponerse en el corazón de la definición de cualquier arte posfundacional. Y es justamente sobre este punto donde pretendemos hacer nuestra contribución original. Además de la primera hipótesis de que el "vacío" puede ser tomado como el "centro ausente" del arte contemporáneo, la segunda tesis fuerte de la presente sección será que, en realidad, no es el *conflicto*, sino el *vacío* lo que debería ponerse en el corazón de la aplicación del posfundacionalismo a la estética. Antes y detrás del momento *contingente* y de *lo político*, de forma aun más originaria y fundamental, aguarda, como su condición de posibilidad, la apertura de un *vacío*. Hay *conflicto*, entonces, porque se ha abierto un *vacío* donde antes había una totalidad *llena* con una fundamentación *última* (y no al revés). El "artivismo" o los "counter-publics" no deben ponerse como *causas* eficientes del arte posfundacional, sino simplemente como *efectos* de un "vacío" previo[2515]. Seguimos, en este caso, los pasos del método genealógico descubierto por Nietzsche, donde el origen o *génesis* (el vacío, en este caso) de algo (el posfundacionalismo) no debe ser confundido con su finalidad o *telos* (el conflicto)[2516]. En este sentido, el propio Marchart se da cuenta un poco más tarde en su libro, y registra de alguna manera, que su misma definición de posfundacionalismo tiene que ver, de algún modo, con un cierto "vacío", aunque no lo desarrolle tanto después como nosotros intentaremos aquí.

> Es esencial entender que el lugar del fundamento ausente (o abismo [*Ab-grund*]) no permanece vacío [*empty*] en el sentido ordinario y cotidiano del vacío [*emptiness*]; Heidegger habla de una forma extraordinaria y originaria de permanecer vacío o no-lleno/no-llenado [*un-filled/un-fullfiled*] que equivale a una apertura extraordinaria. Precisamente porque permanece vacío –porque posterga su propio 'cumplimiento' [*fulfilment*]– permite una apertura, revelación [*disclosure*] y *Lichtung*. Por esta razón, no deberíamos percibir de ninguna manera el abismo como una mera antítesis del fundamento; ya que en el primero algo de la naturaleza del segundo siempre permanece. En cambio, Heidegger dice: 'Der *Ab*-grund ist Ab-*grund*'[2517].

[2514] Marchart, *Conflictual Aesthetics. Artistic Activism and the Public Sphere,* p. 22

[2515] Esta tesis está ligeramente influida por las relecturas y reinterpretaciones posestructuralistas de Maquiavelo, donde se hace, quizás por primera vez explícita, la vinculación entre el vacío y el conflicto. Véase: Althusser, "Machiavel et nous", *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*, pp. 29-168; Althusser, *Solitude de Maquiavel*; Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre de Maquiavel*.

[2516] Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, pp. 111-2.

[2517] Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, pp. 18-9.

Con este quiasmo –uno de los 220 que Mattéi rastrea en la obra de Heidegger[2518]– se apunta a un "vacío" *positivo* que vamos a intentar explorar aquí sobre el terreno de la estética. Ahora bien, de las siete clásicas "bellas artes", en la presente sección intentaremos rastrear por lo menos cuatro de ellas, buscando en cada caso un ejemplo paradigmático que sitúe al "vacío" *posfundacional* en el "centro ausente" del arte contemporáneo. Para empezar, en el caso de la *pintura*, trataremos el "salto al vacío" y la "exposición vacía" de Klein, así como sus "monocromas" y la reciente exposición *Vides. Une rétrospective* que tuvo lugar en el centro Pompidou en 2009. Para continuar, por lo que respecta a la *escultura*, seguiremos con (Oteiza y) Chillida, verdadero "arquitecto del vacío", así como su encuentro con Heidegger a propósito de *El arte y el espacio*. En tercer lugar, pasaremos al *teatro* de la mano de la reformulación que hace Brook de este como un "espacio vacío", pero nos fijaremos especialmente en la lectura adorniana de *Fin de partida* de Beckett en particular. Por último, terminaremos con la *música* investigando la cuestión del "silencio" en el *4' 33"* de Cage. También diremos alguna cosa sobre la fotografía y la danza. Empezamos, pues, nuestro salto al vacío.

b) Pintura: el "salto al vacío" de Yves Klein en retrospectiva

> Lo primero que hay que hacer es especificar la naturaleza de este vacío: no es el vacío de un fundamento neutral para todos los fenómenos, sino el Vacío del Uno imposible, el Vacío de un antagonismo, tensión y auto-contradicción extremos, el Vacío de la imposibilidad del Uno de devenir sí mismo.
>
> Slavoj Zizek, *Incontinencia del vacío*[2519]

El domingo 27 de noviembre de 1960, en París se debieron de levantar sorprendidos por la mañana ya que, al ir a buscar el periódico al quisco más cercano, se encontraron con un nuevo diario de cuatro páginas que nunca nadie había visto antes, llamado *Dimanche*, con el siguiente subtítulo: "número único –el periódico de un solo día". En la portada, aparecía una extraña noticia dedicada al "Teatro vacío", entre otros enigmáticos titulares como "La revolución azul continua" o "Sensibilidad pura"[2520]. Pero, sin lugar a duda, aquello que más debió impactar al ojo del parisino fue una fotografía de un hombre saltando desde la ventana de lo que parecía ser un segundo piso, bajo el título de "¡Un hombre en el espacio!" y "¡El pintor del espacio se lanza al vacío!"[2521].

[2518] Mattéi, "The Heideggerian Chiasmus or the *Setting Apart* of Philosophy", in Janicaud and Mattéi (eds.), *Heidegger. From Metaphysics to Thought*, p. 41.
[2519] Zizek, *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels*, p. 23.
[2520] Klein, "Dimanche", *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, pp. 174-91.
[2521] Restany, *Yves Klein*, pp. 184-5.

Ese hombre era Yves Klein, y los parisinos pronto descubrieron el (doble) engaño. Por un lado, se trataba de un periódico falso de una sola tirada que habían producido satíricamente los pintores del llamado "Nuevo Realismo" para publicitar el *Festival de Arte de Vanguardia* que tendría lugar al mes siguiente. Por el otro lado, todo el mundo sabe que la magia no existe, y por lo tanto esta fotografía que de ahora en adelante sería conocida como *Salto al vacío* tenía que tratase de un truco, de una ilusión óptica. Y así fue: el mes anterior, Klein había contratado a dos fotógrafos, el húngaro Janós Kender y el alemán Harry Shunk, para que le sacaran dos instantáneas: una, en la que saltaba desde el tejado de un piso en el suburbio de Fontenay-aux-Roses, pero con una lona que le estaba esperando en el suelo para parar el golpe y, la otra, con la misma calle, pero *vacía*. Al superponer las dos imágenes en un fotomontaje que no engañaría a la inteligencia artificial de ahora, pero que sí ocasionó un gran revuelo en la época, Klein consiguió dar efectivamente la impresión de *lanzarse al vacío*, en una mezcla de *despojo* y *libertad*, de pulsión de muerte suicida y vuelo ligero, que enseguida encontraremos entrelazados en nuestro tema.

No hay que juzgar un libro por su portada, pero no puede ser una coincidencia que la foto de Klein encabece una de las últimas obras de Zizek, titulada, justamente, *Incontinencia del vacío* (2017) –formulación que proviene, por cierto, de unos versos de Beckett, a quien también veremos después[2522]. Es curioso que sea Zizek quien, precisamente en esta obra, se aleje de la tradicional concepción del "vacío" como una retirada a la paz interior, tranquila y calmada, neutral y equilibrada, en pos de un "Vacío" que representa la más radical perturbación, imposibilidad y tensión[2523]. Algo parecido descubriremos en los "monocromas" de Klein, donde un *vacío de forma* –más allá de los límites que impone el propio lienzo– se convierte en la condición de posibilidad de un *exceso del color* azul intenso de ultramar. Hay, como dirá su compañero y amigo Restany, un "fuego en el corazón del vacío" de inspiración claramente bachelardiana[2524].

En cualquier caso, un verdadero "salto al vacío" es lo que había acometido realmente ya Klein dos años antes, en la primavera de 1958, cuando, en la galería Iris Clert de París, decidió deshacerse de cualquier objeto u obra *presentes* y, pintando todas y cada una de las salas de blanco para enfatizar una sensación de *ausencia*, dejó la exposición completamente *vacía*. La tituló: "La especialización de la sensibilidad en el estado de materia prima en sensibilidad pictórica estabilizada"

[2522] "Incontinencia del vacío. El cénit. Tarde otra vez. Cuando no sea de noche será tarde. Muerte otra vez del día inmortal. Por un lado, brasas. Por el otro, cenizas. Día sin fin ganado y perdido. Sin ser visto" (Beckett, *Ill Seen Ill Said*. Citado en: Zizek, *Incontinence of the Void. Economico-Philosophical Spandrels*, p. xi).
[2523] Ibid. p. 20.
[2524] "Así el fuego se uniría al vacío en una síntesis etérea y tangible, material/inmaterial, donde el azul aéreo de Bachelard se fundiría en lo 'indefinible' de Delacroix." (Restany, *Yves Klein. Le feu au coeur du vide*, pp. 24, 41). Véase también: Puthomme, "Yves Klein: Bachelardien?", *Philosophique*, 2, pp. 53-60.

pero, de ahora en adelante, sería conocida más brevemente como la "exposición *vacía*" –la primera de su género en la historia del arte, de las muchas que vendrían después[2525].

Ahora bien, dicha "exposición *vacía*" no tiene que ser vista como una broma de mal gusto, o como un gesto falsamente provocador por parte de un *enfant terrible* ávido de polémica, a pesar del éxito que se granjeó en este sentido: la *performance*, que en principio tenía que durar tan solo ocho días, se acabó extendiendo una semana más, debido a las 3.000 personas que hicieron cola en la inauguración, y a los quinientos que asistieron cada día después[2526]. Como veremos más tarde también con el "silencio" de Cage, sin duda uno de los aspectos más interesantes del "vacío" es como este se resiste inevitablemente, por su propia naturaleza, a ser apropiado por el capitalismo bajo la forma-mercancía. Seguramente por esta razón Klein contrató a dos Guardias Republicanos, expertos en judo, para proteger la entrada a la exposición, pues temía la cólera y el vandalismo de la muchedumbre cuando descubrieran que habían pagado 1.500 francos por una exposición donde no había *nada*. Como señala Banai, "el vacío había frustrado la esperanza 'natural' de adquirir un artículo material tangible a cambio de dinero"[2527]. Sin duda más preocupante fue la anécdota de un joven que intentó pintar de rojo las paredes blancas. A pesar de esta profanación, y a juzgar por la afluencia de la exposición, parece ser que el *horror vacui* –donde habla toda la historia de la metafísica occidental entera– no se sobrepuso, en este caso, a la irresistible atracción magnética del vacío, y la gente pudo pasarse horas contemplando las paredes blancas.

En este sentido, en su invitación, el propio Klein relataba una anécdota que resume bien el sentido casi budista de la exposición –recordemos que Klein era cinturón negro en Judo y pasó años estudiándolo en Japón–: "un día un visitante me gritó desde la puerta: '¡volveré cuando este vacío esté lleno!'. Y yo le respondí: '¡si estuviera lleno ya no podrías entrar!'"[2528]. También se dice que en el libro de firmas Camus escribió: "con el vacío, plenos poderes"[2529]. De hecho, a la raíz de esta época a la que se ha llamado "pneumática" yace, como confiesa en su conferencia en la Sorbona, una "ética que se encuentra en el origen de este inmaterialismo que nos hará reencontrar

[2525] Obviamente, la vinculación de la obra de Yves Klein con la temática del "vacío" no se la ha inventado el autor de este capítulo, sino que es bien conocida dentro de la teoría del arte. Ya en el libro-catálogo de la exposición que le hizo el Centro Pompidou de París del 3 de marzo al 23 de mayo de 1983 en homenaje a los veinte años de su fallecimiento, Thomas McEvilley lo tildó de "*conquistador* del vacío" (En: Mock, *Yves Klein*, pp. 17-66). Pero quizás, a modo de ejemplo, el texto que mejor se percata de esta relación entre Klein y el vacío es el de Nuit Banai, quien arguye que: "[los visitantes] no sabían que *Le Vide* era la encarnación del monocroma como espacio" (Banai, "Del mito de la objetualidad a la esfera espacial: las aventuras de Yves Klein en el vacío". En: Berggruen, Hollein, Pfeiffer (eds.). *Yves Klein*, pp. 16, 22).
[2526] Ibid. p. 22.
[2527] Ibid. p. 23. Para la exposición más completa de todos los detalles acerca de cómo se desarrolló la exposición, véase: Stich, "From Blue Monochrome to the Void", *Yves Klein*, pp. 133-42.
[2528] Klein, "Invitation pour deux personnes du 28 avril au 5 mai [1958]", *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, p. 94.
[2529] Brougher, Kerry et al., *Yves Klein: With the Void, Full Powers*.

un verdadero amor por la materia en oposición al cuantitivismo, al materialismo momificado que nos convierte en esclavos –de esta misma materia– y la transforma en un tirano"[2530].

No: ni una broma, ni un espectáculo, la "exposición *vacía*" tiene que ser vista ante bien como el resultado final y la cúspide de un progresivo proceso de "abstracción" de la *objetualidad* que tenía que culminar inevitablemente, de una forma u otra, con el "vacío", la *ausencia* de objetualidad) –único *telos* necesario, aunque imposible, en última instancia, de cualquier abstracción. Es fundamental señalar que *abstraer, en el fondo, es vaciar*. Cuando, mediante el proceso de *diairesis* descubierto por Platón y Aristóteles, me abstraigo de las características singulares de *este* perro *en particular* –al que suelo llamar Buster–, y paso a considerarlo como un perro "en general", luego un canino, después un animal, a continuación, un ser vivo y, por último, un ente, mediante todo este proceso de *abstracción* lo que he conseguido ha sido "vaciar" –en el sentido de *substraer*– una serie de atributos a un ente singular que antes parecía *lleno* de propiedades particulares. De forma análoga, Klein, heredero del "constructivismo ruso" (como veremos con Oteiza), él mismo considerado "neodadaísta" (como veremos con John Cage), precursor del "minimalismo" y del arte "conceptual", y cofundador, junto a Restany, del movimiento "Nuevo Realismo" en Francia, culminó con la "exposición *vacía*" toda una década dedicada a la experimentación con los "monocromas" –rosas, dorados y, sobre todo, el famoso azul intenso de ultramar, que luego patentó bajo el nombre de *International Klein Blue*.

La elección de estos tres colores viene motivada por el profundo impacto que le causó al pintor la lectura de los libros de Bachelard sobre los cuatro elementos, donde se dicen cosas como esta, por ejemplo: "primero no hay nada, después hay una nada profunda y, por último, hay una profundidad azul"[2531]. Volveremos encontrar la poderosa influencia de Bachelard y, especialmente su libro *Psicoanálisis del fuego*, cuando hablemos de Chillida, pues, tal y como relata Restany: "la presencia del fuego en el vacío estructura poderosamente el concepto de espacio, el cual pierde de un solo golpe su plenitud etérea sin caracterizar"[2532]. En este sentido, la lluvia constante del progresivo proceso de abstracción (constructivista) durante la primera mitad del s. XX se bifurca en dos ríos con una única desembocadura posible, el *vacío*. Por un lado, el suprematismo de Malevich –sobre todo el *Cuadrado negro* de 1915 y el *Blanco sobre blanco* de 1918– tenemos que verlo

[2530] Klein, "Conférence a la Sorbonne", *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*, p. 131.
[2531] Bachelard, *L'air et les songes. Essair sur l'imagination du mouvement*, p. 218. Véase también: Puthomme, "Yves Klein : Bachelardien?", *Philosophique*, 2, 1999, pp. 53-60.
[2532] Restany, *Yves Klein. Le feu au coeur du vide*, p. 41. Véase también: "tanto para un químico como para un filósofo, tanto para un hombre educado como para un soñador, el fuego se materializa tan fácilmente que lo asociamos tanto al vacío como a la plenitud. Sin duda, la física moderna reconocerá que el vacío es atravesado por miles de radiaciones de calor, pero no hará de estas radiaciones una cualidad del espacio vacío. Si se produce una luz en el vacío de un barómetro que se agita, la mente científica no concluirá que el vacío de Torricelli contenía fuego latente" (Bachelard, *La psychanalyse du feu*, p. 112).

aquí como un proceso de abstracción (vaciamiento) de la *forma*. Por el otro lado, el neoplasticismo de Mondrian –sobre todo sus series de composiciones en rojo, azul y amarillo– tenemos que verlo aquí como un proceso de abstracción (vaciamiento) del *color*. Los "monocromas" de Klein, por tanto, representan el corolario necesario de esta última tendencia. Finalmente, la "exposición vacía" marcaría con la *nada* la única desembocadura en el mar posible de estas dos corrientes de la abstracción. Solo en ese momento, como reseñó su compañero Restany, "el Vacío trascendió la monocromía. Lo inmaterial impregnó la totalidad de la sensibilidad pictórica"[2533]

Cincuenta años después de la primera "exposición *vacía*" por parte de Klein, tuvo lugar en el centro Pompidou de París, del 25 de febrero al 23 de marzo de 2009, una retrospectiva de la continuidad que había tenido ese gesto tan radical durante el último medio siglo –y que luego sería replicada también en la Kunsthalle Bern del 10 de septiembre al 11 de octubre de 2009. El libro de la exposición, *Vides. Une rétrospective*, ya abre justamente con una serie de fotografías en blanco y negro de unas salas vacías en ambos museos. ¿No es, entonces, aun demasiado pronto para insinuar que un "museo" es, *prima facie* y antes que nada, un "espacio *vacío*" que hay que *llenar* de alguna forma con obras de arte? Es posible que el visitante tenga justamente la impresión contraria, la de que un "museo" es siempre un sitio *lleno* de obras arte, pero la curadora *sabe la verdad*: sin una idea al principio, un museo no es más que cuatro paredes con un *vacío interior*, de la misma forma que la escritora es perfectamente consciente de que solo cuenta con la *página en blanco* de buenas a primeras. La plasmación de esta verdad posfundacional se puede ver tanto en la exposición como en el libro-catálogo *Vacíos. Una retrospectiva*, donde uno puede encontrar toda una serie de continuadores modernos del gesto original radical de Klein durante el último medio siglo: Art & Language de Robert Barry, Michael Asher, Stanley Brouwn, Robert Irwin, Laurie Parsons, Bethan Huwsm Maria Eichhorn, Roman Ondák (Maria Nordman y Emilio Prini)[2534]. Sin embargo, si todo Klein, así como las posteriores réplicas y contursiones de la "exposición vacía", representan una incansable búsqueda hacia *lo inmaterial, lo intocable, lo invisible, lo indefinible, lo inútil*, podríamos preguntarnos: ¿no representa todo esto una carrera hacia *lo sagrado*? La respuesta debemos buscarla ahora en la escultura vasca.

c) Escultura: el encuentro entre Heidegger y Chillida, el "arquitecto del vacío"

En 1968, el escultor vasco Eduardo Chillida y el filósofo alemán Martin Heidegger se conocieron en el castillo de Hagenwil, en la galería Erker, en St. Gallen (Suiza), gracias a una invitación expresa de su curador, Franz Larese, y a la inestimable mediación de Heinrich Wiegand

[2533] Restany, *Yves Klein. Le feu au coeur du vide*, p. 36.
[2534] Copeland et al., *Vides. Une rétrospective*, p. 30

Petzet durante toda la década de los 60. Tan solo un año más tarde, en otoño de 1969, Chillida y Heidegger producirían una obra conjunta, titulada *El arte y el espacio*, que se publicó en una edición limitada de 150 ejemplares para bibliófilos elaborada por el taller gráfico de la Erker-Presse[2535]. La obra en cuestión consistía, por una parte, en un breve ensayo de Heidegger en litografía inscrito sobre piedra, más concretamente sobre una pizarra de Solnhofen y, por otra parte, en siete *litho-collages* que Chillida acompañó con "cortes de papel" (*papiers decoupés*). El encuentro entre el filósofo alemán y el escultor vasco fue un auténtico revulsivo que provocó un profundo impacto en ambas partes de esta colaboración intelectual. Por un lado, Petzet tiene razón en exclamar, respecto de la introducción de Heidegger en el terreno artístico, que dicha participación representa "¡un *unicum* en toda su obra!"[2536], que suaviza la fría distancia filosófica y la fraseología metafísica que uno aun puede encontrar en su principal texto sobre estética, "El origen de la obra de arte" (1935/6). Por el otro lado, Chillida también confesó alguna vez que, para él, Heidegger era "el más grande hombre que había conocido"[2537]. Como veremos, el encuentro entre el escultor vasco y el filósofo alemán no solo representó un revulsivo para ambas partes, así en general, sino que sobre todo trastocó sus concepciones del "vacío" en particular. En tanto en cuanto, por lo pronto, Chillida se definió a sí mismo alguna vez como un "arquitecto del vacío" –con una formulación sorprendentemente parecida a la que utilizó Tarkovsy para describirse a sí mismo, como un "escultor del tiempo"–, es indudable que debe de haber algún *arcano* en Chillida Leku que nos pueda revelar por qué el "vacío" se ha convertido en el "centro ausente" del arte contemporáneo.

Sin embargo, para ser *justos*, no podemos empezar a hablar del concepto de "vacío" en Chillida sin antes hacer una referencia a su problemática influencia por parte de Oteiza. Como es bien sabido, entre un período de estrecha amistad e influencia dentro de lo que se conoció como la "Escuela Vasca de Escultura", que tuvo lugar entre los años 50 y 60, hasta el posterior abrazo de reconciliación final en 1997, hubo una agria polémica –empezada y sostenida por Oteiza, todo hay que decirlo–, que dejó retratada en el *Libro de los plagios* (1991), donde el autor situaba, a mano derecha, distintas obras de Chillida de la década de los 80 y, a mano izquierda, algunas obras suyas sorprendente y excesivamente parecidas, pero producidas mucho antes, en la década de los 50. Curiosamente para nuestro tema, la *raison d'être* de este supuesto "plagio" tiene que ver, justamente, con las obras *más vacías* de ambos escultores. En su libro, Oteiza habla de que habría "dos estilos en Chillida: uno el suyo, el otro el mío. Su estilo natural es un expresionismo expansivo de

[2535] Escudero, "Aclaraciones". En: Heidegger, *El arte y el espacio*, p. 37. El título de esta obra dio lugar a una exposición con el mismo nombre, por ejemplo, en el museo Guggenheim de Bilbao, donde jugaba un papel prominente una sala dedicada a "La ambigüedad del vacío" –entre el 5 de diciembre de 2017 y el 15 de abril de 2018.
[2536] Citado en: Groth, "Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida", *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 57, p. 294.
[2537] Ibid. p. 294.

movilidad, agresivo de punzantes hierros al comienzo, masa, peso, espesor, tamaño, representado en esta primera fase de mi Ley de los cambios cuando finalizando los 50 comenzaba así Chillida yo concluía en una dirección opuesta y complementaria en segunda fase, estilo de inmovilización en un proceso de desocupación espacial con una geometría quieta y *vacía*"[2538]. Es decir que, de acorde con la Ley diseñada por Oteiza, el estilo propio de Chillida se correspondería con una primera fase de *llenado* de la escultura, y la suya, con una segunda y última de *vaciamiento*. O, tal y como expresa de modo más objetivo el estudio comparativo entre ambos autores acometido por Juan Daniel Fullaondo: "la constelación chillídica es extraordinariamente *densa* de significaciones (…), el mundo oteiziano es distinto, *ausente* de coartada y *espesor* connotativo o psicológico, *disuelve* la adjetivación"[2539]. De nuevo, Chillida es asociado con la *densidad* (al menos en una primera fase), y Oteiza con el *vaciamiento* o la *ligereza*. Así pues, y aun teniendo en cuenta que en el mundo del arte nada surge *ex nihilo*, sí que debemos afirmar que la introducción del "vacío" en la escultura (vasca) es una invención original de Oteiza, aunque Chillida luego la replicara para llevarla a otro lugar.

De esta manera, la contribución original de Oteiza, que provenía del constructivismo ruso, consiste en un progresivo proceso de "desocupación" de esferas y de cubos que tendría que culminar en tres esculturas presentes en la Bienal de Venecia de 1957 apellidadas vacías –*Construcción vacía con tres unidades positivo-negativo, Poliedro vacío, y Suspensión vacía*– y, finalmente, en la *Caja vacía* de 1958, punto y final de todo este proceso de "desocupación" del espacio. Realmente, *1958 fue el año del vacío*, pues la *Caja vacía* de Oteiza coincide con la "exposición vacía" de Klein que hemos visto antes –quien, recordemos, también provenía del constructivismo ruso. Ambos se embarcaron, pues, en un proceso de *desocupación de la objetualidad*, hasta que ya no quedó *nada*, un *vacío*: pero uno lo hizo en la pintura desde la abstracción de la *forma*, hasta que quedó el *color puro* (el azul), y el otro lo hizo en la escultura desde la abstracción del *espacio*, hasta que quedó la *forma pura* (el cuadrado). La idea genuina de Oteiza –como se puede ver en su obsesión nacionalista por los *crómlech* vascos o su "homenaje a Velázquez"[2540]– siempre fue la de crear *espacios sagrados, mediante vacíos activos, para la protección del hombre* en una sociedad consumista basada en la opulencia. Interesantemente para nuestro tema, el "vacío" en Oteiza no es *pasivo* –no es una "receptividad" kantiana– sino *activo*: abre y atraviesa la materialidad de la escultura[2541]. Este hecho se puede apreciar

[2538] Oteiza, *Libro de los plagios*, p. 42.
[2539] Fullaondo, *Oteiza y Chillida en la moderna historiografía del arte*, p. 75 (las cursivas son mías).
[2540] Recordemos, por lo pronto, que el "vacío" representa la conclusión final de la interpretación de Foucault sobre *Las Meninas* de Velázquez: "en esta dispersión que reúne y se disemina a la vez, se indica imperativamente por todas partes un vacío esencial: la necesaria desaparición de aquello que lo funda, de aquel a quien se parece y de aquel a cuyos ojos es sólo parecido" (Foucault, "Les suivantes", *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, p. 31).
[2541] Véase: Marín Oñate, *Pulsiones del espacio. Oteiza y la aproximación a la arquitectura como vacío activo*. Siguiendo al propio Oteiza, Marín Oñate caracteriza el *topos*-lugar de Oteiza como: "activo, *vacío*, lejano, inmóvil, duro, protestante, insoluble y trascendental" (ibid. p. 82).

incluso en las "transestátuas" y las construcciones "livianas"; más tarde volveremos a la cuestión de la *ligereza* con Chillida. En cualquier caso, el "vacío" en Oteiza lo impregna todo, y tiene tanto un lado *objetivo* como *subjetivo*. Por un lado, como ya hemos dicho, Oteiza culmina una línea de experimentación con el *objeto* que empieza con el constructivismo ruso hasta que el objeto se queda *vacío* –la *Caja vacía* de 1958. Esto lo entenderemos mejor después de manera hegeliana con la interpretación adorniana de Beckett, en tanto en cuanto la historia del arte puede ser vista como una serie de "negaciones determinadas" donde el "vacío" representa la *última* de estas negaciones. Pero en este caso, además en particular, la escultura misma puede ser vista como *una constante tensión entre la plenitud y el vacío, la densidad y la ligereza*[2542]. "Creo que la dialéctica lleno-vacío [es] una de las más apasionantes para un escultor" –dirá más tarde Chillida[2543]. No obstante, y por el otro lado, Oteiza también sabe que el vacío es *subjetivo*, y no es baladí que toda su experimentación empezara, justamente, con el friso de los catorce apóstoles para la basílica de Arantzazu, empezado en 1950, y que la Iglesia censuró hasta 1969, porque Oteiza perforó un agujero, un hueco, una concavidad, en los pechos de cada uno de los catorce apóstoles. La Iglesia oficial nunca ha tolerado el *vacío interior* de la mística. Tampoco es casualidad que todo este *horror vacui* tuviera lugar por las mismas fechas en que Lacan definiera al sujeto como un "vacío"[2544].

Prima facie, y como ya hemos dicho, Chillida puede parecer (al menos en una primera fase) el opuesto *denso* de las "desocupaciones" *vacías* de Oteiza. Tal y como lo definió Bachelard, Chillida parece, ni que sea a primera vista, un "cosmos de hierro" [2545]. No obstante, es justamente en este preciso instante que nos va a servir más la lectura *negativa* que hará Heidegger de la obra de Chillida. Como enseguida veremos, *El arte y el espacio* sitúa, al final, el concepto de "vacío" en el "centro ausente" de la interpretación del escultor vasco. Este hecho no puede dejar de sorprendernos en tanto en cuanto, como ya vimos en II.5 a propósito de su artículo sobre "La cosa", esta será una de las tres minúsculas ocasiones en las que el filósofo alemán se atreverá a enfrentarse a la cuestión del "vacío" en todas sus obras completas, junto con los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*[2546]. Sin

---

[2542] Para darse cuenta de qué forma la escultura contemporánea (vasca) desemboca, curiosamente, en la misma oposición vacío/lleno que representa el punto de partida indiscutible, en cambio, de la pintura china, véase: Cheng, *Vide et plein. Le lenguaje pictural chinois*, pp. 51-114.

[2543] Chillida, *Escritos*, p. 53. Y en una conversación con Kosme Barraño añade una reflexión aun más interesante acerca del *Peine del viento*: "es una manera de cuestionarse la diferencia entre lo lleno y lo vacío. Lo lleno, lógicamente, tiene que ser pesado. Si está vacío es un camelo, una mentira. Entonces, si está lleno, es capaz de enfrentarse con el vacío. En el proceso de mi trabajo, se da siempre un diálogo entre los dos, entre lo lleno y lo vacío. Están los dos actuando en todas las obras. He llegado a pensar en algunas ocasiones que el diálogo entre lo lleno y lo vacío es un diálogo entre dos cosas, la materia y el vacío, muy similares y que lo único que las diferencia es la velocidad. Quizá la diferencia no es solo de peso, sino también de velocidad. La materia siempre sería un espacio muy lento o el espacio una materia muy rápida" (Chillida, *Conversaciones*, p. 82).

[2544] Lacan, "De la création ex nihilo", *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII (1959-1960)*, IX, pp. 193-212.

[2545] Bachelard, "Chillida: El cosmos de hierro", *Revista de Occidente*, No. 3, pp. 24-32.

[2546] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, pp. 122-7; Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, p. 305.

embargo, quizás es en *El arte y el espacio* donde irrumpe con más fuerza, y uno no puede evitar preguntarse si hay algo en el arte en general, y en la escultura vasca en particular, que forzara definitivamente a Heidegger a hacerse cargo de una cuestión –la del "vacío"– que incluso a él también la historia de la metafísica le había hecho *olvidar*.

El objetivo expreso de *El arte y el espacio* es indagar sobre la naturaleza de la "escultura" (*Plastik*), y Heidegger ya avisa desde el principio que consiste en una serie de "preguntas", aunque estén formuladas –por el estilo que impone la filosofía– a modo de "afirmaciones". En un alarde de fenomenología, el filósofo alemán ofrece una definición preliminar donde nuestro tema ya juega un rol importante: "el espacio (*Raum*) es ocupado por la figura plástica y queda moldeado como volumen cerrado, perforado y vacío (*leeres*)"[2547]. En contra del "espacio absoluto" newtoniano característico de la ciencia y la técnica, Heidegger pretende explorar el "espacio artístico"[2548]. Moviéndose a partir de una serie de silogismos, el filósofo alemán distingue dentro de él entre tres tipos de espacio diferentes: primero, el espacio dentro del cual la figura plástica se encuentra como un *objeto presente*; segundo, el espacio que encierra el *volumen* de la figura; y, tercero (y el más importante para nosotros), el espacio como *vacío* entre los volúmenes. La objetualidad, el volumen y el vacío, pues, son los tres aspectos que constituyen el "espacio artístico"[2549]. Si lo pensamos como Miles Groth, el espacio tendría que "acontecer tanto como *algo* (volumen) y como *nada* (vacío)"[2550]. Ahora bien, pensado en la mutua correspondencia de los tres elementos, el espacio, en su esencia, remite a "espaciar" (*raümen*), en el sentido de "escardar" y "desbrozar la tierra baldía" [2551]. Si le quitamos a esta formulación la "ensoñación neolítica" (el pastor, el guardián, el campesino, etc.) que siempre le critica Lacoue-Labarthe[2552], tenemos que "espaciar" significa más bien "despejar", "abrir camino", "quitar del paso". *El espaciar es un abrir y un liberar que dona lugares para habitar*. Estos lugares, a su vez, "abren en cada caso una comarca en cuanto que congregan dentro de ella las cosas en mutua pertenencia"[2553]. Un lugar no se encuentra en/dentro de un determinado espacio (absoluto), sino que antes bien el lugar –y por lo tanto también las obras de arte como las esculturas de Chillida– tienen la capacidad de crear un espacio, una comarca, a su alrededor. Con todo esto, Heidegger concluye con una definición definitiva: "la plástica sería una corporeización de lugares que, al abrir una comarca y preservarla, mantienen reunido en torno a sí un ámbito libre que confiere a las cosas una permanencia y procura a los hombres un habitar en medio de las

[2547] Heidegger, *El arte y el espacio*, p. 13.
[2548] Ibid. p. 15.
[2549] Ibid. p. 19.
[2550] Groth, "Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida", *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 57, p. 299.
[2551] Heidegger, *El arte y el espacio*, p. 23, n. 7.
[2552] Lacoue-Labarthe, "Presentación". En: Heidegger, *La pobreza*, p. 19, n. 72.
[2553] Heidegger, *El arte y el espacio*, p. 25.

cosas"[2554]. Y es en este preciso instante, cuando la reflexión acerca del espacio como *algo* (objeto y volumen) parecería haber concluido, que Heidegger añade como una especie de apéndice la más interesante reflexión acerca del tercer tipo de "espacio artístico": el vacío.

> ¿Y qué sería del vacío del espacio? Con demasiada frecuencia, el vacío aparece tan sólo como una falta. El vacío pasa entonces por una falta de algo que llene los espacios huecos y los intersticios. Sin embargo, el vacío está presumiblemente hermanado con el carácter peculiar del lugar y, por ello, no es un echar en falta, sino un producir. De nuevo, el lenguaje nos puede dar un indicio. En el verbo *leeren* ['vaciar'] habla el *lesen* ['leer'], en el sentido original del reunir que obra en el lugar. Vaciar el vaso quiere decir: reunirlo, como lo continente, en su haber llegado a ser libre. Vaciar los frutos recolectados en un cesto quiere decir: prepararles este lugar. El vacío no es nada. Tampoco es una falta. En la corporeización plástica el vacío juega a la manera de un instituir que busca y proyecta lugares[2555].

En este sugerente pasaje podemos ver como Heidegger, gracias a la inspiración que le ha proporcionado el arte en general, y las esculturas de Chillida en particular, ha acabado de desvincular definitivamente la cuestión del "vacío" (siempre *relativo*) de la "nada" *absoluta*, que había sido el único tema de interés en la conferencia *¿Qué és metafísica?* pronunciada en 1929. El vacío no es "nada", ni tampoco una "falta" –ahora asevera Heidegger–, sino que está hermanada con el *lugar* –o al menos es así, como hemos visto, desde Aristóteles en III.11.d. Habría un "vacío" *positivo* que reúne, es productor y *activo* –para utilizar también la formulación preferida de Oteiza. De esta forma, y gracias a la etimología germánica del verbo "vaciar" (*leeren*), donde habla el "leer" (*lesen*), llegamos a la más importante definición del concepto de "vacío" en esta sección sobre escultura: *vaciar es liberar*. O por lo menos esto lo que sucede cuando *despejamos* un vaso de un determinado contenido, que lo *liberamos* para poder llenarlo enseguida de otro, o mantenerlo en la espera abierta de cualquier contenido por-venir. Como ya vimos en II.5, en su artículo sobre "La cosa", Heidegger hablaba, *mutatis mutandis*, de una jarra, cuya "esencia" no busca en su volumen material, en sus paredes y el fondo, como haría la ciencia, sino, justamente, en su "vacío": "el vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es como recipiente que acoge"[2556].

Para volver una última vez a la escultura vasca, en este constante vaivén de ir y venir entre la filosofía y el arte (y viceversa) que estamos danzando aquí, Chillida tiene la que es quizás la mejor representación –junto a la *Caja vacía* de Oteiza– de este "cofre de la nada" de la que habla Heidegger en su escrito[2557]. Me refiero, claro está, a *Lo profundo es el aire*, un trozo de piedra cuadrada e irregular en la cual Chillida perforó un agujero también cuadrado en el centro. Como ya vimos a propósito de Anaxímenes en III.3.a, la obra está inspirada en un verso de un poema de Guillén, en homenaje

[2554] Ibid. p. 29.
[2555] Ibid. p. 31.
[2556] Heidegger, "La cosa", *Conferencias y artículos*, pp. 124.
[2557] Ibid. p. 131.

a cuando ambos se conocieron como profesores invitados en la universidad de Harvard. Obviamente, la introducción de un "vacío" interior –ya sea rectangular o esférico, pero siempre abierto y atravesado– forma una constante en las obras de Chillida, desde sus preliminares *Espacios perforados* (1952) y *Consejo al espacio* (1953), hasta sus esculturas más monumentales y emblemáticas: el *Peine del viento* (1976), la *Casa de Goethe* (1981), *Monumento a la tolerancia* (1985), *Elogio del horizonte* (1985), *Elogio del agua* (1987), *Arco de la libertad* (1993), *Buscando la luz* (1997) –por no hablar de la serie directamente titulada *Alrededor del vacío* (1964).

Por último, es fundamental señalar que todos estos presupuestos ontológicos que el encuentro entra la filosofía de Heidegger y la escultura de Chillida (y Oteiza) permiten identificar (e incluso revertir), no representan tan solo una especulación estética y "metafísica" en el peor sentido del término. En el listado que hemos hecho antes de las obras *más vacías* de Chillida se puede ver también como hay una progresiva preocupación por categorías políticas como la "tolerancia" o la "libertad", que van *in crescendo* a medida que se va produciendo un mayor *vaciamiento* de las esculturas. De esta manera, *el vacío* y *lo político* quedan indisociablemente unidos. Y, en este sentido, la obra *Lo profundo es el aire* está íntimamente ligada con otra de 1984 titulada *Mendi huts* ["Montaña vacía"], que empezó siendo otro trozo de piedra más perforado por un vacío interior, para devenir un sueño de mucha mayor envergadura:

> Hace años tuve una intuición que, sinceramente, creí utópica. Dentro de una montaña, crear un espacio interior que pudiera ofrecerse a los hombres de todas las razas y colores, una gran escultura para la tolerancia. Un día surgió la posibilidad de realizar la escultura en Tindaya, en Fuerteventura, la montaña donde la utopía podía ser realidad. La escultura ayudaba a proteger la montaña sagrada. El gran espacio creado dentro de ella no sería visible desde fuera, pero los hombres que penetraran en su corazón verían la luz del Sol, de la Luna, dentro de una montaña volcada al mar, y al horizonte, inalcanzable, necesario, inexistente[2558].

Este sueño fue reprimido directa y tajantemente por la población civil de Fuerteventura sin mayor discusión por razones ecológicas (razonables). Y quizás fue mejor así, puesto que forma parte de la naturaleza de la *u-topía* ser un "no-lugar" irrealizable. Sin embargo, aquello que nos interesa a nosotros es que cualquier similitud de esta "escultura" de Chillida con la concepción de la democracia como el "lugar *vacío* del poder" de Lefort *no* puede ser una mera coincidencia[2559]. De hecho, la pirámide invertida de *Mendi huts* quizás representa la mejor traducción estética de la idea posfundacional de que *la democracia es un vacío*, no como un monumento faraónico erguido hacia el cielo, sino como un agujero o concavidad perforada en el suelo para el encuentro, libre y tolerante, de diversas culturas. Es la creación de un *espacio sagrado, mediante un vacío activo, para la protección del*

[2558] Chillida, *Conversaciones*, p. 19.
[2559] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, p. 27.

hombre en una sociedad consumista basada en la opulencia –como le gustaría decir también a Oteiza. Más tarde llegaremos a la misma conclusión *democrática* al analizar el "silencio" en el *4' 33"* de John Cage en la sección sobre música, pero antes, echemos un vistazo a este "espacio vacío" perforado en el seno de la montaña, de la mano del teatro.

d) Teatro: el "espacio vacío" de la lectura adorniana de Beckett

En el clásico sobre el teatro de 1968, *El espacio vacío*, el director Peter Brook –ganador de múltiples premios Tony y Emmy por dirigir obras como el *Rey Lear*, *Marat/Sade*, o *Sueño de una noche de verano* para la Royal Shakespeare Company– sitúa, justamente, el espacio *vacío*, y no elementos más superfluos pero identificables por vistosos (las cortinas rojas, por ejemplo), como la verdadera esencia del teatro. Quizás por esta razón tenemos la sensación, en los espacios dibujados con tiza en el suelo y el *atrezzo* minimalista que aparecen en *Dogville* (2003) de Lars von Trier, por poner un caso, que se está tocando algo del corazón del acto teatral. Recordemos, además que un "teatro vacío" ya fue profetizado como uno de los titulares en la portada del periódico *Dimanche* de Klein. En su libro, Brook distingue entre cuatro formas distintas de teatro, a las cuales llama, respectivamente: Mortal, Sagrado, Bruto e Inmediato. El primero haría referencia al teatro comercial –que, en tanto que inauténtico y aburrido es también pasajero, efímero y, por tanto, *mortal*–, el segundo, al transcendente, el tercero, al popular y, por último, el cuarto, al tipo de teatro que Brook más conoce y propone –presente, local, arraigado y vivo. Si el Teatro Mortal *ama* a Shakespeare por encima de todas las cosas –y sobre todo el deseo inauténtico de "actuar *tal y como* está escrito"– Beckett es puesto como el ejemplo paradigmático del Teatro Sagrado, autor sobre el cual Brook asegura: "Beckett no dice 'no' con satisfacción; él forja su despiadado 'no' a partir de un anhelo por el 'sí' y así su desesperación es el negativo desde el cual el contorno de su opuesto puede ser dibujado"[2560]. Nos encontramos ya ahora aquí, de buen principio, no solo con una analogía entre el "espacio vacío" de un experto y practicante del teatro como Brook y la formulación un poco más metafísica de la "topografía del vacío" de Adorno que veíamos en el epígrafe con el que abría esta sección, sino también con una reflexión parecida y conjunta cerca del carácter paradójico del 'no', la negación, la ausencia o la nada en Beckett. No en vano, está temática, que es una cuestión manida en los estudios beckettianos, ha merecido todo un monográfico como el de Ciaran Ross, *El arte de la ausencia de Beckett. Repensando el vacío*, donde se afirma acertadamente que "lo negativo es el objeto de Beckett"[2561]. En parte para aportar algo

[2560] Ibid. pp. 10-2, 58.
[2561] Ross, *Beckett's Art of Absence. Rethinking the Void*, p. 184. Como digo, la cuestión de la nada, ausencia, negatividad o vacío es una cuestión manida en los estudios beckettianos. El de Ross quizás es el monográfico más completo sobre

nuevo y original, y en parte para elevar esta cuestión al más alto nivel metafísico (como se merece), nosotros vamos a seguir esta pista en la lectura que hará Adorno de *Fin de partida* en particular.

> Yo puedo coger cualquier espacio vacío y llamarlo un escenario. Un hombre camina por este espacio vacío mientras otro lo observa, y esto es todo lo que se necesita para que se realice un acto de teatro. Sin embargo, cuando hablamos de teatro, esto no es esto exactamente lo que queremos decir. Cortinas rojas, focos, versos, risas, oscuridad, todo esto se superpone confusamente en una imagen desordenada cubierta por una palabra polivalente[2562]

¿Podría existir una obra que elevara el "espacio *vacío*" –característico de la esencia del teatro, como señala Brook– al propio tema de este "género", de manera deliberada y autoconsciente? Sin duda, esto es lo que Adorno ve en Beckett, el dramaturgo a quien toda su *Teoría estética* tenía que estar dedicada. En efecto, Adorno confiesa que "los dramas de Beckett me parecen las únicas producciones verdaderamente metafísicas desde la guerra"[2563]. Sin embargo, es curioso que los dos únicos escritos dedicados exclusivamente a su obra fueran al final o bien unas notas preliminares e inéditas sobre *El innombrable* o el inseguro y dubitativo título de "Intento de entender *Fin de partida*". ¿Por qué tan solo un "intento"? Adorno ya empieza su ensayo reconociendo de buen principio que "interpretar a Beckett es fastidioso"[2564] . La razón, por supuesto, reside en el hecho de que "la interpretación de *Fin de partida* no puede perseguir la quimera de expresar su sentido por mediación de la filosofía. Entenderla no puede significar otra cosa que entender su ininteligibilidad, reconstruir concretamente la coherencia de sentido de lo que *carece* de él"[2565]. Esta "*ausencia* organizada de sentido"[2566] en Beckett –distinta del sinsentido del existencialismo parisino, como enseguida veremos– lo sitúa como el "tipo ideal", el candidato idóneo para tratar el *vaciamiento* del arte contemporáneo, también en el caso del teatro:

> Las obras de Beckett son absurdas no por la ausencia de sentido (entonces serían irrelevantes), sino en tanto que discusión sobre el sentido. Desenrollan la historia del sentido. La obra de Beckett está dominada no solo por la obsesión de una nada positiva, sino también por una carencia de sentido

el tema, con un enfoque peculiar: utiliza kleinianos como Winnicott y Bion –recordemos que Beckett fue psicoanalizado por este último– para rastrear la obsesión del dramaturgo irlandés en el "narcisismo negativo" (ibid. 42) de la alienación respecto de su tierra natal, así como su posterior exilio a París. Su conclusión será ligeramente parecida a la nuestra, arguyendo que la centralidad de la ausencia en Beckett no tiene que ser vivida necesariamente como algo "trágico" sino, antes bien como un "sublime negativo" (ibid. 58), lo único es que nosotros intentaremos reformular esta teoría en sentido metafísico de la mano de Adorno.

[2562] Brook, *The Empty Space. A Book about the Theatre: Deadly, Holy, Rough, Immediate*, p. 9. El otro "espacio vacío" por antonomasia dentro de las bellas artes –a parte del propio teatro, la arquitectura, la exposición de Klein o la escultura vasca– es, claro está, la danza, que no podremos desarrollar aquí por cuestión de espacio. Sin embargo, existe toda una tesis doctoral dirigida por Claude Romano que resume las principales aportaciones sobre una "fenomenalidad del vacío" en la danza. Véase: Ballanfat, *L'espace vide. Phénoménologie et chorégraphie.*

[2563] Adorno, "Lecture Fifteen. 20 July 1965", *Metaphysics. Concept and Problems,* p. 117.

[2564] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 273.

[2565] Ibid. p. 272.

[2566] Ibid. p. 271.

> que ha llegado a ser y que, por tanto, se ha merecido, sin que por esto se pueda reclamar la carencia de sentido como un sentido positivo[2567].

Veamos qué quiere decir esta "nada positiva". Para comenzar, Adorno empieza admitiendo algunas similitudes indiscutibles entre Beckett y el existencialismo parisino, desde el absurdo hasta (el fracaso de) el decisionismo, pero acaba expresando la superioridad artística del primero por encima del segundo en tres diferencias fundamentales. La primera opera al nivel del propio *contenido*. El absurdo de Beckett es más radical porque derriba incluso el último recurso ideológico que un escritor como Sartre aún deposita en el individualismo o la libertad: "lo que de filosofía ofrece Beckett él mismo lo degrada a basura cultural"[2568]. En realidad, si uno lee la inmensa mayoría de novelas de Sartre o Camus, uno puede ver como replican la misma estructura, donde una *angustia* existencial previa es un mero *pretexto* para su resolución en una *decisión* libre. La grandeza de Beckett reside, por comparación, en dejar ser a la angustia, posarse y morar allí, sin sumblimarla en un *Aufhebung*. Con todo, para la teoría estética integral que genera Adorno también es crucial mostrar que la crítica social que hiberna en el Arte Moderno –y que lo disocia de la mera reproducción de contenidos ideológicos en la industria cultural– se encuentra mediada justamente a través de la *forma*. En consecuencia, la segunda diferencia con el existencialismo parisino consiste en que el absurdo de Beckett impregna la misma *forma* literaria, y no sólo su *contenido*, en contradicción con el estilo de Sartre, por lo demás un tanto tradicional. Y lo que es más importante para nuestra temática del "vacío", la tercera diferencia no podría estar mejor expresada que en un artículo de Nosthoff dedicado precisamente a la concepción que Adorno tiene de la "nada" en su interpretación de Beckett:

> Adorno lee las obras de Beckett como indicativas no de la nada (o de una nada hipostatizada en el sentido del *néant* de Sartre) sino de la "nada como algo". Aunque Adorno vincula explícitamente esta último con el *nihil privativum* medieval (donde por '*nihil*' hay que entender la ausencia de su otro, alguna cosa), su referencia a una 'nada como algo' también recuerda a las observaciones de Hegel al comienzo de *la Fenomenología del espíritu,* donde, en contra de las posiciones clásicamente nihilistas, defiende una 'nada determinada, (...) que tiene un contenido'. En cualquier caso, lo más importante, según Adorno, es que tal nada es, en lo más fundamental, cuestionadora. Se abre como una topografía expansiva. Esto se alinea estrechamente con su afirmación de que 'la metafísica no existe *[bestehen]*, esencialmente, en respuestas sólidas y dogmáticas, sino, precisamente, en preguntas'[2569] .

En efecto, volvemos a encontrarnos aquí con la diferencia entre *nihil privativum* y *nihil negativum* con la que Eriúgena ya distinguía entre la "nada" como *privación* de algo y "la nada" *absoluta*

[2567] Adorno, "Crisis del sentido", *Teoría estética*, p. 207.
[2568] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 241.
[2569] Nosthoff, "Beckett, Adorno, and the hope for nothingness as something: Meditations on theology in the age of its impossibility", *Critical Research on Religion,* 6(1), p. 44.

en IV.2.c, y que ha vuelto con fuerza en la "Tabla de la Nada" de Kant y Schopenhauer al principio de este capítulo. Como veremos, tanto en este apartado sobre Adorno, como a lo largo de todo esta sección, nuestra posición será que el "vacío" que la estética contemporánea propone y reivindica es un *nihil privativum* (la única "nada", *relativa*, de la que el arte es capaz) ya que la "nada absoluta" (o *nihil negativum*) *no existe* o es imposible. La mejor ilustración de este hecho en Beckett tiene lugar en la última de las "Notas sobre *El innombrable*" inéditas de Adorno: "¿es la nada lo mismo que nada? Todo en Beckett gira en torno a esto. El descarte absoluto, porque sólo hay esperanza allí donde no se conserva nada. La plenitud de la nada. De ahí la insistencia en el punto cero. No abstracción, sino sustracción"[2570]. Haciendo el salto de Kant a Hegel, este *nihil privativum* se convertirá más tarde en la "negación determinada" que, como también vimos al principio de este capítulo, no es una "nada pura", sino la "nada de aquello de lo cual resulta" y que, por tanto, "tiene un contenido"[2571]. ¿Es quizás demasiado pronto para apuntar a la tesis de que –*desde un punto de vista hegeliano*– la historia del arte consiste en una serie de "negaciones determinadas" y que, por tanto, el "vacío" del arte contemporáneo representa la *última* de ellas? Esto por lo menos podría explicar por qué Adorno menciona el nombre de Beckett en la sección sobre "Nihilismo" de la última parte de su *Dialéctica negativa*, dedicada a unas "Meditaciones sobre la metafísica" que son, en realidad, unas meditaciones sobre el campo de concentración de Auschwitz:

> A la situación del campo de concentración, que él no nombra como si estuviese prohibida su representación, Beckett ha reaccionado de la única manera adecuada: sea lo que es como un campo de concentración. En una ocasión habla de pena de muerte de por vida. Como única esperanza despunta que ya no haya nada. También la rechaza él. Por el resquicio de inconsecuencia que con ello se forma emerge el mundo que su poetización retiene de imágenes de la nada como algo. Pero en la herencia de acción ahí encerrada, en la perseverancia aparentemente estoica, se grita en silencio que debe ser de otro modo. Tal nihilismo implica lo contrario de la identificación con la nada. De un modo gnóstico, el creado es para él el mundo radicalmente malo y la negación de éste la posibilidad de otro que todavía no es. Mientras el mundo sea como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte. La más mínima diferencia entre la nada y lo que ha logrado la tranquilidad sería el refugio de la esperanza, tierra de nadie entre los mojones del ser y de la nada. En lugar de superarla positividades cada vez más lixiviadas, se conjuran por medio de ellas con toda la vulgaridad establecida y finalmente con el mismo principio destructivo. El pensamiento tiene su honor en la defensa de lo denigrado como nihilismo[2572].

Dejemos por un momento a un lado la primera parte de la meditación sobre el campo de concentración, sobre la que volveremos más tarde. Por lo pronto, ¿cómo tiene lugar prácticamente esta "nada como algo", estas negaciones determinadas en el teatro de Beckett, en particular? A través del *cuestionamiento* (absurdo). Por un lado, el cuestionamiento sólo puede ser *negativo* porque

[2570] Adorno, "Notes on Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 178.
[2571] Hegel, "Introducción", *Fenomenología del espíritu*, 57, p. 151.
[2572] Adorno, "Nihilismo", *Dialéctica negativa*, p. 381.

siempre socava algún significado fijado *positivamente*; por otro lado, una pregunta es *determinada* porque no sólo divaga erráticamente, sino que niega una afirmación particular sobre el mundo – esta es la clave de la lectura de Hegel del escepticismo (antiguo). Adorno quiere criticar al existencialismo por haber obliterado este segundo aspecto de la "determinabilidad" que Beckett precisamente intenta resucitar a través de la pregunta: "sólo el lenguaje hierático convierte el radicalismo de la ontología existencial en una mentira. Mientras uno se enfrenta a la nada, mientras todo está siendo cuestionado, el *pathos* de este cuestionamiento ya garantiza el significado del que pretende no saber nada"[2573]. Sigue aquí Adorno, no los pasos de la *Fenomenología del espíritu*, sino de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, donde en tan solo una página se descarta el problema del *nihil negativum* (de forma análoga a como lo hará el arte contemporáneo) arguyendo que el "ser puro", en su "inmediatez indeterminada" y "vacuidad pura", "no es que pase, sino que ha pasado a la nada" y, por lo tanto, "el puro ser y la pura nada es lo mismo"[2574]. Volvemos al punto, que veremos repetido una vez tras otra, tanto desde la filosofía como desde la estética del arte contemporáneo que en realidad no hay *nihil negativum*, esto es una abstracción; sólo puede haber *nihil privativum(s)* determinado(s) a través de preguntas particulares. Beckett lo puso una vez en sus propias palabras: "solía pensar que toda mi obra era un esfuerzo, necesariamente endeble, de expresar la nada. Ahora parece más bien que ha sido un irreversible viaje para reunir la coseidad, hacia ella"[2575]. Más aun, una vez se atrevió a expresar explícitamente cual era su (paradójico) ideal estético: "no hay nada que expresar, nada con lo que expresar, nada desde donde expresar, ningún poder para expresar, ningún deseo de expresar conjuntamente a una obligación de expresar"[2576]. En tanto que el arte trabaja siempre con formas y materiales particulares, no puede (ni quiere) alcanzar la "nada absoluta" de la filosofía, tan solo un "vacío relativo" al cual se llega, en el caso del teatro de Beckett, mediante preguntas:

> Beckett le quita el velo, también el filosófico. Todo lo que ahí se pone en cuestión frente a la nada evita de antemano, mediante el *pathos* hurtado de la teología, las espantosas consecuencias sobre cuya posibilidad este insiste, y mediante la forma de la pregunta infiltra la respuesta con precisamente el sentido que ella pone en duda: no por casualidad durante el fascismo y el prefascismo tales destructores pudieron denostar tan gallardamente el intelecto destructivo[2577].

[2573] Adorno, "Notes on Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 170.
[2574] Hegel, "El ser", *Ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva*, 43-4, pp. 225-6.
[2575] Beckett, "Carta a Aidan Higgins", 8 de febrero de 1952. Citado en: Ciaran Ross, *Beckett's Art of Absence. Rethinking the Void*, p. 1.
[2576] Beckett, *Proust and Three Dialogues with Georges Duthuit*, p. 103.
[2577] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 297.

Esta es "la oposición de la obra a la ontología"[2578] que Adorno comparte radicalmente con Beckett. El escenario postapocalíptico de *Fin de partida* no representa un existencial *ontológico* del ser como tal, sino precisamente la destrucción *óntica* de todo lo que hay. ¿Cómo hemos llegado a este punto? Quizá nada condense más radicalmente la capacidad destructiva de la razón instrumental como el hilo conductor de la bomba atómica. La diferencia entre el *Ansgt* de Heidegger y el trauma de Beckett tras la II Guerra Mundial es que mientras el primero expresa un estado-de-ánimo (*Stimmung*) abstracto y ahistórico (*nihil negativum*), el segundo representa la negación históricamente situada, material y determinada de la existencia (*nihil privativum*). Y Adorno, con Beckett, quiere que reflexionemos sobre el hecho de que el sentimiento de vacío que acompaña a nuestra época (*nihilismo*) no es sino el resultado concreto de la *última* "negación determinada" realizada por la propia razón instrumental: la posibilidad de la aniquilación absoluta (*Vernichtung)* tras Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki.

> Lo total, pura oposición del sujeto, es la nada. La *ratio*, convertida en totalmente instrumental, despojada de reflexión sobre sí y sobre lo descalificado por ella, debe preguntar por el sentido que ella mismo ha suprimido. Pero en la situación que obliga a esta pregunta no queda otra respuesta que la nada que en cuanto forma pura, ya es. La inevitabilidad histórica de esta absurdidad hace que parezca ontológica: este es el contexto de enceguecimiento de la historia misma. El drama de Beckett lo demuele. La contradicción inmanente de lo absurdo, el sin sentido en el que termina la razón, abre enfáticamente la posibilidad de algo verdadero que ni siquiera puede ser pensado. Socava la exigencia absoluta de lo que es tal cual. La ontología negativa es la negación de la ontología: sólo la historia ha producido aquello que el poder mítico de lo intemporal se apropió. (...) El de una vez por todas de Beckett es la catástrofe infinita[2579] .

Las dos últimas palabras nos recuerdan a la "catástrofe permanente" que emerge en la sección dedicada a la "Historia Universal" de la *Dialéctica Negativa*[2580] . Allí el argumento va dirigido contra Hegel, pero aquí tiene más bien un sentido nietzscheano. Según la definición clásica de este último, el nihilismo sucede cuando "los valores supremos pierden validez"[2581], y aquí solo queremos añadir que, por tanto, el *locus* de tales valores supremos (Dios) deviene *vacío*. ¿Qué fuerza realiza este proceso de *vaciamiento*? Para Adorno, está claro que es obra de la razón instrumental, que convierte los medios en fines en sí mismos (el mercado, la lógica, el dinero, etc.) y sustituye cualquier valor de uso por la *frialdad* del valor de cambio. No es de extrañar que, en nuestro predicamento contemporáneo, "tan pronto como la razón, liberada y terminal, necesita buscar un sentido, no tiene otra respuesta que esta nada: es el *a priori* de la cuestión"[2582]. El *absurdo* de Beckett

[2578] Ibid. p. 271.
[2579] Ibid. p. 295.
[2580] Adorno, "Historia universal", *Dialéctica negativa*, p. 295.
[2581] Nietzsche, "Nihilismo", *La voluntad de poder*, p. 35.
[2582] Adorno, "Notes on Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 161.

muestra la *(ir)racionalidad* de la sociedad. Incluso en la *Dialéctica de la Ilustración*, Sade revela "la organización de la vida entera *vaciada* de fines objetivos"[2583].

Sin embargo, en tanto que el "vacío" en Beckett es como una nube negra que pretende arrasar con todo a su paso, por lo pronto engulliendo tanto la *forma* como el *contenido* de la obra –pues esta es su superioridad respecto del existencialismo parisino–, el absurdo no puede detenerse tampoco en la crítica *objetiva* a la (ir)racionalidad social, sino que debe dirigirse también hacia el *sujeto*. Y esta es la última diana de la crítica despiadada de Beckett (pero quizás la más importante), que suma fuerzas contra un enemigo compartido con Adorno, al cual le gusta llamar "inyección de sentido" por parte de la "subjetividad constitutiva". Esta es la idea *burguesa* –pero que encuentra su mejor formulación en el idealismo alemán– de que es el "sujeto" (por cierto, humano, individual y masculino) el único creador, garante y capaz de otorgar "sentido" al mundo –el cual pasa inevitablemente a no tenerlo *per se*. La idea que la "planta" no tiene sentido en sí misma si *yo* (o el espíritu) no se lo insuflo, y puede ser, por tanto, aplastada o comida dependiendo del "meta-concepto" que me haga de ella está a la raíz de la catástrofe que se avecina con el cambio climático, pero esta no representa a su vez más que la consecuencia de todas las catástrofes que la han precedido: la sociedad de clases, el campo de concentración, la bomba atómica. En tanto en cuanto el sujeto burgués se autoconstituye mediante la negación de la naturaleza y de los demás, el mundo (y el sujeto mismo, por estar dialécticamente mediado por estos) *pasa a ser una nada*. El "vacío" se convierte en el "centro ausente" de la estética contemporánea, porque el arte se limita a tomar nota de este hecho, y a pasar la factura. Así, por ejemplo, en Beckett los personajes de la obra se convierten en "*personae* vacías que en verdad no hacen ya sino meramente dejarse atravesar por el sonido"[2584]. En Beckett ya no hay (ni pueda haber), estrictamente hablando, una *tragedia*, porque tampoco hay ya un *héroe* en el *centro*. Queda, por tanto, un *vacío* en su lugar: "con la subjetividad de la que *Fin de partida* es epílogo, se le sustrae el héroe; de la libertad no conoce más que el reflejo impotente y ridículo de decisiones vanas"[2585] . La incapacidad de Hamm por mantenerse en pie es una burla del tradicional "erguirse" del protagonista épico. Adorno mismo no percibe esto, pero también está claro que la servil incapacidad de Clov para sentarse no representa más que el reverso dialéctico de la discapacidad de Hamm, de modo que nos recuerda a la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel y, especialmente, la división entre trabajo manual e intelectual en la historia de "Ulises y las sirenas" tal y como se la interpreta en la *Dialéctica de la Ilustración*[2586]. En cualquier caso, la absurda obsesión de Hamm por estar en "el centro" de la obra ridiculiza la vacuidad de la

[2583] Adorno, "Juliette o la Ilustración y moral", *Dialéctica de la Ilustración*, p. 100.
[2584] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 281.
[2585] Ibid. p. 292.
[2586] Adorno, "Odiseo o mito e Ilustración", *Dialéctica de la Ilustración*, excurso I, pp. 57-92.

subjetividad constitutiva. Si Lipovetsky tení razón en *La era del vacío* con que "¡Exprésate!" representa el mandamiento de nuestro predicamento contemporáneo [2587] , la búsqueda existencialista de un *sentido* ya no es posible porque es una burla por parte de la individualidad mutilada hacia una vida dañada que aun lleva la marca y seña de la sociedad de clases. No solo porque el campo de concentración y la bomba atómica tuvieron efectivamente lugar, sino sobre porque *no hemos aprendido nada de ellos* –como se puede ver por ejemplo en el caso del genocidio en Palestina en el momento de escribir estas líneas–, porque seguimos sin acabar con el sufrimiento innecesario en una sociedad que ya hace tiempo que tiene los recursos técnicos necesarios para hacerlo, porque miramos hacia otro lado cuando vemos a alguien pidiendo dinero en la calle, *(no) somos nada*, es más, *somos menos que nada: somos basura*, excrementos, inmundicia, porquería, mugre. El "individuo" no sólo murió en Auschwitz, Hiroshima y Nagasaki, sino también en las prácticas zombis del capitalismo tardío: "¿cómo puedo ligar todo lo que existe y también a mí mismo? (Pensamiento acorde con el mercado capitalista, al que Beckett toma la palabra). Respuesta: convirtiéndome a mí mismo en una cantidad negativa, en menos que nada (la mugre y el muñón son menos que un resto)"[2588]. Adorno interpreta aquí que Beckett está traduciendo el "en polvo te convertirás" del Antiguo Testamento en algo aún peor: *porquería*. (Adorno desconoce, o por lo menos no hace la mención, de que la idea de que somos un *déchet* que proviene de San Pablo, como nosotros encontramos en IV.3.b). La *mugre* es la respuesta final que ofrece Beckett a la pregunta sobre qué es la "nada como algo" que nos hacíamos al comenzar esta sección. Incluso la "nada" falla y resulta "demasiado" para describir nuestro predicamento contemporáneo, cuando "los excrementos se convierten en la sustancia de una vida que es la muerte"[2589] . En su lugar, se puede leer a Beckett apuntando hacia un *menos que nada*. Hay aquí una extraña similitud con el título, chiste y tesis del *opus magnum* de Zizek:

> *Menos que nada* se propone extraer todas las consecuencias ontológicas de *este eppur si muove*. Aquí tenemos la fórmula en su forma más elemental: 'moverse' es el impulso de alcanzar el vacío, es decir, 'las cosas se mueven', hay algo en vez de nada no porque la realidad esté en exceso en comparación con la mera nada, sino porque la realidad es menos que nada. Por esta razón la realidad debe ser suplementada por la ficción: para esconder su vacío. Recordemos el viejo chiste judío, que tanto apreciaba Derrida, sobre un grupo de judíos en una sinagoga, admitiendo públicamente su nulidad ante los ojos de Dios. En primer lugar, un rabino se levanta y dice: 'Oh, Dios, sé que soy despreciable, ¡en verdad nada soy!'. Después de que haya acabado, un adinerado hombre de negocios se levanta y dice, golpeándose el pecho: 'Oh, Dios, yo también soy despreciable, estoy obsesionado con la riqueza material, ¡nada es lo que soy!'. Tras este espectáculo, un sencillo y pobre judío también se levanta y proclama: 'Oh, Dios, nada soy…'. El adinerado empresario le da un codazo al rabino y le susurra con desdén: '¡Qué insolencia! ¿Quién se cree que es ese tipo para afirmar que tampoco él es nada?'. Efectivamente, alguien tiene que ser ya alguien

[2587] Livovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, p. 23.
[2588] Adorno, "Notas sobre Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 173.
[2589] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 310.

> para poder alcanzar la pura nada, y *Menos que nada* sitúa esta extraña lógica en los dominios ontológicos más variados, a diferentes niveles, desde la física cuántica hasta el psicoanálisis[2590].

Sorprendentemente, aquí Zizek y Adorno coinciden en contar este chiste judío como ejemplar de la lógica del *menos que nada*: "la famosa pregunta metafísica: ¿por qué hay algo y no simplemente nada, se convierte, de acuerdo con la forma, en algo así como un chiste judío: ¡tienes razón, por qué demonios hay algo y no simplemente nada!"[2591] . Pero si en Zizek la concepción de un *menos que nada* se eleva a la columna vertebral de una ontología lacaniana de la falta, Adorno es perfectamente consciente de que tal *ontologización* no funcionará hoy en día: esa es *precisamente* la razón por la que elogia a Beckett frente al existencialismo parisino. Una vez más, sus personajes no experimentan la ansiedad metafísica del *nihil negativum* en sí, sino la ausencia de sentido tras la *última* "negación determinada" de la existencia concreta (*nihil privativum*). Con esta tesis nos volveremos a encontrar ahora, por distintas razones, en el plano de la música. Por el lado *objetivo*, "el último absurdo es que la calma de la nada y la de la reconciliación no se pueden distinguir"[2592]. En el plano *subjetivo*, el descentramiento del individuo se completa en *Esperando a Godot*: el protagonista ni siquiera está ahí, está *ausente*. ¿Acaso existe? Godot mismo *no es nada*, se convierte en un *locus vacío*: "la alienación absoluta es el sujeto absoluto. Pero precisamente ese sujeto está alienado de sí mismo, es el otro, no es nada"[2593]. Ahora bien, quizás las últimas palabras de Adorno sobre Beckett pueden ofrecernos una pista de por donde empezar a buscar este *vacío relativo, contaminado y sucio* en la música: "el nombre de la catástrofe sólo puede pronunciarse en silencio"[2594].

e) Música: ¿quién es el dueño del silencio? *4'33"* de John Cage

En febrero de 2002 el grupo de música The Planets lanzó su disco *Classical Graffiti*, el cual pronto alcanzó el número uno en las listas de música del Reino Unido, donde tendría que permanecer durante los próximos tres meses. La decimotercera canción del álbum llevaba por título "One Minute Silence" y, tal y como su propio nombre indicaba, consistía en un minuto de silencio. No se tocaba ningún instrumento, no se cantaba ninguna canción, no se escuchaba ningún sonido: *nada*. Para colmo, y por si esta polémica no fuera poca, seguramente no se esperaba el

[2590] Zizek, "Eppur si muove", *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, p. 4.
[2591] Adorno, "Notes on Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 174.
[2592] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 310.
[2593] Adorno, "Notes on Beckett", *Journal of Beckett Studies*, 19(2), p. 172.
[2594] Adorno, "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*, p. 310. Por curiosidad, Adorno solo menciona la música de Cage una única vez en toda su *Teoría estética* y la mención, aunque laudatoria, hace referencia a la vinculación entre su metodología aleatoria y el horror: "casos claves pueden ser ciertas obras musicales (como el *Concierto para piano* de Cage) que se imponen como ley la contingencia implacable, con lo cual adquieren algo así como sentido, la expresión del horror" (Adorno, "Coherencia y sentido", *Teoría estética*, p. 208).

productor de The Planets, Mike Blatt, que recibiría una demanda por plagio a nombre de la discográfica Peters Editions, que aun poseía los derechos de la obra *4' 33"* de 1952 del ya fallecido John Cage –también una pieza silenciosa, pero que en el caso original duraba cuatro minutos y treinta y tres segundos. Mike Blatt había sido consciente de la influencia, y por eso había firmado en un primer momento bajo el pseudónimo Mike Batt/Nick Cage, pero la discográfica había acabado sustituyendo los créditos por Batt/Cage, lo que propició la denuncia por el uso indebido del nombre del compositor en una obra que no era de su propiedad. En algún punto de la trifulca, Batt se atrevió incluso a hacer broma de ello, arguyendo que la suya era "una pieza silenciosa mejor, ya que había sido capaz de decir lo mismo que Cage en tan solo un minuto, cuando él había necesitado más tiempo". Al final, la disputa se resolvió sin necesidad de llegar a juicio, cuando Batt se comprometió a hacer una donación por valor de mil libras al John Cage Trust, dedicada al apoyo de aristas jóvenes, y a pagar una suma de seis dígitos a la discográfica cuya cantidad exacta nunca ha sido revelada. Tanto la pieza silenciosa de Cage como la de The Planets se pueden aun comprar hoy en Apple iTunes por 0,99 euros.

Este curioso caso suscita una serie de preguntas sugerentes sobre la relación entre el capitalismo y el no-ser. En un mundo donde todo *lo que es* –como el aire, el agua y la tierra– se puede comprar y vender, ¿se puede privatizar también *lo que no es*? "¡Que nada no sea una mercancía!": reza el imperativo categórico (negativo) del capitalismo. Sin embargo, ¿se puede poseer un vacío? ¿Quién es el propietario del silencio? ¿Puede tener copyright una ausencia? ¿Nos arriesgamos todos a ser denunciados por una discográfica cuando callamos durante más de un minuto? ¿Debería pagarse a un músico por una pieza silenciosa en la que no toca ningún instrumento? En esta sección sobre música, supondremos que el caso Batt vs. Cage sí que llegó a juicio, y nos imaginaremos que actuamos como jueces, replicando una sentencia, para dirimir *quién (si es que hay alguien) puede ser el dueño del silencio.*

Hechos. 4' 33" es una pieza silenciosa compuesta por el artista de vanguardia estadounidense John Cage en 1952. La obra musical consta, de hecho, de tres movimientos, aunque, en realidad, la partitura contiene una única palabra –"*Tacet*"– que indica al músico que tiene que guardar silencio y no tocar ninguno de sus instrumentos durante el tiempo que señala el título de la obra –cuatro minutos y treinta y tres segundos, exactamente. La pieza fue "tocada" por David Tudor el 29 de agosto de 1952 en Woodstock (Nueva York), quien se limitó a abrir y cerrar la tapa del piano tres veces, coincidiendo con los tres movimientos. *4' 33"* causó un gran revuelo, controversia y escándalo, tan solo comparable a los *affaires* que suelen hacer los deleites de Francia, o a los disturbios que hubo en París después de la presentación de "La consagración de la primavera" de Stravinsky en 1913, aunque también fue la obra de mayor renombre para John Cage, que consagró

definitivamente su fama y celebridad para la posteridad. La pieza, previsiblemente, no fue entendida en su momento, como señaló Cage: "lo que pensaban que era silencio, porque no sabían escuchar, estaba lleno de sonidos accidentales. Podías escuchar el viento moviéndose afuera durante el primer movimiento. Durante el segundo, las gotas de lluvia comenzaron a golpear el techo, y durante el tercero la propia gente hizo todo tipo de sonidos interesantes mientras hablaban o salían"[2595]. Cage perdió a muchos amigos por llamar "música" a algo que ellos consideraban que *no lo era*. Lo que es indiscutible es que su gesto, tan mínimo como radical, disputó los contornos, expandió los límites y redefinió lo que se entendía por "música" –que es aquello que debería hacer siempre *el arte*. Algunos sin duda creyeron que se trataba simplemente de una mala broma, pero nosotros vamos a descartar aquí esta posible interpretación ya que sabemos, gracias a la biografía de Revill, *El silencio rugiente. John Cage: una vida*, que Cage aseguró que "seguramente trabajó más en la pieza silenciosa que en ninguna otra, ya que trabajar en ella, en tanto que concepto, duró algo así como cuatro años y medio. No quería que apareciera, incluso para mí, como algo fácil de hacer o como una broma. Quería que significara algo en serio, y ser capaz de vivir con ello"[2596]. Así que nosotros, por nuestra parte, vamos a intentar tomarnos *4' 33"* como un experimento tan *serio* como su autor, al menos, se lo tomó o, como mínimo –en tanto que la profundidad en realidad no está reñida con la risa– como una *broma muy seria*.

Antecedentes. Cage ya había ido utilizando el silencio en algunas de sus obras anteriores. Para empezar, ya había mostrado un precoz interés por la supuesta "ausencia de sonido" en su *Dueto para dos flautas* (1934), compuesto cuando tenía tan solo veintidós años, y el cual abre justamente con un silencio. El silencio también vuelve a reaparecer con un rol prominente en sus *Sonatas e Interludios* (1946-8), el cierre del piano en *La maravillosa viuda de dieciocho primaveras* (1942) y *Una flor* (1950) y, en amplios intervalos en *Paisaje imaginario No. 4*, así como en *Música de cambios* y *Dos Pastorales*, las tres escritas en 1951, tan solo un año antes de *4' 33"* –también cierra con un largo silencio el *Concierto para piano y orquestra* (1951) y vuelve a reaparecer en *Esperando* (1952)[2597]. La idea de una pieza silenciosa, por tanto, había ido rondando la cabeza de Cage desde su juventud, y el lugar atribuido a la supuesta "ausencia de sonido" había ido *in crescendo* a lo largo de su obra. Ya en la conferencia que pronunció en Vassar College en 1947, "Confesiones de un compositor", mencionó que tenía dicha idea, aunque rápidamente se reprimió aludiendo que una pieza tal sería completamente "incomprensible en el contexto europeo" [2598]. Sin embargo, hubo dos acontecimientos que convencieron definitivamente a Cage a perseguir su idea de una pieza

[2595] Gann, *No Such Thing as Silence. John Cage's 4' 33"*, p. 4.
[2596] Revill, *The Roaring Silence. John Cage: A Life*, p. 164.
[2597] Ibid. p. 162
[2598] Ibid. p. 164.

silenciosa. El primero, y el más importante, fue cuando visitó alguna de las dos cámaras anecoicas de la Universidad de Harvard, en algún momento entre 1950 y 1951 –un punto de *indeterminación* parece apropiado a la hora de tratar a semejante personaje. Una "cámara an-ecoica", como su propio nombre indica, es una sala insonorizada, aislada del exterior, especialmente diseñada para evitar cualquier tipo de reverberación o eco, donde los grupos de música suelen grabar sus discos. Las de Harvard, en particular, eran las cámaras anecoicas más tecnológicamente avanzadas de la época, preparadas para absorber hasta el 99,8% de las ondas acústicas o electromagnéticas que allí se realizaban. Allí sentado, quieto y callado, en medio de una sala hecha de cemento y espuma, Cage esperaba descubrir el ansiado "silencio absoluto". Sin embargo, lo que sucedería le sorprendió. Lejos de la "total ausencia de sonido", Cage pudo escuchar al menos dos sonidos, constantes y repetitivos, uno alto y otro bajo. Decepcionado, debió de suponer que había algún fallo en la cámara anecoica y se lo preguntó a un ingeniero quien, después de escuchar la descripción de los sonidos, le aseguró que la sala no tenía ningún problema: el sonido alto era su propio sistema nervioso y, el bajo, el pulso de su sangre en circulación[2599]. En ese preciso instante, Cage se dio cuenta de que no hay *No hay tal cosa como el silencio*, así como reza el que seguramente es el título más importante dedicado única y exclusivamente al *4' 33"*. La obsesión de su autor, Gann, por esta pieza silenciosa data desde antaño, cuando la "tocó" en un recital de piano en el instituto cuando tan solo tenía diecisiete años, y pronunció un discurso que resume bien el sentido de la experiencia en la cámara anecoica de Harvard que acabamos de relatar.

> Para ni tan siquiera empezar a comprender la música de John Cage, es necesario examinar algunas de sus filosofías e ideas más importantes, estés de acuerdo con ellas o no. En primer lugar, está su uso del silencio. Cage considera el silencio una parte muy integral de una pieza musical, dándole la misma importancia que a las notas sonoras. Y junto con esto me gustaría recordarles que no existe el *silencio total*, excepto en el vacío; que dondequiera que haya gente o vida, hay algún tipo de sonido. Por lo tanto, Cage nunca utiliza en sus piezas el *silencio absoluto*, sino variedades de sonido como los provocados por la naturaleza o el tráfico, que normalmente pasan desapercibidos y no suelen ser consideradas como música[2600]

[2599] Ibid. pp. 162-3.

[2600] Gann, *No Such Thing as Silence. John Cage's 4' 33"*, pp. ix-x. Además, en 2012 empezó a curarse un libro colectivo con motivo del centenario del nacimiento de John Cage (1912) y del sesenta aniversario de la publicación de *4' 33"* (1952): Arns y Daniels (eds.), *Sounds Like Silence*. El texto introductorio de uno de sus editores tiene la ventaja añadida de que no solo conecta el silencio de John Cage con la pintura de Yves Klein y la exposición Vides/Vois, tal y como nosotros hemos hecho, sino que también expresa la centralidad de la temática vacío/nada en el arte contemporáneo: "Después de Cage y Klein, el silencio y el vacío se han convertido en uno de los *topoi* del arte y la música de los siglos XX y XXI. Pero, ¿qué le espera al espectador o al oyente en el silencio, en el vacío? (…) Cuanto más nos adentrábamos en los diversos contextos y conceptos de una 'nada' auditiva o visual, más claro quedaba que la 'nada' podía basarse en las ideas e intenciones más heterogéneas. La 'nada', como el silencio, se ha puesto bastante de moda hoy en día; ha habido varias exposiciones con títulos como *Several Silences* o simplemente *Silence*, así como *Nothing* y *Nichts* o *Fast nichts*. El proyecto 'Voids / Vides / Leeren', afín a este libro y a la exposición *Sounds Like Silence*, se dedicó a los espacios vacíos en el arte de los siglos XX y XXI, de 1958 (Klein) a 2006 (Roman Ondak), en una especie de retrospectiva paradójica: (…) 'estas exposiciones aparentemente similares componen en realidad una constelación radical de criticidad y rechazo'. Según el cocurador Mathieu Copeland, finalmente se hizo evidente que estas intervenciones no eran comparables: 'El espacio vacío expuesto como tal se convirtió, en cierto modo, en un clásico del radicalismo, y

Por si esto fuera poco, hubo un segundo acontecimiento que le dio a Cage el "coraje" y el "permiso" que necesitaba para llevar a cabo la radicalidad de *4' 33"*. En 1949 Cage visitó en el Black Mountain College una exposición de Rauschenberg, donde le llamaron la atención especialmente unos lienzos dejados completamente en blanco. Parecidos a los monocromas que ya hemos visto de Klein, el punto de Rauschenberg, sin embargo, era que un "lienzo nunca está vacío", ya que siempre funciona como una superficie de inscripción *llena* de todo lo que sucede a su alrededor: el reflejo de la luz, las sombras de la gente, el polvo posándose, etc[2601]. La influencia de esta reflexión de Rauschenberg sobre el "vacío" en la pintura con la del *4' 33"* acerca del "silencio" en la música es a todas luces evidente.

Fundamentos. Entre las demás influencias que se suelen atribuir al compositor Cage en general, y a su pieza silenciosa *4' 33"* en particular, están, como no podría ser de otro modo: la dodecafonía de Schönberg –a quien admiró fascinado y siguió como discípulo cuando era joven–, la mística de Eckhart –especialmente su idea de la *kenosis* o el "vaciamiento" de todo anhelo y distinción–, y el budismo zen de Suzuki –cuyas clases atendió en Columbia a finales de los 40[2602]. Una mención aparte merece este último, el gran traductor e introductor del budismo zen en el mundo occidental –cuyo impacto también percibimos en le caso del judoca Klein[2603]. Como señala Revill, "la involucración con el Zen puso las cosas filosóficamente interesantes; Cage entendió el silencio como la manifestación en la música de la nada que buscaba. Cuando se sentó en la cámara anecoica fue 'con la intención de sentir lo que tenía que ser [no] escuchar *nada*. Literalmente esperaba [no] escuchar *nada*'"[2604]. Y Gann resume a la perfección aquello que Cage debió de extraer de las lecciones de Suzuki.

> El ímpetu hacia el *4' 33"*, sin embargo, pudo haber sido impulsado por la charla de Suzuki sobre el vacío, o (en sánscrito) *sunyata*. En el *Manual de budismo zen* Suzuki cita el sutra *Shingyo*: 'La forma es aquí el vacío, el vacío es la forma; la forma no es otra que el vacío, el vacío no es otra cosa que la forma; lo que es la forma es el vacío, lo que es el vacío es la forma'. Él comenta: "Vacío' (*sunya*) o 'el vacío' (*sunyata*) es una de las nociones más importantes en la filosofía Mahayana y al mismo tiempo una de los más desconcertantes de comprender para lectores no budistas. El vacío no significa 'relatividad', 'fenomenalidad' o 'nada', más bien quiere decir lo Absoluto, o algo de naturaleza transcendental, aunque esta interpretación también es engañosa como veremos más

sería repetido y rehecho en otros contextos, otros lugares y otros momentos por otros artistas cuyas intenciones podrían ser similares, diferentes o incluso opuestas a las de Klein... la afirmación de que no existe nada'. Del mismo modo, los diferentes motivos de una composición musical sin sonidos no son realmente comparables" (Daniels, "Your Silence is Not My Silence", p. 37).

2601 Revill, *The Roaring Silence. John Cage: A Life*, p. 164.

2602 Véase: Suzuki, *Zen Buddhism*.

2603 Hace bien, por ejemplo, el libro-catálogo de la exposición en homenaje a los cincuenta años de *Le Vide* de Klein que ya vimos en la sección sobre pintura, en elegir un texto de Suzuki sobre el *sunyata* (vacío) como mayor ejemplo de influencias filosóficas: Copeland et al., *Vides. Une rétrospective*.

2604 Revill, *The Roaring Silence. John Cage: A Life*, p. 162.

> adelante. Cuando los budistas declaran que todas las cosas están vacías, no defienden una visión nihilista; por el contrario, se apunta a una realidad última, que no puede subsumirse bajo las categorías de la lógica. Con ellos, proclamar la condicionalidad de las cosas es señalar la existencia de algo totalmente incondicionado y trascendente de toda determinación'. A un nivel filosófico, tal conversación podría haber llevado a Cage a pensar en el vacío de *4' 33"* no como algo *negativo*, sino como la percepción de la realidad última[2605]

De nuevo nos topamos, ahora tratando la relación entre música y budismo zen, con el vacío *positivo* con el que ya nos encontramos al hablar de la relación entre Heidegger y el posfundacionalismo. No obstante, hay una última referencia –a parte de Eckhart– que jamás se le ocurrió a Cage, ni a ninguno de los estudiosos sobre su obra, que le habría permitido también encontrar dentro de su propia tradición occidental la relación que buscaba, sin tener solo que proyectarla fuera. Y es que se le puede reconocer al atomismo antiguo, de Leucipo y Demócrito, Epicuro y Lucrecio, el mérito de haber sido la primera tradición occidental en haber encontrado el vínculo que necesariamente une al "vacío" y el "azar". No en vano, por esto lo llamó Althusser, a veces, "materialismo aleatorio", y otras, "materialismo del encuentro"[2606]. De haber conocido esta referencia y vinculación, quizás Cage no habría recurrido tan solo al *I Ching* en busca de la inspiración necesaria para las combinaciones estocásticas de su música aleatoria, sino también a la "lluvia atómica" del *Rerum natura* de Lucrecio. Pero quizás la mejor forma de reconocer los (sin-)fundamentos de la obra *4' 33"* sea con las palabras de su autor. Una intrigante "Lección sobre Nada" ocupa el corazón del gran libro de Cage, dedicado, justamente, al *Silencio*, que empieza así:

> Estoy aquí , y no hay nada que decir .
> Si entre vosotros hay
> Quienes quieren llegar a algún sitio , dejémosles ir en
> cualquier momento . Lo que requerimos
> es
> silencio ; pero lo que el silencio requiere
> es que continue hablando (…)
> Ahora hay silencios y las
> palabras hacen ayudan a hacer los
> silencios .
> No tengo nada que decir
> y lo estoy diciendo y esto es
> poesía como la necesito (…)
> No debemos temer estos silencios[2607]

[2605] Gann, *No Such Thing as Silence. John Cage's 4' 33"*, pp. 104-5.
[2606] Véase: Althusser, "Le courant souterrain du matérialisme de la rancontre", *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*, pp. 539-80. Althusser, "Du matérialisme aléatoire", *Multitudes*, Vol. 21, No. 2, pp. 179-94.
[2607] Cage, "Lecture on Nothing", *Silence*, p. 109. Todas las citas dentro del texto en el párrafo siguiente hacen referencia a este libro.

Esta forma peculiar, así como la obsesión con los intervalos –y es que Cage nunca dio una conferencia "convencional", hasta el punto de que lo realmente excepcional hubiera sido que alguna vez diera una conferencia "normal"– ya nos ofrecen dos de los cuatro elementos fundamentales para entender el vacío/silencio en Cage. Y es que Cage resume la primera parte al menos de su "Lección sobre nada" con los siguientes cuatro elementos: "la primera parte / fue una bastante divagante / discusión sobre / nada / , / sobre forma / y continuidad / [y contenido y des-interés]" (112). Este último, el desapego y despojamiento de la *altissima paupertas* de Meister Eckhart se han notar en frases como: "pues no poseemos nada / . / Nuestra poesía ahora / es la realización / que [no] poseemos / nada" (110); "nuestro deleite / no yace / en poseer alguna cosa" (111); "nada más que / nada / puede ser dicho" (111). Recordemos que el *vaciamiento* y despojo de Eckhart en IV..6.c intentó ser total y radical, bordeando incluso el ateísmo: "por eso ruego a Dios que me vacíe de Dios"[2608]. Pero esto no es solo en general, sino que sobre todo la *música* en particular es justamente una creación de la nada a partir de algo: "una cosa lleva a otras, / mientras que / un instrumento musical / [no] lleva a nada" (125). Y por esta razón, el vacío/silencio no solo tiene que ver con la estructura *formal*, sino también con el contenido *material* a partir de la cual es creada: "si uno está haciendo / algo / que tiene que ser nada / quien lo hace debe / amar / y ser paciente / con / el material / que elige. / De otra forma / llama la atención sobre / sí mismo, / mientras que / [la] nada es anónima / . / La técnica / de manipular materiales / es, a este nivel, lo que la estructura como / disciplina es / a nivel racional / : / un medio / de experimentar / nada" (113). Como la *khôra* de Platón, el material tiene, para Cage, esta forma ambivalente de ser nada y algo al mismo tiempo: "deviene algo / por no ser / nada; / habría sido / nada por ser / algo" (115). En este sentido, hay que leer su "Lección sobre nada" de 1949 a la par que su "Lección sobre algo", cuando su obsesión no era tanto el silencio como el ruido, "esto era porque / estaba hablando / sobre algo / ; / pero / este año / estoy hablando / sobre nada" (113). Cage ama el silencio por la misma razón que ama el ruido, porque ambos representan los "marginados" (117) de la música tradicional, y piensa que la música contemporánea atribuirá un rol cada vez más prominente a lo que ha sido hasta ahora excluido. Como si hablara su maestro Suzuki, Cage define el vacío/silencio como "un vaso vacío / en el cual / en cualquier / momento / cualquier cosa puede verterse" (110). En este sentido, por último, el (no) ir a "ninguna parte" del vacío/silencio, para Cage, no tiene que ser percibido como algo "irritante", sino celebrado como un auténtico "placer" (118-23).

Fallo. Los hechos, antecedentes y fundamentos relatados acerca del *4' 33"* de John Cage nos permiten, por fin, emitir una sentencia en firme sobre el caso que nos ocupaba. Nuestro

[2608] Eckhart, "Los pobres de espíritu", *El fruto de la nada y otros escritos*, p. 80.

veredicto final es que, de haber ido a juicio, la canción "One Minute Silence" de The Planets debería haber sido, en realidad, *declarada inocente de todos los cargos de plagio*. Y es que, como hemos visto, *en los propios términos de su autor original*, *4' 33"* no es, de hecho, una obra sobre el silencio, sino todo lo contrario: una demostración de la imposibilidad del "silencio absoluto". Ahora bien, a parte de este caso particular y la forma jurídica que hemos utilizado como un *divertimento* para explicar una historia, esta sentencia nos permite llegar a un veredicto de mayor envergadura en el plano filosófico, estético y político. La cuestión fundamental es que, no se trata de que *el vacío no exista* –tal y como ansiaba Aristóteles con su inquebrantable principio de *natura abhorret vacuum*– sino que más bien *el vacío "es" relativamente*. Esto es lo que hemos llamado nosotros como *diferencia (me)ontológica entre la nada absoluta y el vacío relativo*. La estética en general, el arte contemporáneo en particular, y el "silencio" de Cage en especial permiten demostrar en todo su esplendor –lo hemos visto en los monocromas de Yves Klein y en los lienzos blancos de Rauschenberg, en la escultura de Chillida, y en el teatro de Beckett– que *la nada absoluta no existe, pero a lo que sí se puede aspirar y es posible (y deseable) es un cierto "vacío" relativo y contaminado*: un "muy poco… casi nada", como reza el título de un interesante libro de Simon Critchley[2609]. Sorprendentemente, este concepto final de un "vacío contaminado" nos permite establecer una última e inesperada vinculación con la política. Hemos visto que todo el punto del "silencio" de Cage es que, cuando el músico por fin deja de tocar sus instrumentos, *el público puede por una vez llegar a escucharse a sí mismo y a su entorno* –la tos, los bostezos, los murmuros, los ruidos, los pasos, los aplausos, incluso los gritos de la gente. Pues bien, *mutatis mutandis*, esta es la misma lógica que descubrió Lefort por lo que respecta a la política, y a la cual él llamó *democracia* como "lugar vacío de poder". Para Lefort, es solo cuando el pueblo *decapita* el "cuerpo natural" del Rey, que en el "cuerpo político" se puede abrir un espacio *vacío*, marcado por la *indeterminación* y la "falta de certezas" al que podemos llamar *democracia*[2610]. El Rey tiene que *callar* y el músico tiene que guardar *silencio*, para que el pueblo pueda *hablar* y, sobre todo, *escuchar(se)*: de esta manera el "silencio" de Cage recubre un aspecto profundamente *democrático*. Así, la música aleatoria y mística de este compositor de vanguardia nos ha permitido recuperar una capa importante y fundamental dentro de nuestra "topografía del vacío", y es la vinculación intrínseca y necesaria que existe entre vacío (silencio) y democracia.

f) La muerte del arte, la pérdida del aura, el vacío como nueva mitología y la estética democrática

¿Cómo filosofar a martillazos? En este ex cursus hemos ido dando pequeños golpecitos con un martillo a las distintas "bellas artes" –la pintura, la escultura, el teatro, la música– que

[2609] Critchley, *Very Little… Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*.
[2610] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, pp. 26-31.

conforman la estética contemporánea, y nos han ido devolviendo un mismo sonido a *hueco*. Sin embargo, este *hueco* no nos ha parecido "irritante", como a Nietzsche, por representar una *falsa idolatría*, sino todo lo contrario, más bien un cierto *vacío positivo y activo*, que tiene que ser celebrado como un "placer", como apunta Cage acerca del "silencio". Ahora bien, con cada golpe de martillo también hemos aprendido un nuevo aspecto sobre nuestro tema y el "centro ausente" de la estética contemporánea, hasta el punto en que el concepto *"vacío" no representa nada más que el conjunto de sonidos a hueco que producen los golpes a los (falsos) ídolos –ya sea la forma, el color, la objetualidad, el volumen, la heroicidad, el sonido o la harmonía*. Lo que hemos pretendido mostrar con todos estos variopintos martillazos es que, ya sea desde el punto de vista *heideggeriano*, con Chillida, o *hegeliano*, con Adorno, la historia del arte tiende tangencialmente hacia un mismo punto en común, que representa su resultado final (*telos*): y es el *vaciamiento de su objeto*. En este sentido, hemos conseguido una verdadera *topografía* del vacío en el arte contemporáneo, que también podría llamarse –para utilizar la metáfora favorita de la escuela de Frankfurt– una *constelación*: un conjunto de estrellas dispares agrupadas alrededor de una misma luz y que dibujan una determinada figura en el firmamento.

Sin embargo, y para terminar, esta serie de coincidencias e interrelaciones entre los cuatro casos de estudio *no son suficientes ni pueden bastar* para una conclusión verdaderamente *filosófica* sobre nuestro tema. Llegados a este punto final, estamos preparados para preguntar, de forma aun más esencial: ¿qué es lo que reúne al "vacío", en las mutuas correspondencias de estas cuatro bellas artes, como el "centro ausente" de la estética contemporánea? Y es en este preciso instante que nos puede ofrecer una pista un arte mucho más moderno sobre el cual aun no hemos dicho nada: la fotografía. En este sentido, Benjamin no se caracteriza justamente por tener muchas reflexiones acerca del "vacío", o porque este sea una preocupación constante dentro de su obra, pero por esta razón es aun más curioso y sorprendente que una de las pocas ocasiones en las que aparece sea en una instantánea de Atget en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, "quien fotografió hacia 1900 calles vacías de París, sin hombres. Se ha dicho de él, con mucha razón que las tomó como si se tratara del lugar de un crimen. También el lugar del crimen está vacío de hombres. Las tomas fotográficas comienzan a convertirse, con Atget, en elementos de prueba del proceso histórico. Esto constituye su secreta significación política"[2611]. ¿Cuál es ese crimen que el "vacío" de la escena de las calles desérticas de París revela (y que a nosotros nos puede recordar a la pandemia)? ¿Cuál es la "secreta significación política" de estas pruebas de un proceso histórico? Sin lugar a duda, para Benjamin la respuesta no puede ser otra que "lo que se atrofia en la época de la reproducción técnica es el aura de la obra de arte"[2612]. Un término más *negativo* que *orgánico*

[2611] Benjamin, "La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica", *Estética y política*, VI, p. 102.
[2612] Ibid. p. 91.

para esta "atrofia" bien podría ser: *pérdida*. Y así es, finalmente nos topamos con la conclusión de que *el "vacío" se convierte en el "centro ausente" de la estética contemporánea debido, justamente, a la pérdida del aura y, por tanto también, a la muerte del arte.*

Ahora bien, la "muerte del arte" es el equivalente en el plano de la estética de la "muerte de Dios" a nivel metafísico. No hace falta ser muy avispado para darse cuenta de que la extraña palabreja "posfundacionalismo" no significa otra cosa, *prima facie*, que recorrer en todos los ámbitos posibles y hasta sus últimas consecuencias, las implicaciones de la "muerte de Dios" –que no se circunscribe solo al *Faktum* religioso, de por sí autoevidente para cualquier adulto. Marchart ni tan siquiera menciona esta correlación en su libro, aunque solo cabe presuponer que es porque la da *por sentada*: "Dios", para la historia de la metafísica occidental es, primero de todo y antes que nada, un *fundamentum inconcussum*. Resquebrajar el fundamento (*último*) quiere decir, por tanto, *aprender a vivir sin Dios* en todos los aspectos de la vida, y por ende también de la estética. Ahora bien, la "muerte de Dios" (y del arte y del aura) no es una *pérdida*, como bromea Heidegger en algún lugar, como quien extravía un juego de llaves o un calcetín.

En un último movimiento dialéctico –¡un esfuerzo más, hegelianos!– ahora nos damos cuenta, o al menos es interesante que se plantee la pregunta: ¿no coincide, justamente, con el "vacío" *físico* todos los atributos antaño *religiosamente* atribuidos a Dios? Solo el "vacío" es el único elemento de la naturaleza que *es* a la vez efectivamente *inmaterial, invisible, intocable, inefable e infinito*. Tenemos en la cabeza, sobre todo, el último tratado, inacabado y póstumo, de Merleau-Ponty sobre *Lo visible y lo invisible*, donde se anota lo siguiente: "pero lo bonito es la idea de tomar literalmente el *Erwirken* del pensamiento: este es verdaderamente el vacío, lo invisible. Todo el mercadeo positivista de 'conceptos', 'juicios', 'relaciones' es eliminado, y el espíritu sordo como el agua en la fisura del Ser. No hay que buscar cosas espirituales, sólo hay estructuras de vacío. Simplemente quiero plantar este vacío en el Ser visible, para mostrar que es el otro lado del mismo –en particular el otro lado del lenguaje"[2613]. Como señala Merleau-Ponty, la única diferencia con Dios es que el "vacío" invisible *es realmente* y, por oposición a aquel "espíritu" abstracto e ideal, no necesita evadirse a un plano *trascendente* de la existencia, sino que *es inmanentemente en la naturaleza (y en el lenguaje): pues "hay" vacíos*. Si esto es así, ¿por qué el "vacío" nunca se ha planteado como un dios en el desarrollo de la religión en Occidente? Porque la filosofía helenocéntrica, que representa la aurora y el impulso inicial de la historia de la metafísica occidental (a la vez que su "destino"), *barró esa posibilidad desde un principio*, ya que los griegos consideraban que *el vacío no existe*. De esta forma, los atributos del "vacío" –único candidato posible, en el fondo, a la posición de Dios– fueron *enajenados, alienados* y proyectados en un *Uno plenista* que se convirtió en el *fundamentum inconcussum* de todo lo que es.

[2613] Merleau-Ponty, "Corps humain –Descartes (1er février 1960)", *Le visible et l'invisible. Suivi des notes de travail*, p. 283.

Ahora bien, en el acabamiento de la metafísica en el s. XX en tanto que "historia del ser", y en los albores de la nueva "historia de la nada", el arte contemporáneo se rebela contra ese hecho y, como la principal función del arte es *crear nuevos dioses (y mitologías)*, genera el único dios que había quedado barrado, prohibido e irrealizado por la "metafísica de la presencia" griega, a saber: el "vacío". En realidad, la historia de las religiones occidentales puede ser formalizada lógicamente de la siguiente manera: primero, la fase animinista-politeísta, "todo está lleno de dioses", como dijo Tales[2614]; segundo, la fase panteísta, "todo es dios" –o "dios es todo", según se mire, para Spinoza–; tercero, la fase monoteísta, "hay por lo menos Un dios"; cuarto, la fase atea-nihilista, "nada es dios" (Nietzsche). Sin embargo, habría aun una quinta y última fase que representa un movimiento dialéctico más, y no es otra cosa que la inversión de la cuarta formulación: "dios *es* nada". En esta última fase, la "huida de los dioses" ya no es vista trágica y románticamente como una *pérdida*, como en el caso de Schiller, sino que "los vacíos que resuenan" son *espiritualizados* y convertidos en una *positividad –gaya, jovial y alegre*[2615]. Este nuevo dios *que no es un dios*, este dios *de la falta de dios*, este dios del *vacío* que ha acabado generando el arte contemporáneo, tiene la (doble) virtud de: por un lado, representar un constante recordatorio, monumento o ruina de que no hay, no ha habido nunca y no puede haber ningún dios –ningún ideal, abstracción o fundamento trascendente a nosotros mismos–, a la vez que, por el otro lado, sigue teniendo la garra necesaria para insuflar *valor* al mundo –necesaria en cualquier sociedad, y aunque este "valor" sea justamente la *ausencia* de "valores" (*últimos*). De qué forma este monumento o ruina está ligado con la *democracia* enseguida lo veremos, pero por lo menos ahora apreciamos por fin que la búsqueda por parte de Klein de lo "indefinible" de Délacroix, o la búsqueda por parte de Oteiza de *espacios sagrados* mediante *nadas* activas para la protección del hombre, no son ninguna *boutade*, sino la *creación de una nueva mitología* (*minima*-lista) a partir del único *resto* que ha quedado *irrealizado* por la historia de la metafísica occidental, a saber: el "vacío".

Pero ahora, debemos preguntarnos: ¿no parece esta nueva mitología un tanto *anodina*? Como toda gran discusión filosófica, hay que presuponer que las feroces críticas de Bataille hacia la dialéctica hegeliana empezaron con una simple nota a pie de página –en la página 437 de *Introducción a la lectura de Hegel* de Kojève, más concretamente. Hay que imaginar que Bataille estaba sentado callado escuchando este famosísimo e influyente curso en l'École des Hautes Études de París cuando, después de una larga y penosa explicación sobre la "desaparición del Hombre en el fin de la Historia", Kojève se atreve a poner la "ceremonia del té" de la pacífica civilización

[2614] Bernabé (ed.), "Tales de Mileto", *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito* [Aristóteles, *De Anima*, 411ª17 (DK A22)], N6, p. 49.
[2615] Schiller, "Los dioses de Grecia", *Lírica de pensamiento*, p. 61.

japonesa como ejemplo de sociedad "post-histórica"[2616]. Conociendo el temperamento agresivo y violento de Bataille, uno prácticamente puede notar como le empieza a hervir la sangre y se dirige hacia sus pupilas. ¿¡Cómo!? ¡Este no puede ser el "fin de la Historia"! ¡El "fin de la Historia" no puede ser tan tremendamente *aburrido*! Al final de nuestro viaje, uno podría estar tentado de preguntarse si la nueva mitología sobre el "vacío" no es susceptible de una crítica parecida. La respuesta no puede ser otra que *rotundamente, no*. Como ya vimos en el primer epígrafe con el que empezaba esta sección, de Zizek a propósito de la pintura de Klein, el "vacío" aquí no es el de una tranquila y calmada "ceremonia del té", sino antes bien una *Gran Perturbación* que ocasiona justamente su opuesto: *el exceso, el conflicto, la democracia, la pluralidad y la libertad*. Tal y como sintetiza Laclau, al final de un interesante libro sobre la discusión entre la ontología de la "falta" y del "exceso" en el pensamiento contemporáneo posfundacional: "no veo la falta y el exceso como dos categorías opuestas, de tal manera que afirmar la prioridad de una implicaría necesariamente excluir la otra, sino como dos momentos necesarios de una única condición ontológica. Es porque hay falta, entendida como ser deficiente, que el exceso se vuelve posible. Una plenitud inmanente, sin ningún rasgo interno, convertiría tanto a la falta como al exceso en redundantes"[2617]. Y aun en otro lugar, Laclau asevera más tajantemente: "el vacío y la plenitud totales significan, de hecho, lo mismo"[2618]. La misma reflexión puede ser traída desde los confines de la ontología política a la estética. De hecho, uno estaría tentado de aplicar la misma estructura del argumento que hace la "teología de la muerte de Dios" análogamente al caso de la "muerte del arte". Dice Bonhoeffer, en *Resistencia y sumisión*, que "es a partir del momento en que Dios deja de ser necesario para explicar el *fundamento* del mundo que puede tenerse verdaderamente fe en Dios"[2619]. Si aplicamos el mismo argumento a la estética, tenemos que con la "muerte del arte", *nada* es perdido: *todo* es ganado. Pero, ¿qué tipo de arte es, exactamente entonces, el que es *ganado*?

Para terminar, a nosotros nos gustaría proponer aquí un desplazamiento "tan mínimo como radical" a la definición aparentemente incontrovertible de Marchart de que el arte posfundacional es una "estética conflictiva". Como ya anunciamos en la introducción, es el *vacío* el que se sitúa como causa eficiente del *conflicto* (y no al revés) ya que, como en los "monocromas" de Klein, es el *vacío* el que representa la condición de posibilidad del *exceso*. Además, como hemos

---

[2616] Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, n. 1, p. 437. Como hemos visto en repetidas ocasiones, aunque la metafísica y la estética occidentales acaban desembocando en el concepto de "vacío" también por sus propias razones, no se puede minusvalorar la importancia, impacto e influencia de la introducción de la filosofía japonesa, sobre todo en el arte (europeo, en la década de los 50 y 60. No solo la *Introducción al budismo zen* de Suzuki que ya nos hemos encontrado en diversas ocasiones, sino también: Herrigel, *El zen en l'art del tir amb arc*; Okakura, *El llibre del te*.

[2617] Laclau, "The Future of Radical Democracy". En: Lars Tonder y Lasse Thomassen (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, p. 256.

[2618] Laclau, "Constructing Universality". En: Butler, Laclau y Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, p. 305.

[2619] Rosàs, *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*, p. 240.

visto el monumento *Mendi huts* de Chillida o en el "silencio" de Cage, ese *vacío* replica las más de las veces la misma estructura que la *democracia*. Esto no puede sorprendernos porque ya en la primera definición de "democracia", ofrecida por Platón en la *República*, se la caracteriza por una "ausencia de fundamento" (*an-arkhê*)[2620]. Por todas estas razones, acabamos llegando a la conclusión de que aquello que define al arte *posfundacional* no es tanto una "estética conflictiva", sino *democrática*. El propio Marchart parece registrar esto de alguna forma, no en su último libro estética (el cual estamos criticando para superarlo), sino en el primero, donde ya acaba reconociendo que hay un solapamiento (si bien no perfecto) entre *posfundacionalismo* y *democracia*[2621]. Este carácter democrático no hay que entenderlo en el sentido de la *forma* de acceder al arte, las condiciones materiales para la cual no dependen exclusivamente de este en una sociedad que aun lleva el santo y seña de la división de clases, sino en el *contenido* de apuntar a la creación de un "espacio vacío" de encuentro. De esta manera, con cada exposición en blanco, con cada agujero en una escultura, con cada teatro vacío, con cada silencio musical, el arte contemporáneo ha intentado dibujar una *nueva mitología* a la decapitación del Rey, a la resistencia a la apropiación por parte del capital bajo la forma-mercancía, en contra de la primera persona que dijo, señalando un trozo de tierra, "esta es mía", y en favor de un "espacio vacío" entre distintos sujetos que, en su pluralidad y libertad, se encuentren sin diferencias de clase, raza, género o sexualidad. "Y, ¡ay!, los vacíos resuenan".

[2620] Platón, *Diálogos V. República*, 558c, p. 402.
[2621] Marchart, *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, p. 162.

VII. Conclusion: Relative Humility

> Once there had been the subterranean language with the underground forces. If speech at all then it was the spaces between words, and the echoes the words left, or what might be really meant under the surface.
>
> Ann Quin, 'The Unmapped Country'

> The problem with Marxism is Marxists. Having discovered this world system, they are persuaded they have acquired a hammer-lock on infallibility.
>
> Jim Higgins, More Years for the Locust

> The higher one ascends,
> the less one understands.
>
> St John of the Cross[2622]

Saint Augustine dedicated a great part of his life to *knowing* many things and, once he considered that he had *known enough* (of what is important), he dedicated the rest of his life to *becoming humble. This,* and not the wish to write a new *Summa Theologiae*, like Saint Thomas Aquinas (where everything is *fully* worked-out, rationally and by necessity), is the fate that I desire for this contemporary form of *kenotic Messianism* that represents *(post-)Marxism*.

§1. *From the gallery of images to the darkroom: inversion of Hegel's Absolute Knowing.* In the end, the ~~content~~ *emptiness*[2623] of this picture-thinking is ~~absolute Spirit~~ relative Humility. The object as such presented itself to the Self as vanishing. This externalization ~~has not merely a negative but a positive meaning~~ *does not have a positive, but only a negative meaning*. The ~~negative~~ *lack*[2624] of the object,

[2622] These three epigraphs replicate, in profound and secret comradery, those of Miéville, in his astonishing "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism", *Salvage*, 2 April 2019. The author of this thesis has been surprised to find, by the time I finished writing it, such a striking convergence with the hypotheses advanced in that article (and *only* that *sole* article *alone*). As a result, this thesis can be retroactively read as an *ontological and historical justification* of the intuitions put forward there on an "apophatic Marxism". Or, perhaps, the opposite would be *truer*: that Miéville is capable of brilliantly summarizing in just a few pages, what we have needed more than a 1000 to say.

[2623] *Leerheit*, not *Inhalt*. Remember that, as we already announced in III.14.d, this tesis can be seen as an inversion of the dialectic between (full) content and emptiness –using a text by the young Althusser, when he was still a Hegelian, "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel".

[2624] *Mangel*, not *Negative* (*pace* Lacan).

or its ~~self-suprsession~~ *self-emptying*[2625], ~~has~~ *does not have* a positive meaning for self-consciousness[2626], i.e. self-consciousness *only* knows the nothingness[2627] of the object. ~~It is in communion with itself in its otherness as such~~ *There is a maximum distance or radical alterity between itself and the Other*. This is the movement of consciousness, and in that movement, consciousness is the totality of its moments *where it fails*, or the totality of its *in*-determinations. Consciousness is from one side a shape of consciousness as such (*Emptiness*), and from the other side a number of such ~~shapes~~ (*negative photos*) which we bring together. We have only to recall the earlier ~~shapes~~ (*holes*) of consciousness already encountered[2628].

Needless to say that this is an inversion of the opening two paragraphs of the last chapter of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, not by any chance precisely titled "Absolute Knowing". But since our journey in this thesis through the *road not taken* in the history of Western metaphysics –privileging the perspective "void" above that of "being"– has brought us to the *exact opposite conclusion* –"Relative Humility"–, we have felt obliged to *invert* the "end" (*telos*) of Hegel's "philosophy of history", *crossing-out* the moments where Hegel would like that *negativity* gives a *positive* meaning in a "restricted economy" –like in Adorno's *Negative Dialectics*–, and substituting them for the *negative* terms we have discovered in this thesis, *in italics*. *Strikingout* is an interesting philosophical stratagem because, not only it relates to the moment when Heidegger placed ~~Being~~ *sous-rature* –the sense of which has to be understood under our own thesis that "the meaning of Being is emptiness"–, but it also brings us to one of the best and most recent efforts to reformulate the *Phenomenology*'s last chapter, which is: Comay and Ruda's *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing*. In the last few decades, there have been some recent and praiseworthy efforts, with Zizek at the forefront[2629], to tear Hegel's "Absolute Knowing" away from the usual view as a panlogicist

---

2625 *Evacuari*, not *Aufhebung*. Remember in IV.3.f the parting ways in the West depending on the two different translations of Saint Paul's *katargein*: either *evacuari* by Saint Jerome, or *Aufhebung*, by Luther, Hegel and Marx.

2626 Like in Adorno's *Negative Dialectics*.

2627 *Nichtigkeit*.

2628 Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §788-9, p. 479-80.

2629 This is Zizek's project from the very beginning, from the very first striking pages of his second doctoral dissertation: "When siding with Hegel, even the most favourable commentators refuse to step over the line into accepting Absolute Knowledge. Thus, Jean Hyppolite emphasized that the post-Hegelian experience permitted the irreducible opening of the historico-temporal process through an empty repetition that destroyed the framework of the progress of Reason. Even among partisans of Hegel, their relationship to the Hegelian system is always one of "Of course, but still . . ." – of course Hegel affirmed the fundamentally antagonistic character of effectivity, the de-centering of the subject, etc., but still . . . ; this fissure is finally canceled through the self-mediation of the Absolute Idea that heals all wounds. The position of Absolute Knowledge, of the final reconciliation, plays the role of the Hegelian Thing. It is the monster that is both frightening and ridiculous, from which one would do best to keep one's distance. It is both impossible (Absolute Knowledge is, of course, unattainable, an unrealizable Ideal!) and forbidden (Absolute Knowledge is terrifying, because it threatens mortification of all the richness of the living through the self-movement of the concept!). In other words, any identification with Hegelian thought implies a moment where this identification will break down –the Thing must always be sacrificed. For us, this image of Hegel as "panlogicist," devouring and mortifying the living substance of the particular, is the Real of his critics. 'Real' in the Lacanian sense: the construction of a point that does not actually exist (a monster unrelated to Hegel himself) but that, nonetheless, must be presupposed in order to legitimate our position through negative reference to the other, by distancing ourselves. Where does this terror that

"belly turned mind". One of these commendable efforts has been Comay and Ruda's book, which tries to stress the fact that the *Phenomenology* ends in the same way that the *Science of Logic* begins – with a "dash" (*Gedankenstrich*). For these authors, this strange punctuation mark "induces a moment of essential *uncertainty* in reading"[2630]. Now, these efforts, as commendable as they might be, they are also as *pointillist* as a painting by Seurat, and the trees do not allow to see the forest in this case. In fact, the picture of "Relative Humility" that I will try to portray in this final chapter coincides perfectly with Zizek's view of "Absolute Knowing" as *absolute limitation*[2631]. My only criticism to Zizek is… *that Hegel does not say what he wants him to say*. As we have seen many times, this is my usual critique of Zizek, but I think it applies especially to this case. This is the reason why I have never been able to find a sole quote of the "Absolute Knowing" chapter to justify his position. As a matter of fact, this is what Hegel *actually* says:

> The knowledge of this subject as substance and of the substance as this knowledge of its act. Our own act here has been simply to gather together (*Versammlung*) the separate moments, each of which in principle exhibits the life of Spirit in its entirety (*das Leben des ganzen Geistes*), and also to stick to the Notion in the form of the Notion, the content of which would already have yielded itself in those moments and in the form of a shape of consciousness. This last shape of Spirit –the Spirit which at the same time gives its true and complete content (*vollständigen Inhalt*) the form of the Self and thereby realizes its Notion as remaining in its Notion in this realization (*Realisierung*) – *this is absolute knowing*; it is Spirit that knows itself in the shape of Spirit, or a comprehensive knowing [in terms of the Notion][2632]

So, the very first time "Absolute Knowing" is introduced, it is actually defined as the "gathering together" (*Versammlung*) and "realization" (*Realisierung*) of the "complete content" (*vollständigen Inhalt*) of the "life of Spirit in its entirety" (*das Leben des ganzen Geistes*). I am sorry, I

---

grips the post-Hegelians in the. face of the monster of Absolute Knowledge come from? What is concealed in the fascinating presence of this phantasmic construction? *A hole, an empty space*. It is possible to define this hole by undertaking the reading of Hegel with Lacan, which is to say against the background of the Lacanian problematic of the lack in the Other, the traumatic emptiness around which the signifying process articulates itself. From this perspective, Absolute Knowledge reveals itself to be the Hegelian name for what Lacan attempted to pin down with the term "the pass" [*la passe*], the final moment of the analytical process, the experience of the Lack in the Other" (Zizek, *The Most Sublime Hysteric*, pp. 1-2).

2630 Comay and Ruda's *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing, p. 6*.

2631 Up to the end, in his *magnum opus*: "and is not what Hegel calls 'Absolute Knowing' (*Wissen*, not *Ericenntniss* or knowledge) the end-point of these reversals, when the subject stumbles upon the final limitation, the limitation as such, which can no longer be inverted into a productive self-assertion? Absolute Knowing thus 'does not mean 'knowing everything'. It rather means-recognizing one's limitations'. 'Absolute Knowing' is the fInal recognition of a limitation which is 'absolute' in the sense that it is not determinate or particular, not a 'relative' limit or obstacle to our knowledge that we can clearly see and locate as snch. It is invisible 'as such' because it is the limitation of the entire field as such-that closure of the field which, from within the Self itself (and we are always by definition within it, because in a way this field 'is' ourselves) cannot but appear as its opposite, as the very openness of the field. The dialectical buck stops here: the subject can no longer play the game of the 'experience of consciousness'; comparing the For-us with the In-itself and thereby subverting both of them, since there is no longer any shape of the In-itself available as a measure of the truth of the For-us" (Zizek, *Less Than Nothing*, p. 388).

2632 Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §797-8, p. 485.

really would like that Hegel said what Zizek wants him to say, but he does not. In fact, this "Absolute Knowing" –so defined– could not be more *full*. By the way, Hegel does not invent anything when he argues here that "fullness" (πληρώματος, *plenitudinis*) is achieved through "recapitulation" (ἀνακεφαλαιώσασθαι, *recapitulare*) since, as we saw in IV.3.e, it is an idea that also comes from Saint Paul, particularly from Eph 1:10, where "all things are recapitulated in the Messiah". This is because, as we saw in IV.7, what commands the Spirit's search for "content" is the desire of "fulfilment" (πεπλήρωκεν) that lies underneath *–unproblematized and uncriticized–* the Messianism of Saint Paul in his *Epistles*. What is doing all the work here is Luther's translation of *katargein* by *Aufhebung* –with its *negative* meaning, as "cancelation", and simultaneously *positive*, as "elevation"–, instead of the more straightforward translation by Saint Jerome, as *evacuari*. Hegel wants to attain two different things that are strictly incompatible with each other: "fullness" and "emptiness", that the *cancelling* moment of the *Aufhebung* is integrated as a necessary moment in the Parmenidean sphere of Being where *"nothing" is lacking*. As Hegel says, "the content, in accordance with the freedom of its being, is the *self-alienating* Self, or the immediate unity of self-knowledge. The pure movement of this *alienation*, considered in connection with the content, constitutes the *necessity* of the content"[2633]. But *the "hole" holes*, to add a new "quiasm" to the interminable list of *verbalization of nouns* invented by Heidegger. In this sense, Hegel's project is as doomed to failure as trying to apprehend the essence of a "vase" by the *recollection* of the liquids that have *filled* it. As we saw in II.5 the essence of this strange "vase" that is Spirit (or Being, for that matter), does not lie in the *actual* "contents" that *fill* it, but in its *potential capacity to be filled*, in general. That is, in its *emptiness*. However, this is explicitly *the road not taken* by Hegel in "Absolute Knowing":

> At first, therefore, only the abstract moments of substance belong to self-consciousness; but since these, as pure movements, spontaneously impel themselves onward, self-consciousness enriches (*bereichert*) itself till it has wrested (*entrissen*) from consciousness the entire substance and has absorbed (*gesogen*) into itself the entire structure of the essentialities of substance. And, since this negative attitude to objectivity is just as much positive, it is a positing, it has produced them out of itself, and in so doing has at the same time restored them for consciousness. In the Notion that knows itself as Notion, the moments thus appear earlier than the FILLED [or fullfilled] whole (*erfüllte Ganze*) whose coming-to-be is the movement of those moments. In consciousness, on the other hand, the whole, though uncomprehended, is prior to the moments. Time is the Notion itself that is there and which presents itself to consciousness as empty intuition (*leere Anschauung*); for this reason, Spirit necessarily appears in Time, and it appears in Time just so long as it has not grasped its pure Notion, i.e. has not annulled Time. It is the outer, intuited pure Self which is not grasped by the Self, the merely intuited Notion; when this latter grasps (*erfaßt*) itself it sets aside its Time-form, comprehends this intuiting, and is a comprehended and comprehending intuiting. Time, therefore, appears as the destiny and necessity of Spirit that is not yet complete within itself, the

[2633] Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §805, p. 490.

> necessity to enrich the share which self-consciousness has in consciousness, to set in motion the immediacy if the in-itself, which is the form in which substance is present in consciousness ; or conversely, to realize and reveal what is at first only inward (the in-itself being taken as what is inward), i.e. to vindicate it for Spirit's certainty of itself[2634]

No wonder that Adorno called Hegel's system a "belly turned mind"! If "Absolute Knowing" is a philosophy of "richness" (*bereichert*), our proposal of a "Relative Humility" is a *philosophy of poverty*. Note the *oral-sucking* character of "absorbing" (*gesogen*) "the entire structure of the essentialities of substance". Also the intention of *grabbing with the hand (to possess)*, as in "wresting" (*entrissen*) or "grasping" (*erfaßt*), where it speaks the *Greifen* ("grasping/grabbing") of the *Begriff* ("concept"). The *anal-retention* of "inwardizing", "recollecting" and "recapitulating" is also very clear throughout the whole chapter. It is very difficult to see how this is a philosophy of "letting-go" (*Gelassenheit*)! Why does philosophy, from Plato to Hegel, place so much emphasis on "memory", instead of "forgetting"? (Remember the happy animal at the beginning of Nietzsche's *Second Untimely Meditation: On the Use and Abuse of History for Life*). But if there is one word in this chapter that debunks the whole new and recent literature that attempts to see "Absolute Knowing" as the recognition of "lack" it is the apparition of the word "filled". Miller, the translator of the English version, acts correctly by adding, in square brackets, "[or fullfilled]", because it is true that *Erfüllung* has this double-meaning in German. Moreover, this relates back to the *glissement du sens* that we found between "fullness" (πλήρωμα) and "fulfillment" (πεπλήρωκεν) in the Messianism of Saint Paul's *Epistles*. Even further back, this also resonates with the genealogy that we discovered in Lacan's "lack" (*manque à être*), with respect to Parmenides' sixth "sign" of Being in III.4.i, hiding a double meaning: both opposed to "complete or perfect" (τέλειον), as to "integral" (οὖλον) or "full" (ἔμπλεόν). "Absolute knowing", then, is not only where Spirit achieves its "end" or "completion", in the Aristotelian sense of τέλειον, but also when it is "full" (ἔμπλεόν) of "a "gallery of images", etc. In this Parmenidean sphere of the "immediate unity of being and thinking", now *modernly* reformulated as "the absolute identity between substance and subject", *"nothing" is lacking* whatsoever and, certainly, it is not *full of "holes"*.

This is also why, in the second fascinating part of the passage quoted above, Hegel has to embark in a critique of "time" understood as an "empty intuition" (*leere Anschauung*) as well, by which one has to understand he is referring to Kant, obviously. Against Kant's *empty*-conception of "time" understood as the *pure form of intuition*, then, Hegel will propose a *full*-conception, where the "history of Spirit" *fills* "time" with its "gallery of images". The problem with this *full*-conception of "time", however, is the same as with his *positive* conception of "freedom": there is no *freedom of*

[2634] Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §801, p. 487.

movement. As we have seen extensively with the Greek atomists, the "void" is coextensive with the *freedom of movement*: I cannot *move freely* in a house *full* of furniture, nor in a demonstration *full* of people. It is in this very precise sense that Hegel's "philosophy of history" is *teleological*: not in the usual sense that Hegel has all the "phases" and "stages" of history *fully* worked-out (something that he always renounced to do), but in the more precise sense that, because "time" is always *full* of Spirit, there is no *vacuum* in which Dasein can "temporize time itself". (Not by any chance this will be Heidegger's project in *Being and Time*). This also the reason why Deleuze could defend Kant's *empty*-conception of "formal time" as being more *modern* than Hegel's *full*-conception[2635].

But Hegel has the same *horror vacui* towards "empty time" as a "pure form of intuition" as he does towards a "substance [that], just by itself, would be intuition devoid of content (*inhaltsleere Anschauen*) (… But) if a content were to be spoken of anyway, it would, on the one hand, only be spoken of in order to cast it into the empty abyss of the Absolute (*leeren Abgrund des Absoluten*)"[2636]. The reason for this new *horror vacui* now has to be found, in this case, not in his master Kant, but in his old friend Schelling, who will now become Hegel's rival once he sends him a copy of his *Phenomenology*, because: "nor is Spirit a *tertium quid* that casts the differences back into the abyss of the Absolute (*Abgrund des Absoluten*) and declares that therein they are all the same; on the contrary, knowing is this seeming inactivity which merely contemplates how what is differentiated spontaneously moves in its own self and returns into its unity"[2637]. Since, in a certain way, what we are trying to achieve in this conclusion is to revalorize this conception of Substance as an "empty abyss of the Absolute" (*leeren Abgrund des Absoluten*), another way to call what we will later name as "apophatic Marxism", could also perfectly be "Schellingian Marxism". But the main passage that all the *negative* readings of "Absolute Knowing" refer to, comes by the end of the chapter, and therefore it is where our gaze must now turn:

> The self-knowing Spirit knows not only itself but also the negative of itself, or its limit: to know one's limit is to know how to sacrifice oneself. This sacrifice (*Aufopferung*) is the externalization in

[2635] "At that point the question is not at all one of knowing if there is an empty space and time, the question is of knowing that in any case there is an empty consciousness of space and time. And there is an empty consciousness of space and of time as consciousness determined by and as a function of degree zero as the principle of production of all reality in space and time - production starting from zero or the principle of extinction. I don't want to make associations that are too forced, but at the physical level of intensity in Kant, you can do what Hölderlin ?????, namely the straight line of time marked by a caesura which is intuition = 0; what he will call the empty formal intuition, from which the real which fills space and time will be produced, and it's this intuition = 0, this empty intuition which constitutes the caesura. It's according to this caesura, this degree zero implied by all intensive quantity, which is naturally correlated with time as empty form, as pure line. So on time as a pure line the caesura of degree zero is marked, which will mean that before and after will no longer rhyme together. Again the question is not: is there an empty time and space, the question is whether there is an empty consciousness of time, by virtue of the nature of time itself. In other words God has become time, at the same time that man became caesura. It's hard, we understand nothing, but it's beautiful." (Deleuze, *Kant: Synthesis and Time*, p. 25).

[2636] Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §803, p. 489.

[2637] Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §804, p. 490.

> which Spirit displays the process of its becoming Spirit in the form of free contingent happening, intuiting its pure Self as Time outside of it, and equally its Being as Space. This last becoming of Spirit, Nature, is its living immediate Becoming; Nature, the externalized Spirit, is in its existence nothing but this eternal externalization of its continuing existence and the movement which reinstates the Subject. But the other side of its Becoming, History, is a conscious, self-mediating process-Spirit emptied out into Time; but this externalization, this *kenosis* (*Entäußerung*), is equally an externalization of itself; the negative is the negative of itself. This Becoming presents a slow-moving succession of Spirits (*eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern*), a gallery of images (*eine Galerie von Bildern*), each of which, endowed with all the riches (*ausgestattet*) of Spirit, moves thus slowly just because the Self has to penetrate and digest this entire wealth of its substance (*diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen*). As its fulfilment (*Vollendung*) consists in perfectly knowing what it is, in knowing its substance, this knowing is its withdrawal into itself in which it abandons its outer existence and gives its existential shape over to recollection (*Erinnerung*). (…) The goal, Absolute Knowing, or Spirit that knows itself as Spirit, has for its path the recollection of the Spirits as they are in themselves and as they accomplish the organization of their realm. Their preservation, regarded from the side of their free existence appearing in the form of contingency, is History; but regarded from the side of their [philosophically] comprehended organization, it is the Science of Knowing in the sphere of appearance: the two together, comprehended History, form alike the inwardizing and the Calvary of absolute Spirit, the actuality, truth, and certainty of his throne, without which he would be lifeless and alone.
>
> 'Only from the chalice of this realm of spirits foams forth for Him his own infinitude'[2638]

Miller, the translator of the English version takes a brave and interesting decision at a certain point in this passage, to transliterate *Entäußerung* explicitly for *kenosis*, which helps us to make clear what has been at stake from the very beginning. However, the whole of chapter IV of this thesis can be seen as a rebellion against Luther's terrible translation of ἐκένωσεν for *entäußerte* in the *kenosis* "hymn" of the *Epistle to the Philippians* (2:5-8). With that small gesture, the umbilical cord that linked the Greek atomist "void" (κενόν) with the Christian mystic *kenosis* was broken, lost and forgotten. After Hegel's reappropriation, today Marxists can speak for hours in congresses, and write tons of papers on "alienation" –stressing that wealth under capitalism is "alien" or "external" to the labourer– without knowing that it originally means *empty*. The fact that the working-class nowadays is *poor* simply just means that it is *emptied* (no only of wealth, but of the means of production, etc.). But this "emptiness" (*kenosis*), like Christ in the Cross, is the *source of its power*: it does not need to be *filled* by anything. That is why Hegel's intention to inwardize, reappropiate, posses, recollect (*Erinnerung*), remember, grasp, grab, absorb, suck, retain and preserve al the "riches" (*ausgestattet*) of Spirit betrays the original meaning of *kenosis*. By the way, in our translation and commentary *ad litteram* of this "hymn" in the *Epistle to the Philippians* (2:5-8) in IV.3.h, we found out that this meaning is not "sacrifice" (*Aufopferung*), but *humilitas*. That is also

[2638] Hegel, "Absolute Knowing", *Phenomenology of Spirit*, DD/VIII, §807-8, p. 492-3.

why Hegel's "Absolute Knowing" leads to the "*calvary* of absolute Spirit", whereas our more modest *inversion* just points to a "Relative Humility". To be sure, "emptiness" is not what continues the "chain of retaliations" that, like in the *lex talionis*, takes "an eye for an eye, until it leaves the whole world blind". But, as we know from Weil, *kenosis* is precisely what *stops it, breaking the wheel*. This is why "emptiness" does not move by "determinate negations" or "annihilations" (*Vernichtung*). Given a "real opposition" (*Realrepugnanz*) between A and B – which is not a "logical contradiction" between A and not-A, as we learnt in III.11.b–, *kenosis* does not look at the *calvary* of their *mutual self-negation*, but *empties* the *content* that makes it *necessary*.

From this perspective, "Becoming" does not exist, but it is only a series of *interruptions* and *dis-continuities*, each of which introduce a "lack" or a "hole" in the Real. "Becoming" is like cinema, which gives the illusion of movement in a *continuum*, when it is in reality a series of photos that follow each other very fast. This is why we could not disagree more with Hegel's view of history here like a "slow-moving succession of Spirits" (*eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern*). Later he will even call it a "realm of Spirits" (*Geisterreich*). Again, Adorno's metaphor of *the belly turned mind* could not be clearer when Hegel commands us to "penetrate and digest this entire wealth of its substance (*diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen*). It is only that now, in "Absolute Knowing", this belly *has eaten it all*, and it has reached "fulfilment" (*Vollendung*). "Absolute Knowing" is nothing else than a *full and satisfied belly* ("una panza contenta"). But we want to teach Hegel how to *defecate*, how to go *to the toilet*. This is why, perhaps our *inversion* of the "Absolute Knowing" chapter could not be clearer, as when Hegel uses the metaphor of "a gallery of images" (*eine Galerie von Bildern*). It is in this precise moment that comes in its full strength the metaphor we have been using all along this thesis (in order to describe our methodology), starting from Introduction §11, to read against the grain, *like the negative of a photograph*. We want to take Hegel, from this museum *full* of paintings, to the *empty* building that precedes and is the *foundation of its filling*; from this *rich* "gallery of images" to the *poor darkroom* where photographs are actually processed and developed. Here, going from the *camera lucida* to the *camera obscura*, the light changes: going from the natural sunshine of the gallery to the red and artificial safelight of the photo lab. It is a similar gesture than what Marx did, against the bourgeois political economists, when he retreated to the "*hidden* abode of production". We do not care here so much about the *positive results* that appear in broad daylight, as we do about the *negative process* that engendered them. As long as *Phenomenology (of Spirit*, or otherwise) is the science of how "phenomenons" (φαινόμενον) "manifest" (φαίνεσθαι) to us, it will always be the *science of fullness*. The "sinking into the night of self-consciousness" and "the negativity of this withdrawn 'I'" is only apparent (and a necessary moment) for what really wants to be achieved: resurfacing in the *pléroma*. But *"there are" some-things*

that do not appear to us, not because they are "hidden", "concealed" or "covered", but because *there is "nothing" there to see*, and that is "emptiness". True, ours is also a "recollection" (*Erinnerung*), but a recollection only of the "holes", "voids" and "abysses" which leave us with the *empty hands*, not with the *full* sphere of the Absolute. In this journey, the only thing that matters is the *experience* of "lack" (now, yes) as *absolute limitation*. In this thesis, we have tried to move from Hegel's "System of the (W)hole" to a "System of Hole(s)". That is why, if his "Absolute Knowing" chapter ends with the *full* metaphor of a "chalice foaming forth its own infinitude" (*Kelche schäumt seine Unendlichkeit*), we could not end our conclusion on "Relative Humility" with a different image than that with which we began this thesis, in II.4: an *empty vase*. And if Hegel quotes the *rich* Schiller, let us finish by quoting the *poor* Hölderlin (whom, let us also remember his old friend from the *Stift* of Tubingen never visited again after he lost his mind, and decided to go mad):

> A weak vessel (*schwaches Gefäss*) cannot hold them forever;
> humans can endure the fullness (*Fülle*) of the gods only at times.

§2. *Proposal of a cure for the West's obsessive-hysteria. Not everything can be known* for one very simple reason, and it is that *not-everything (fully) "is"*. This implies that "there are" *some-things* which cannot be "grasped" (*greifen*) by the "concept" (*Begriff*), because *there is "nothing" there that could be grabbed (by the hand)*. But if there "nothing" can be *conceptually grasped* –because there is no "matter" or "content"–, this does not mean that it cannot be *contoured*, like a *silhouette* or a *skeleton* –because it does have a "form". Now, this is not a "semi-poetical" way of speaking, but it should be understood *literally*. As we have demonstrated, there is nothing "mystical" (in the bad sense of "obscurantist", "irrational" or "occult") in the *mystical tradition*; rather, it has *its own rationality*: it is only that it is not that of "content", but of "form"; not that of "being", but of "emptiness". In fact, the discovery of philosophy is coextensive with this "void" that was introduced (*philo-*) into the apparent *fullness* of the "knowledge" (*-sophos*) that the *sophists* identified with, and that we located in Socrates' "hysteria", in III.9. That is why philosophy cannot have an *object*, or even better: its sole *(non-)object* can only be the "void". But, as we already noticed in the Introduction §35, Socrates' "hysteria" quickly provoked an "obsessive" reaction from Plato. Indeed, "philosophy", understood as *Platonism*, can be seen as an "obsessive" reaction to Socrates' "hysteria". Socrates first acknowledged that he "did not know anything", and Plato answered: "this cannot be the case! There must be something we *can know* for certain!". That is how the "idea" (ἰδέα) was born. And this is the reason why philosophy has a complex relationship between the "whole" and the "void" that may seem paradoxical to anyone that looks at it for the first time, but which now we can attempt to exorcize.

On the one hand, "obsessional neurosis" is marked by the presumption that one could "know *everything*" –like in Hegel's "Absolute Knowing", and even if it is *Wissenschaft*, not *Wissen*. On the other hand, a "hysterical break" usually takes place when one realizes that, in fact, he or she "does not know *anything*". Therefore, at least *prima facie*, both "neuroses" could not seem more opposed to each other in the division between *everything* and *nothing*. Reformulated in our own terms, one has to do with a *desire of fullness*, whereas the other is a form of *horror vacui*. But here is where it all becomes more complicated (and interesting). In his analysis of the *Rat-Man*, Freud discovered that, in fact, "the language of an obsessional neurosis is, as it were, *only a dialect* of the language of hysteria"[2639]. In reality, *obsession* and *hysteria* are twin-brothers, sisters or, at least, cousins. That is why one should not be surprised to discover a "hysteria" deep down a case of "obsessional neurosis" like the Rat-Man; or vice versa, to find the characteristic *rituals* and *postponements* of "obsessional neurosis" to calm down a severe case of "hysteria". This is perfectly consequent, moreover, with our thesis that a *desire of fullness* emerges out of *horror vacui*. And, in fact, it allows us to radicalise Freud's thesis even more by adding that "hysteria" and "obsession" are not only brothers and sisters but also *Siamese-twins: they are two sides of the same coin*. Now we can begin to appreciate the profound homology that lies beneath these two apparently opposed "neuroses": when Socrates doubted that "*I only know* that I know nothing" (ἓν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα), he equally ascertained that *there was "something"* that he *knew* for sure and, even more, that he was *certain* of, namely: *the fact that* he "knew nothing". Underneath the apparent modesty of "hysteria", then, lies the *absolute certainty* of "obsession". That is why "hysteria" is always a *false* stratagem that only *works partially* on condition to *stop halfway*. Socrates "hysteria" could be further *hystericized* by even more radical questions: –"how can you be sure that you *only* know *that*? Do you know *nothing* or you know *the* "nothing"? Would that not be subject to the "sceptical paradox"?" Etc.

But the crucial question is this one: if "hysteria" and "obsession" are *two sides of the same coin*, what is this "coin"? To be sure, Freud's psychoanalytic answer would be straightforward: "neurosis". And Lacan would even add: "hysteria" and "obsession" are the two main neuroses (alongside "phobia") to *repress the desire (of the Other)*: one, by making it always "unsatisfactory" (to know *nothing*), and the other one; by making it always "impossible" (to know *everything*). But we have a more *philosophical* answer, and that is: that *they both understand each other in relation to a position of "knowledge"*. They all have the *same problem*: which is to think that the *problem of the "world"* can be reduced to the *problem of "knowing"*. Even the hysteric's insatisfaction because he or she *does not know anything*, is equally trapped into the *problem of "knowledge"*. *"Not-knowing" only becomes a problem*

[2639] Freud, "Notes Upon a Case of Obsessional Neurosis", *SE: Volume X (1909): Two Case Histories ('Little Hans' and the 'Rat Man')*, pp. 156-7.

from the standpoint of "knowing". As such, they have not escaped the "cabinet of consciousness". At this precise moment, we could ask ourselves: what is the problem to which "Absolute *Knowing*" is a solution? Obviously, *"consciousness"*. And indeed, the *Phenomenology of Spirit* begins with consciousness as its first and unmovable axiom. But what if we rejected this starting-point from the very beginning? It is one of the main proposals in the conclusion of this thesis that a possible *cure* to the West's oscillation between its *horror vacui* (hysteria) and *desire to "conquer everything"* (obsession) could be found by ontologizing the *problem of "knowledge"*. In fact, now we realize that the problem with "everything" and "nothing", or "void" and "fullness", did not have anything to do with *knowing* from start. We are not Jacobi: nothing is attained by simply Not-Knowing, because the person who works with this frame of mind is still trapped under the *problem of "knowing"*. What matters is to *integrate* a kind of "lack" that is more originary and fundamental than any "lack" *of knowledge*. By *ontologizing* this problem in this way we can also clearly see why our proposal has to be for a "*Relative* Humility". (To know) "Nothing" or "Everything" are equally *impossible* categories: desire is always *relative*.

§3. *How to be-in-a-world-full-of-holes? From epistemic to ontological humility*. This means that our conclusions in this thesis *perfectly coincide* –although they cannot be *reduced* to– the concept of "epistemic humility". We believe this term is perfectly appropriate in its reference to *humilitas* – whose original etymology we traced back to Saint Augustine's reinterpretation of Saint Paul's *kenosis* "hymn" in the *Epistle to the Philippians* 2:5-8. What we do not like so much, on the hand, is the adding of the adjective "epistemic", particularly considering the debunking of this discipline – "epistemology"– during the XXth century, and especially after the publication of Rorty's *Philosophy and the Mirror of Nature*. Still (although *ontological*), what most closely resembles our conclusions in this thesis is the concept of "epistemic humility" that has been introduced by the "standpoint theory" of both feminist and postcolonial studies. For us, the problem is not so much the fact that we are *situated* –which still holds the potential capacity, as we have seen with *phenomenology*, to easily become a new form of (limited) *fullness*–, but with the fact that we are "lacking". The problem then becomes, not only how to assume the *fallibility* and *revisability* of our "knowledge", but how to *be-in-a-world-full-of-holes*. We can only realize now in its full depth why we chose the "void" as our *(non-)object* of study in the first place. One of the great things about the "void" –that one cannot find, for instance, in philosophy's obsession for the grandiloquent "Nothing"– is that, whereas "Nothing" just simply *does not exist*, it is only the result of the *mental Gedankenexperiment* of negating the totality of beings, the "void" is *natural*, that is, *"there are" effectively "voids" in nature*. Our whole chapter III dedicated to the Greeks and the "void" as a *(me)ontological principle* of φύσις could just

we summarized under the Wittgensteinian motto: "*don't think, just look!*". Look: there is void all around us! Look: without "void" we could not move! Look: we find "void" everywhere in nature, in deserts and valleys, and even in the kitchen! There is a *(me)ontology of the "void"* that is more *originary and fundamental* than "epistemic humility", and which provides not only an "epistemology" (the *humilitas* of *agnosis*), but also an ethics (*kenosis*) and a politics (*populism*). That is what the *arrogant* Greeks could not have because, they had a *(me)ontological concept* of the "void" in nature, but they lacked *humilitas*; and conversely, that is what the Christians could not have because they had *humilitas* but their *God was theologically full*. Even in the contemporary Era, Kant can accept the "*subjective* void" because we are *limited* and *finite*, on condition to maintain the *noumena* as *full*; while, on the other hand, quantum physics accepts the "*objective* void", but nobody has a clue on how to apply this into a philosophy of life. Only at the end of this history we can reconcile both, the *objective* and the *subjective*, in order to form a true *negative metaphysics* (as a *me-onto-teo-logy*) of the "void".

But since this thesis is not only *philosophical* in its premises, but it is also *political* in its endpoint (*telos*), what does that mean for "politics"? Recently, there have been some commendable efforts to apply the concept of "epistemic humility" to the field of politics. Not by any chance Driver has called *humility* one of the "virtues of ignorance"[2640]. In the same line of thought that we commented, in relation to Saint Paul's *agnosis*, that it cannot come as a surprise that even liberal "political philosophy" has concluded, with Rawls at the forefront, considering the "veil of *ignorance" a virtue*. But it stands out in this sense, for instance, Medina's *The Epistemology of Resistance*, for having listed the "three epistemic virtues [of resistance]: *humility, curiosity/diligence, and open-mindedness*. As they appear among the oppressed, these epistemic virtues are the mirror-image of the epistemic vices of the privileged identified above (*arrogance, laziness, and closed-mindedness*)"[2641]. And in fact this whole thesis can be seen as a long-standing battle against *arrogance* which, as we already announced *à propos* of Plato in III.10, it is not to be seen as a *personal flaw* that some characters might have, but as a *philosophical, ethical and political necessity* of a certain way of looking at things (from the standpoint of *Being* and *fullness*). Medina's book offers us an inmelliorable opportunity to clear out a point that perhaps should have been clarified from the very beginning: we are not proposing here *humilitas* as an *ethico-political virtue* that the oppressed should have *vis-à-vis* their oppressors. This would be nothing more than a *liberal* "rejection of *the political*" in favour of "consensus", "negotiation" and "retreat" that would be against the *conflictual* character of *the political*, which is one of the most basic axioms upon which this thesis is founded. We are tempted here to make an analogous amendment to the one we made in IV.3.k with respect to Keller's feminist challenge: there could also be an

[2640] Driver, 'The Virtue of Ignorance', *Journal of Philosophy*, 86(7): p. 374.
[2641] Medina, *The Epistemology of Resistance*, p. 42.

"extreme form of epistemic humility (even self-humiliation) of oppressed subjects [that could] be found in the thought of having no cognitive control whatsoever, even to the point of thinking of oneself as having no cognitive power or no mind at all"[2642].

But what we are *actually* proposing is that *kenosis* should be seen as the paramount *ontological, epistemological, ethical and political virtue* that the *oppressed* should have *in relation to themselves*. To be sure, the slave can also be *arrogant*. What this thesis wants to put an end to is the interminable discussion upon which group should be the *epistemologically "privileged" subject of social transformation* –no matter if it is considered to be the "proletariat", "women", "sexual-dissidence", "nature" or "racialized minorities". The use of the term "privileged" here should already put us on guard that the slave might be trying to mimic one of the paramount *epistemic vices* of the master: but the "master's tools wont dismantle the Master's house" –to say it with Lorde. Today there is a lot of fuss on how to build a "platform" that could unite the whole of the Left, but there is not so much *thinking* or *questioning* upon what would be the *essence* or *nature* of such an "umbrella". This thesis proposes that the *(me)ontological foundation* of this "platform" can be no other than the logic of the "*empty* signifier", which gives us in turn *humilitas* as its most basic *ethical-epistemic virtue*. Only if socialists, feminists, ecologists, anti-racists and the LGBTQ+ movement could be able to *empty themselves* (*kenosis*) of their own particular "content", under the banner of a "people", a new (*empty*) universality could be constructed that would be more than the sum of its parts. As Medina argues:

> When not taken to the extreme, attentiveness to one's cognitive limitations and deficits can indeed be a *virtue*: the virtue of *epistemic humility*. When it does not undermine one's confidence and erode one's character (that is, when it does not become pathological), epistemic humility can afford great benefits. Having a humble and self-questioning attitude toward one's cognitive repertoire can lead to many epistemic achievements and advantages: qualifying one's beliefs and making finer-grained discriminations; identifying one's cognitive gaps and what it would take to fill them; being able to formulate questions and doubts for oneself and others; and so on. Insofar as *humility* involves epistemic attitudes and habits conducive to the identification of cognitive lacunas, it can facilitate learning processes and one's overall cognitive improvement. In this sense, epistemic humility can be seen as a close ally of another epistemic virtue that I want to characterize in a hybrid way in order to capture both its motivational and its performative elements. I will refer to this second epistemic virtue by the name of intellectual *curiosity/diligence [and open-mindedness]* [2643]

[2642] Medina, *The Epistemology of Resistance*, p. 41.

[2643] Medina, *The Epistemology of Resistance*, p. 43. Dalmiya arrives at a similar conclusion, in *Caring to Know*, from the perspective of the "ethics of care" and an analysis of the Mahabharata on what she calls "relational humility". Not by any chance it is considered one of the primary epistemic virtues of "mothering" (p. 18), in contradistinction with the *arrogance* of the Law of the Name-of-the-Father. In this thesis, however, we have tried to de-essentialize this logic under the banner of "self-emptying" (*kenosis*), but we still agree on that: "the disposition of relational humility bridges the divide between ethical and epistemological virtuosity. Relational humility is the necessary condition of successful care. To the extent that caring is practised (as it must be for survival), the conditions for the acquisition of relational humility are in place. But relational humility is (arguably) the condition for successful enquiry as well. However, to be a genuinely feminist intellectual virtue, relational humility must be 'historicized'. It is only when it is cast as a political virtue of social justice can humility ground a full-fledged feminist epistemology, that is, a theory of knowledge sensitive

§4. *Apophatic Marxism*. The author of this thesis has been surprised, by the time he was already writing the conclusion, to find a striking convergence with the intuitions put forward in an article (and *only* one *sole* article *alone*), and that is: Miéville's astonishing "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism"[2644]. I honestly believe that this might be one of the most brilliant, original and necessary pieces written in Marxism in the last few years, and now we can retroactively reformulate this thesis as nothing more than an *ontological and historical justification* of the intuitions already put forward there on "apophatic Marxism". Or, perhaps, the opposite would be *truer*: that Miéville is capable of brilliantly summarizing in just a few pages, what we have needed more than a 1000 to say. At the risk of quoting the whole article, in secret and profound comradery with Miéville, this section can be read as a kind of *Book of Passages* of his incredible piece.

Miéville starts like we do: with the recognition of a "lack" nowadays, as much as with a certain tendency within the Left to *fill* it. As we have already seen in this conclusion, "humility" is not to preach "ignorance" (*agnoía*) for its own sake, because it is not opposed to "knowedge" *per se*, but it only attempts to limit it with a certain "cloud of unknowing" (*agnosía*): "where we can fill gaps in our understanding, we must; but perhaps we should start with the suspicion that we can't. Political humility demands not new certainties for old, but a new, less certain way. With such humility should come grief appropriate to the epoch. 'Don't mourn,' goes the Left injunction, 'organise'". To be sure, here we can already see the distinction of two different strategies within the Left, the *negative* and the *positive* one. The mantra of "organization" works today as an injunction of "fulfilment" like no other. Every time the Left suffers a political defeat of some kind, everybody seems to run to blame today's *lack* of "social organization", combined with a nostalgic lament for the *full* "social organization" in a supposedly Golden Age. In this sense, the Left seems nowadays aligned with the analysis put forward by Mair in *Ruling the Void: The Hollowing-out of Western Democracy*. To put it in his own words first, Mair wants to ask the question of why there is an increasing *indifference* in Western democracies, and his conclusion is that "both the citizenry and the political class are withdrawing and disengaging from one another, and it is in this sense that there is an *emptying* of the space in which citizens and their representatives interact"[2645]. From this perspective (that should not come as a surprise to us now): "social organisation" would be what *fills* the otherwise *empty* "democracy". It is not the case that these kind of analyses are incorrect (they are not) but the standpoint from which this thesis was born has been the *radically opposite one*: what if

to power and wedded to politically engaged methodologies of understanding the world" (ibid. p. 26). I thank Just Serrano, the greatest expert on "epistemic humility" I know of, for these two references.

[2644] Unless otherwise noted, all quotes from this section derive from: Miéville, "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism", *Salvage*, 2 April 2019.

[2645] Mair, *Ruling the Void*, p. 18.

this "social void" has come here to stay? Will any nostalgic lament for the lost "ethical substance" (*Sittlichkeit*) do the job of making it come back? Even more, could there be something *necessary and positive* about this *emptying* of our democracies? At the risk of being the messenger of *bad news*, I believe that the Left should accept that the *full* "social organization" of the Golden Age is gone, and it will never come back –in fact it has a been in a progressive decline and following the law of diminishing returns for the last century–, and accept today's *social void* as the new situation: which implies to be able to operate in it.

In this sense, Badiou taught us that sometimes it might be more helpful for the revolution to *clearly identify a "void" within a "situation"*, than tons of "social organisation" that are headed in the wrong direction. But this dialectic between *the full and the empty* cannot only be seen in *actions*, but also in *words*, when the Left *speaks*: "we can be too quick off the mark to explain all, as if 'speaking truth to power' makes that power quail. As if truth will indeed set you free. At its most degraded, this is an elitist, hectoring, paranoid politics, its epigones of epiphany committed to revolt through the reveal ('If only people knew', and 'Wake up, sheeple!'). As if people aren't awake, and the problem not more one of power than one of ignorance. As if, too, we are not all still sleepwalking". Here we can see redeemed our hypothesis, that we already advanced in IV.3.h, that "truth" and "love" might have *perpendicular* logics, because whereas one comes from "being", the other one comes from "non-being". To be sure, one "reveals" (*aletheia*) the *Being* of a being, whereas one *loves* what the Other *is not*. Although Miéville does not do that move, we think that the theory of "hegemony" and "populism" could be reformulated as a kind of *reconciliation* of both, by trying *to tell a "truth" with love*. This does not mean that "rationalism" is "hardly wrong", but rather that "it is partial and inadequate: what it neglects, to quote Antoine Lilti (in Asad Haider's translation), are 'the subterfuges of coherence'. The political subject and the totality of which she is function are constituted in and by contradictions and surpluses, the unconscious, the unsayable. They are not supererogatory to reality: to the contrary. Nor can they be so to those who strive to change it". As we have seen, not *not-everything can be known*, not because we are "irrational", "unscientific", "religious" or "semipoetic", but for one very simple reason, and it is that *not-everything (fully) "is"*. There are "voids" in *knowledge*, just as much as there are in the *world*. We should attempt to have as much *knowledge as possible*, but as much *humility as necessary*. Miéville puts it in the psychoanalytic terms of Nobus and Quinn, who think that "'the dimension of not-knowing' is that on which 'every epistemic discourse is based': thus the necessity for 'regimes of knowledge' to be 'in dialectical relationships with non-knowledge, blindness, ignorance and stupidity'". But the Left tends to (rationally) think that *if only we had the right analysis of the concrete situation, the revolution would be close!*

> What can be explained should indeed be, and politics will follow. But explication is not activism's only engine. Nor will the most epochal patience necessarily domesticate all recalcitrant inexplicability. Apthekar's 'yet' pitches for the Promethean and achieves the merely plaintive. For such putatively emancipatory disenchantment, for which all limits to knowledge are 'provisional', the more we know, the less we don't know. '[E]verything', says Richard Seymour, in critique of this position, 'is in principle calculable, intelligible … If we haven't yet worked out the explanation for something, there is no doubt that we could. All surprises are preemptively accounted for.' But the capacity to be surprised is a condition for analysis, let alone for a habitable Left. It was a physicist, John Wheeler, who famously and eloquently put a counter-case to such zero-sum epistemology: 'We live on an island surrounded by a sea of ignorance. As our island of knowledge grows, so does the shore of our ignorance.' The metaphor enriches Marx's fleeting observation in *The Poverty of Philosophy* that reason, 'having only incomplete vision, encounters at every step new problems to be solved'. The more we know, the more we know we don't know. The more of which we can speak, the more of which we cannot.

Indeed, "explication" is not activism's only engine! What needs to stop is the trade unionist (usually, an old white male) who talks all the time as a salesman as if he were afraid that a simple question or criticism by his interlocutor would be devastating for socialism. Even if it might seem paradoxical, the key to convincing someone lies, not in *speaking well*, but in *listening* –and for that, *silence* is necessary, even indispensable. To be sure, do all slogans printed today in the Left's banners, leaflets or graffitis must have an exclamation mark at the end? Why not sometimes use "silence", or even just ask a "question"? To be sure, a "silence", or even a "question", introduces a *void* in the Other that might open up a *desire*. And a *desire* might be even more *politically effective* than an imperative under the form of "you ought to". As we saw when we draw the parallelism between Cage's "silent piece", 4'33", and "radical democracy", it is only when the musician (leader) *shuts up*, that the *voice of the "people" can be heard*. As Miéville says, "there is a beyond-words, a politics of the unsayable. This is not an admission, as of failure, but a declaration. A proud humility". Similarly, the activist nowadays who is running all the time from one place to the other is like the "obsessional neurotic" that, in therapy, talks all the time (about irrelevant stuff), for fear that the psychoanalyst calls out on his or her bullshit, and intervenes with the correct interpretation, obliging him to tell the *truth* about why he or she is there. In this sense, act-*ivism* –like all strategies of excess, superabundance, fullness or fulfilment– can be a subterfuge to not perform the *Act*. That is why Miéville advocates for a *docta ignorantia*, which he extracts from Nicholas of Cusa:

> One does not, after all, always have to know what one thinks to know what one does not; nor need one have an alternative in mind, or even know precisely with what one disagrees, in order to criticise any given position. Knowing that and what one does not know is hardly unimportant. Beyond the mistranslated and misleading bumper-sticker bromide of Socrates-via-Plato ('The only true wisdom is in knowing you know nothing'), the nature of epistemology is such that this humility should not

> merely be reminder, nor starting point: at a certain level, we must consider, as does Franz Rosenzweig in his strange masterpiece *The Star of Redemption*, '[i]gnorance as the end result of our knowledge'. And a mass, democratic *docta ignoranta* will be more effective than will that of any one person. Uncertainties, aporia, scepticisms and the shifting incompleteness to which they lead –the negative space of thought– should constitute collective politics alongside affirmations and suggestions. A habitable Left must build not only on collective knowledge, but collective ignorance.

But Miéville is perfectly aware (as we are) that he is not inventing something from scratch, and that "apophatism" is a long-standing tradition that needs to be resurrected, because we can learn a lot from it. That is why he talks about "underground forces, we might encounter the subterranean language". Perhaps at this precise point Miéville is unaware of the Athusserian overtones of the "*underground* current" of the "materialism of the void" that we have tried to resurface in this thesis. And perhaps that is the main point where our 1000-page thesis can be superior to his marvellous short piece, because Miéville surrounds himself of an army of friends coming from the "apophatic" tradition –the same usual suspects that we have seen here: Pseudo-Dionysius the Areopagite, Marguerite Porete, St. John of the Cross, *The Cloud of Unknowing*, Meister Eckhart, St. Teresa of Avila, John Scotus Eriugena, Hadewijch the Beguine–, but his list does not go beyond the mere name-dropping, and does not extract any lesson form each and everyone of them (as we have attempted to do in this thesis):

> The *docta ignorantia* is one form of the apophatic method of negative theology. According to this via negativa, God is ineffable, so far beyond quotidian language as to be incommunicable. All that can ultimately be said, in the negative way, is what the telos of its concern is not –'not known, not spoken, not named'. Thus a great apophatic writer in what is now Syria, fifteen hundred years ago, describes God. The monk we know as Pseudo-Dionysius the Areopagite goes on with a hypnotic litany of what God is not– soul, intellect, logos, number, greatness, smallness, eternity, time, knowledge, and more. It is to such a God that he prays to be led to 'the mysteries of God's Word'– 'in the brilliant darkness of a hidden silence'. The apophatic canon is vast, rich in such beauty, in astonishing mystical formulations. It has iterations and cognates in the 'non-thinking' of Zen, the neti neti (neither this nor that) of Hinduism. In the Abrahamic faiths, here is Gregory of Nyssa on God's 'luminous darkness', or the 'deep, but dazzling darkness' of Henry Vaughan; here the 'annihilated I' of Marguerite Porete; here St John of the Cross is harrowed in his dark night. Here is Ibn al-Arabi, *The Cloud of Unknowing*, Meister Eckhart (perhaps the key figure in revived interest in apophatic discourse), Moses de Léon, Junayd of Baghdad, Teresa of Avila, John Scotus Eriugena, Hadewijch the Beguine, Jacob Boehme, Moses Maimonodes. It is a lineage stretching back to Moses, Ezekiel, the Neoplatonist pagan philosopher Plotinus.

But the superiority of our own thesis with respect to Miéville's brief history of the "apophatic" tradition should not impede us to see that what Miéville specifically *adds* are its similarities and analogies with a certain trend within Marxism itself, which is something that can be clearly seen specially in Marx's Jewish renunciation to give any *positive image* of what communism

would look like: "Marx, famously, did not describe in any detail the free, classless future for which he strove. In a preface to *Capital*, he announced himself disinclined to detain himself 'writing recipes… for the cook-shops of the future', mocking those who criticised him on this point ('imagine!')". Moreover, the only times that Marx dared to define Communism, he only did that in *negative* terms as "the real movement which *abolishes* the present state of things". For us, this calls for a *mystical Marxism*, or a certain form of *kenotic Messianism*, but Miéville think that what is at stake is more its *apophatic* aspect. In any case, however we want to call it does not matter so much as to stress that this *mystical, empty and negative* aspect has been within Marxism (even if *hidden* most of the time) from the very beginning, and it does not represent a *creatio ex nihilo*:

> This is perhaps an obscure project, but it is not a new one. Nearly twenty years ago, theologian Denys Turner persuasively insisted that it was 'not mere whimsicality' to examine 'that point of intersection between the negativity of the mystic and the negativity of Marx'. But even for so subtle a theorist, any intersection between apophatic and Marxist traditions more systematic than 'a fleeting moment' was pre-disowned. Mooting the project in a discussion of Liberation Theology, Turner immediately insisted that Marxism and negative theology 'possess no common direction of thought and I have implied none', that 'nothing follows from what I have argued in support of some synthesis or other, still less any identity, between a negative theology on the one hand and Marxism on the other: nothing remotely so fanciful.' Certainly, the temptation of facile analogising must be resisted. But deliberately or not, Turner protests too much. In their coincidences and/but other-occluding totalities, we might consider these traditions the results of distinct cuts from similar matter. In fact, that there are to them aspects of 'common direction' is barely controversial. Discussing Turner's own work, for example, theologian Cyril O'Regan describes the 'homology between apophatic practice as it concerns Christian discourse and Marx's view of ideology' as 'fairly transparent'. To construct a more-than-whimsically apophatic Marxism, for which the religious via negativa is at least productive provocation and/or partial foundation, is to side with Turner against Turner. A more systematic engagement than is possible here would worry at, unpick, uncover and construct a constellation, overt and occult, of various such homologies and relations, convergences, elective affinities between the negative way and Marxism. There exists a shadow library on the topic, a para-cannon of statements brief, book-length, offhand, meticulous, antique and modern, fleeting and systematic. Here we find the radical priest Kenneth Leech on 'Dark night and Revolution', on St John and Marx; here Nikolai Berdyaev; Bloch; much Benjamin. Perhaps most prominent are Adorno and Horkheimer: the work of the former has, in the words of James Gordon Finlayson, 'often been compared to negative theology'; which tradition Rudolf J. Siebert links, too, to Horkheimer's 'longing for the totally other'. The claims of the subtle 'Marxismologist' Leszek Kołakowski, that the negative-theological dialectics of Eriugena were central to Hegel's development of the form, and thus to Marx's, should attract our attention. More generally, in fact, the apophatic traditions of dialectics and of negation bear comparison with Marxism's own. Theorists such as Benjamin Noys and Artemy Magun have begun such latter work, placing negative theologies in a genealogy of revolutionary negativity tout court.

Not only that, but at a certain point Miéville is aware of the influence that this *via negativa* even has in so-called "post-Marxist" Laclau's "On the Names of God", whose argument we

already reviewed in IV.6.b, although he calls his nothing more than an "apophatic reformism"[2646]. However, we will forgive him that he does not know that Laclau's theory of "hegemony" and "populism" is in fact *agnostic* on the *means* to attain it –whether they are "revolutionary", "reformist" or "anarchist"– which is a common mistake to make. But we will also forgive Miéville because he has had the bad luck to be born in England (where the Left has the best theory, and the worst political practice), and he is perhaps unaware of left-populist experiences in the Mediterraneum and Latin America, that perhaps would be closer to the "apophatic Marxism" that he proposes. I remember being once in a Trotskyst meeting in London, and a comrade stood up and asked: "how are we supposed to the revolution if we have not cleared out our position in the Middle East?". That is exactly the kind of *full* obsessive-hysteria that this thesis would like to put an end to in the Left: you *can* do the revolution without have everything *fully* worked-out in your head, even to the tiniest detail of what happens in the world. In fact, what this thesis is proposing is that a certain kind of "emptiness" is not only more *radical*, but also more *politically effective*, in order to struggle against the *social void* of capitalism. We should realize that, in fact, we have never needed the "rate of exploitation" –as expressed in the formula $L^*/L= (1–w_p)\ L/w_pL$– in order to know (or to convince anyone) that *poverty is wrong*. If Marx discovered it in *Capital*, that is fine, it is not counter-productive, and it might even be helpful in some cases in the struggle, but it is not *necessary*. In fact, to think that a *rational explication* of why poverty takes place is *necessary* in order to think that *poverty is wrong* would be an *insult to the poor*. What this *cataphatic-obsession* with *full-explications* misses is that the Left's rejection of poverty might be a *sensible* one: *we are against it because we are against it*. This implies that we have accept a certain "cloud of unknowing" and sink into the "empty abyss of the Absolute" (*leeren Abgrund des Absoluten*) that Hegel was so afraid of. We are not against *cataphasis*, "explication" and "knowledge", we only want to compensate it with the equally important logic of *apophasis*. As we have seen countless times in this thesis, the "void" is much more *humble* and *generous* than "being", because the latter sometimes tends to think that it can exist only on its own, without anything *limiting* it from the *outside*, whereas the "void" *knows* that is always *relative, dependent and parasitic* on a certain *being*, like the *shadow* or *skin* of a *host*. Moreover, this can also explain why,

[2646] In, for example, the *via negativa* of Ernesto Laclau, the 'post-Marxist' political theorist (and, in 'On the Names of God', commentator on Meister Eckhart and Pseudo-Dionysius), that there are limits to sayability is not in doubt. But there are political implications to seeing antagonism not only, in his words with Chantal Mouffe in *Hegemony and Socialist Strategy*, as 'the failure of difference' of which language is a system, and hence 'the disruption of language', but as 'the limits of every objectivity. Antagonism, 'far from being an objective relation' but 'a relation wherein the limits of every objectivity are shown', is thus 'strictly speaking … not internal but external' to society, 'the limits of society, the latter's impossibility of fully constituting itself'. Artemy Magun's careful unpicking of these and other dense formulations are beyond us here, but he is convincing that in this model, these external antagonisms 'are gaps symbolised through empty signifiers' rather than –or as well as– fantasies and images that 'present a real ground for a victory' over the enemy. Ultimately those antagonisms are, then, a limit-point 'preferred', in Magun's words, 'to their resolutions'. '[T]he only historical horizon of Laclau and Mouffe's teaching is democracy': they 'cannot envision any movement that would destroy the present state of things'. This is apophatic reformism, of a wan kind.

particularly today *obsessive and cataphatic full-explications* are in retreat in comparison with more *open and empty invitations to desire*:

> A strictly cataphatic Marxism is, at best, in denial. A Marxism afraid of silence is a Marxism afraid of the declaratory. It is afraid of politics. It is afraid of the human, and of that fear that it perceives in itself. And it is afraid, too, of the vatic and exhortatory. Apophatic Marxism might be not only more curious and rigorous, but more subtle and effective in its interventions than any silenceless Marxism. Apophasis may not be sufficient, but it is necessary. Necessary too is a Marxism that goes as far as words can. Cataphasis could not be replaced, nor 'supplemented', by a Marxism of the unsayable: rather, they should be inextricable.

That is why Miéville can state that "communism is unsayable: capitalism is unspeakable". Consequent with this train of thought, Miéville proposes a "communism of silence". Let us remember that Althusser demonstrated, beyond any reasonable doubt in "Contradiction and Overdetermination", that Lenin was able to do the October Revolution, not when he reached a programme *full* of public policies, but when he was able to summarize everything under three small "empty signifiers": "bread, land and peace". He left the rest to *silence*. Even more: *whereof one cannot speak, thereof one must be silent*.

> Apophasis of communism means apophasis of revolution. (…) In this the socialist revolution is, crucially, distinct from those that come before. The specifics of the relationship of the working class –untidy, heterogeneous, raced, gendered, queered, clamorous– to this transformative unsayable is beyond us here: that it has a particular agency with regard to it, for reasons neither moralist nor voluntarist but structural, remains key. (…) 'Get rid of capitalism', the naughties banner read, 'and replace it with something nicer' (…) Such unsaying is not evasion but respect, taking seriously the scale of potential, of alterity necessary and possible beyond capitalism, escaping 'realistic', articulable, reformist visions truncated by the real, actually-existing hope. It is thus, to appropriate from the eschatology of the theologian Jurgen Moltmann, a hope against hope. Its horizon, like that he recalls from his youth, 'is a boundary which does not confine but rather invites one to go beyond'. It is in such unsaying, rather than in anxious left assurance that the world can be said, that true radical Prometheanism inheres. (…) The revolution, like its blessings, is inexpressible, and yet, tantalisingly, it is on the tip of the tongue. Such proximity, that the void out of which the rupture could emerge is the everyday world, superpositions hope and anguish. An expression of which is the lament. (…) Chernyshevsky, in his seminal 1863 novel *What Is To Be Done?*, wrote the revolution itself not with words but with extended ellipsis. Two rows of dots. An evasion of the censor, certainly, this was also an apophatic revolutionism.

This also has explosive implications for the most determining question in socialist theory: which is the fate of *politics* in the "end of history". In fact, this apparently scholastic question is the crux of the matter that divides "Marxism" from "post-Marxism", since the former unfortunately predicts that under Communism *politics* would be reduced to the "administration of things",

whereas the latter believes that there is no such thing as an "end of history", and that *the political is ineradicable*. Although Miéville could not be more firmly committed with Marxism, he seems to more aligned with the second trend, when he quotes Montale's suspicion that: "there is nothing to prove that in a well-organised society (…) and in a world that is less brutal and (apparently) less egotistical than the present, the individual is going to be liberated from the feeling of anguish and (…) the inability to communicate". As we know from Lacan's reinterpretation of Hegel, *alienation is also ineradicable*, but perhaps under Communism we might do "the passage from a situation of generalised alienation to one of generalised *marvellous* alienation"[2647]. For all these reasons, then, we have to *mourn* the traditional view of Communism as "fullness", and a new "Communism of silence" must take its place:

> The Left has long insisted against the canards about drab grey conformity that socialism will be carnivalesque. Colourful, noisy. As a time of reconstruction, contestation and debate, the early days of combined and uneven redemption, it is indeed impossible to imagine it as other than full of sound. Beyond that? There is –of what is there not?– a political theology to silence. Silentium. 2 Esdras 7:30: Come the messianic moment, 'the world shall be turned back to primeval silence'. We cannot avoid political myths, for impeccably apophatic reasons –'[s]peaking the language of myth', Roland Boer puts it of Christian communism, 'since we fall short of the language appropriate to what has not yet been experienced or what may be known'. Myth, of course, is dangerous and unavoidable, reaction and radical inspiration, sometimes at once. Cautiously, we cannot not deploy it. Capitalism is catastrophe, exhausting, brutal, quite unrelenting, it just will not give us a minute, and it is too fucking loud. How could there not be those of us for whom the myth that keeps us striving, in full knowledge that we can't know what will be, in fact whatever, however clamorous, the desperately needed thereafter might be, the yearning that drives us to deploy the insights of words and of the silences therein and beyond, is for the quiet of the deep, of stone, a chorus all speaking that silent underground language, an ultimate abstraction, silence beyond the silent silence as the Gnostics had it, but all heresies aside, for silentium, just to take a breath and hear nothing, for silence itself. Stop, listen. Selah.

§5. At the end of this thesis, we hope to have sufficiently demonstrated that *the history of Western metaphysics can also be perfectly explained, with all its breaks and transitions, solely and exclusively by making recourse to the difference between "nothingness" and the "void" –without even going through "being"*. This

[2647] See also: "to predict or hope that the numinous would disappear beyond capitalism, in a plenitudinous communism, is a faith position. That it would at the very least be utterly transformed, psychically and socially, is hardly in doubt. But even in conditions whereby the last scrap of theistic belief has ended –which eventuality, notwithstanding any bullish left faith in the Withering Away of religion, is also perfectly moot– it does not follow that the psychic surplus, the beyond, the unsayable, will become sayable. No such prediction is rigorously argued, and nor is it *prima facie* desirable. It is no less likely that, say, the fully-flowered human will be vastly more capable of being moved, more affected by and sensitive to the sublime –the view from a cliff, a work of art, by moments that would barely register to us, with our oppression-occluded senses, as aesthetic at all– than is the alienated human. And it is no less likely that she will be no more able to encompass the entirety of such phenomena in words. The obfuscatory, oppressive unspeakable must and will be swept away: the liberatory, enriching unsayable may –should– flower. Such distinct elements of 'mystery' and 'mysticism', conflated by Continuity Radical Enlightenment, Keller elegantly and vitally disentangles. The rupture, she insists, must be 'an emancipation of mystery from mystification"'.

at least shows that there is not just *one* way of telling the "history of philosophy", but there are (at least) *two*. We leave to the reader of this thesis to decide whether this (seriously) implies that one of these two "metaphysics" is the *true* one, or whether this (ironically) reveals that the project to find an *authentic* "metaphysics" was doomed to failure from the very beginning, revealing that there *multiple* and *plural* ways to read the "history of philosophy". *Quod erat demonstrandum*.

§6. Moreover, we have found that so-called "*post-metaphysical" concepts of "emptiness" have a mark or a trace of their old metaphysical conceptions*. In the Introduction §25 we already announced that one way in which this thesis could be read is as an attempt to explain a single sentence from Laclau's *On Populist Reason*, in which he compared his conception of "emptiness" with that of Lefort: "for Lefort, the *place* of power in democracies is empty. For me, the question poses itself differently: it is a question of *producing* emptiness out of the operation of hegemonic logics. For me, emptiness is a *type of identity, not a structural location*" [2648]. Apparently, this would seem to be a debate between two *post-foundational* thinkers about their *post-metaphysical* conceptions of the "void". However, the latent premise that has run throughout this thesis is that these supposedly *post-metaphysical* concepts bear *traces* of their older metaphysical conceptions. Thus, we hope to have sufficiently proven that that Lefort's view of "the empty *place* of power" bears the mark of the Greek atomists' conception of 'emptiness-as-place' in Antiquity, while Laclau inherits the 'emptiness-as-subjective-action' (or *kenosis*) characteristic of Christian mysticism in the Middle Ages. Therefore, Antiquity provided us with a *(me)ontology*, and the Middle Ages, a *(negative) theology*. Together, combined, they have both formed a true "negative metaphysics" (as a *me-onto-teo-logy*) of the "void".

§7. As we saw from the very beginning, the main breakthrough of this thesis came when we realized the "void" can be considered the *central topic* of post-foundational political thought. For Lefort, as we have just seen, democracy itself is defined as "the *empty* place of power"[2649]. For Laclau, on the other hand, populism implies the "discursive production of *emptiness*"[2650]. For Badiou, the *void* not counted in the "situation" renders possible the "event"[2651]. Finally, for Rancière, the "police", as opposed to "the political", represents "a distribution of the sensible where the principle is the absence of any *void* or supplement"[2652]. So, the four main post-foundational political thinkers place the "void" at the very heart of their theories of radical democracy. However, and

[2648] Laclau, *On Populist Reason*, p. 166.
[2649] Lefort, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*, p. 27.
[2650] Laclau, "The 'People' and the Discursive Production of Emptiness", *On Populist Reason*, pp. 67-127.
[2651] Badiou, "Le vide: nom propre de l'être", *L'être et l'événement*, pp. 65-72.
[2652] Rancière, "Dix thèses sur la politique", *Aux bords du politique*, p. 240.

despite this striking convergence, how could we even begin to compare their different conceptions of "emptiness"?[2653] Should we reduce this difference to the fact that, even if "post-foundational", they are using different ontologies as well? Arguably, Laclau places "rhetoric" as the *(non-)foundation of society*; Lefort uses "history"; Badiou, "mathematics"; and Rancière, "aesthetics".

But, if we did that, not only a comparison would become *impossible*, due to *incommensurable* theoretical frameworks, but we would also *lose track of our topic*. It is well-known that any comparison, in order to take place, needs a *tertium quid* that is *external* to the terms to be compared. In our case, this can be no other than the "void" itself. We must let the *(no-)thing* speak and listen to what it has to say. In this sense, it is one of the last (and most important) contributions of this thesis, that a comparison between the *different post-foundational conceptions of "emptiness" in the theories of radical democracy can be prepared and dilucidated by making recourse to Kant's "table of nothing"*. Indeed, at the end of this thesis, we are in disposition to look back at everything that we have learnt from the different epochs, schools and authors, and extract the knowledge that best suits our purposes now, which is to establish a comparative table between the different post-foundational conceptions of "emptiness" in the theories of radical democracy. And for this task we will select Kant, going back to the "table of nothing" that we already found in VI.1.a, because it has the *ambivalent* character of being at the door between the Modern and the Contemporary Era. If we are right that any "post-metaphysical" concepts of "emptiness" is the bearer of a *mark* or a *trace* of their old "metaphysical" conceptions, Kant is our best candidate here since he summarized the *metaphysics* of Wolff and Baumgarten and, at the same time, advanced a *post-metaphysical* conception of "nothing".

Nothing,
as

1.
Empty concept without object,
ens rationis.

2.
Empty object
of a concept,
nihil privativum.

3.
Empty intuition
without an object,
ens imaginarium.

4.
Empty object without concept,
nihil negativum.

[2653] Quienes más se han aproximado a esta comparación son: Gómez Villar y Soto Calderón, "Rancière y Laclau: dos modos de conceptualitzar la vacuidad", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(94), pp. 215-25. Siendo un primer paso imprescindible, restringen la comparación tan solo a estos dos autores, y nosotros vamos a ensayar ahora una comparación (me)ontológica de mayor embergadura.

Looking at this table now, after our journey through the concept of the "void" in the history of Western metaphysics that culminated in the theories of radical democracy in VI.6, we realize a *striking convergence*. What is the "void", for Badiou, for instance? Undoubtedly, it is Cantor's "empty set", like the 0 of mathematics. *We are surprised then to find that it perfectly corresponds with* the *ens rationis* that in Kant's table represents the "none" of *quantity*. On the other hand, what is the "void" in Lefort? Without question, it is defined as an "empty *place* of power". Astonishingly, it also perfectly corresponds with the *ens imaginarium* of "space", that infers pure *relation* without any "substance" in Kant's table. Moreover and even more interestingly, what is the "void" for Laclau? Clearly, it is an "empty signifier", that is, a "signifier" without any *signified* or *essence*. Then, it also perfectly corresponds with *nihil privativum*, in Kant's table, since it defined as the absence of a *quality*, such as a "shadow or cold". Finally, what is the "void" for Rancière? It is *an-arche*, as "empty freedom" or the *unfathomable abyss of the lack of foundation where the political succumbs*. Therefore, it also perfectly corresponds with the *nihil negativum* that, in Kant's table, represents "nothingness" itself, the concept of an object whose *modality* contradicts itself, and hence becomes "the impossible, like a rectilinear figure with two sides"[2654].

Therefore, the four main post-foundational conceptions of "emptiness" in the theories of radical democracy *perfectly correspond* with the four (post-)conceptions of "nothing" established in Kant's table. This is the main theoretical fruit that all this long journey through the concept of the "void" in the history of Western metaphysics has offered us. As such, it should be the cornstone of a new discipline, that we are going to call "political *me*-ontology", which should be dedicated to comparing the application of different conceptions of "nothingness" and "emptiness" to politics. Its main aim should be to show that *there are more forms to "negate" in politics* than Hegel's "determinate negation". We believe that the implications of this new field of study should be immense, but with the discovery of this new territory it is also where are our analysis should stop (for the time being).

§8. *Ontological elevation of the difference between left- and right-wing populism*. But as we already advanced in the Introduction §31, this thesis not only aimed to make an original contribution to the studies on the concept of the "void" in the history of Western metaphysics, but since its objective (or *telos*) is also *political*, it also aims to intervene in the theory of "hegemony" and "populism" in general. In this sense, it is well-known that studies on populism today stand at a crossroads between two seemingly irreconcilable methodologies: *the ontic*, on the one hand, based

[2654] Ibid. p. 382, A290-1, B347-8.

on the empirical content one can find in disciplines like history or sociology, and *the ontological*, on the other hand, more interested in discovering the formal logics of populism *tout court*[2655]. It was the great merit of Laclau, in On Populist Reason, to discover that there was a certain ontology under "populism", that could not be encapsulated by any ontic distinction in relation to its "content". However, I was surprised to realize later on that, when he or his intellectual partner, Mouffe, descended to the field of politics, they also distinguished between differents types of "populism" by making recourse to the ontic distinction between Left or Right (which are *eurocentric* even). In this sense, it has been the major contribution of this thesis to the theory of "hegemony" and "populism", as we discovered in the section on Laclau in VI.6, that *the difference between a "progressive" and a "reactionary" definition of the "people" should not be found at the* ontic *level of distinctions such as Left or Right, but remaining at the same* ontological *level of whether it is defined as an "entity" with a specific* essence *(whereas that is a country of origin, the colour of one' skin, etc.), or as a kind of "void", precondition of "plurality", "movement" and "freedom"*. Arguably the main political dispute nowadays between the far-right and socialist forces can be reformulated under these (me)ontological conceptions of the "people".

§9. *The "people" as a god-artisan who builds that empty bowl which is democracy*. In the end, the *pre-metaphysical* concept of "emptiness" ends up coinciding with its *post-metaphysical* conception, because *truth is a flat "circle"*. But through the history of Western metaphysics, nothing is lost, but everything is gained –as a "concept". As we already announced in II.6, it cannot be a coincidence that Hegel identified the "artificer" as one of the most rudimentary forms of "natural religion", in the last part of the *Phenomenology of Spirit*, dedicated to "Religion" as *Absolute Spirit*: "Spirit, therefore, here appears, as an artificer, and its action (…) is an instinctive operation, like the building of a honeycomb by bees. (…) He crystals of pyramids and obelisks, simple combinations of straight lines with plane surf aces and equal proportions of parts, in which the incommensurability of the round is destroyed, these are the works of this artificer of rigid form"[2656]. Hegel is clearly thinking of Egypt here. However, its elimination of the "curve" –so important for us in II.9– forces us to make an amendment to Hegel: this 'artificer' does not only make pyramids and obelisks *full of stone*! And he is certainly not a *blacksmith*! And, above all, he is not Hephaestus, who makes *hard* swords and shields by hammering on an *iron* anvil! This 'artificer', for us, is here the *god who is yet to come*: the god of "emptiness". We specify: this "artificer-God" is a *potter*.

[2655] Biglieri and Cadahia, *Seven Essays on Populism*, p. 5.
[2656] Hegel, "The artificer", *Phenomenology of Spirit*, VII.A.c, §692, p. 421.

As we also saw in II.6, Lacan amused himself by exploiting this analogy between "God" and the "potter": "un passage de la Bible, marqué d'un accent de gaieté optimiste, nous dit que quand le Seigneur fit sa création des fameux six jours, à la fin il contempla le tout, et vit que c'était bon. On peut en dire autant du potier, après qu'il a fait le vase –c'est bon, c'est bien, ça tient. Autrement dit, du côté de l'œuvre c'est toujours beau"[2657]. Thus, on the *seventh day*, the potter-God *rested*. And what did he contemplate on the *Sabbath*? Surely not the "matter" of what he had created (the walls and bottom of the vase), but the "emptiness" he had introduced into its centre! Like the potter-God, then, who, creates (*ex nihilo*) a "void" in its centre, the "people" now appears as the subject that constantly modifies the form and limits of that "empty bowl" that represents power. History has revealed to us –in the many *ex cursus* on (me)ontology that we did in III.6.c, III.8.b, III.14, IV.5– as the *emptiness of a "void" emptying itself*. Politically, this means a modification of the "empty" place where power is occupied: starting with an "empty square" (*agora*), moving on to an "empty temple", then an 'empty tomb', then the 'empty throne' (*etimasia*), later the 'empty Court' –passing through '*le vide suprème*', which was how Hegel characterised the French Revolution– until we reached the 'void of radical democracy'. The fact that the "people", which is an "*empty* signifier", "externalizes" (*Entäusserung*) its "*void*" into "*empty* places" means that the Hegel's "identity between subject and substance" is here reformulated as the identity between the *empty* "people" (as subject) and the *void* of its "institutions" (as object). Again, we enconter a "void" *folding in on itself*.

§10. *An empty place that belongs to no one, so that it can be occupied by anyone or everyone: socialism as the last form of democratic emptiness*. As we already announced in II.13, the difference between the logical quantifiers "anyone" and "everyone" is of crucial importance here, as it leads us to the distinction between "representative democracy" and "socialism". According to a very widespread idea –one which has had terrible consequences for politics, and which our thesis has tried to subvert– so-called "bourgeois liberal democracy" would have nothing more than "formal rights", and socialism would then try to *fill* them with "material rights". In this way, there would be a *discontinuity*, a *break* or a *rupture* between "democracy" and "socialism", which would also be marked by a dichotomy as outdated and deconstructed as the *hylomorphic* "form/matter". (Let us remember that, with Thom, "matter" does not *deform* "form", but rather "form" *deforms itself*). On the contrary, the beauty of how we are considering "political regimes" here implies that "socialism" *does not exist on its own*, it is nothing more than a *subspecies* of "democracy", *its necessary corollary, its final culmination*. "Socialism" is nothing more than the *radicalisation of democracy*, which is Laclau and Mouffe's idea that this thesis has aimed to demonstrate both *(me)ontologically* and *historically*. In both cases, the

[2657] Lacan, "De la création *ex nihilo*", *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*, 9, p. 205.

"place of power" is *filled* by *nobody* (i.e., it is *empty*), but this means that it can be occupied by "anyone" (representative democracy) or "everyone" (socialism). Bourgeois liberal democracy is "formal" and "empty", *yes*, because "form is emptiness, and emptiness is form", as we learnt from Mahayana Buddhism, and because "emptiness" *is* "freedom" –as we have added in this thesis. However, the problem is not that it is "empty", but rather that *it is not empty enough*, because it still has *one last remainder* of "content" that *determines the limits* of this "bowl", namely: the "commodity-form". This means that the relative "emptiness" of "bourgeois liberal democracy" ends up, in practice, "filled" with *commodities, money, capital and social classes*. To put it in Deleuze's terms, we must thank capitalism for having (relatively) *deterritorialised* differences of origin, gender, race, ethnicity, sexuality, etc. The problem is that it has *reterritorialised* them under the bias of class. The problem, then, with "formal bourgeois democracy" is not that it is "empty", but precisely the opposite: it is *too* "full". In this sense, "socialism" should not be seen as an attempt to *materially* "fill" the *relatively empty* "bowl" of "bourgeois liberal democracy" –which would always commit us to certain forms of Stalinism, 'class reductionism' and red-brown fascism that, like the melancholic and romantic attempts to return to Greek "fullness", always end up in certain forms of *Linksfaschismus*–, but rather as *the last and best attempt made by that "potter-God" that is the "people" to enlarge and broaden the limits of this "empty bowl" which is "democracy"*.

Because… *"there is" void!*

Bibliografía

[La bibliografía está dividida en capítulos. Solo se menciona la primera que se cita un libro, para evitar repeticiones].

0. Agradecer a los amigos

Alemán, Jorge (2023). *Breviario político del psicoanálisis*. Barcelona: NED.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2005). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

Heidegger, Martin (2010). *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Trotta.

I. Introducción

Adorno, Theodor W. (2014). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.

Alemán, Jorge. (2013). *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.

Althusser, Louis (1994). *Écrits philosophiques et politiques (Vol. I)*. Textes réunis et presentés par François Matheron. Paris: STOCK / IMEC.

——— (2005). "Du matérialisme aléatoire". *Multitudes*, 21(2), pp. 179-94.

Badiou, Alain (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.

Barrow, John D. (2001). *The Book of Nothing*. London: Vintage.

Bernstein, Sara and Goldschmidt, Tyron (2021). *Non-Being: New Essays on the Metaphysics of Nonexistence*. Oxford: Oxford University Press.

Boon, Marcus; Cazdyn, Eric y Morton, Timothy (2022). *Nada. Tres indagaciones sobre el budismo*. Traducción de Sara Ortega Álvarez-Casal. Madrid: Bauplan.

Bonardel, Françoise (2020). *Vacuités. Sortir du nihilism grâce au boudhhisme?* Paris: Éditions Kimé.

Brassier, Ray (2010). *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*. New York: Palgrave Macmillan.

Bustinduy, Pablo (2021). *The Empty Space of Modern Politics. Metaphysics of Space and Modern Universalism in the advent of the Modern Age*. New York: New School for Social Research.

Critchley, Simon (2015). *The Problem with Levinas*. Edited by Alexis Dianda. Oxford: Oxford University Press.

Close, Frank (2008). *The Void*. Oxford: Oxford University Press.

Coggins, Geraldine (2010). *Could There Have Been Nothing? Against Metaphysical Nihilism*. New York: Palgrave Macmillan.

Dagradi, Sergio A. (2023). *Nel Vuoto. Tra filosofia e censo dell'esistenza umana*. Milano: Mimesis.

Dastur, Françoise (2020). *Figures du néant et de la négation entre orient et occident*. Paris: Éditions Les Belles Lettres.

Derrida, Jacques (1972). *Positions*. Paris: Minuit.

——— (1987). *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée.

——— (2004). "Je suis en guerre contre moi-même". *Le Monde*, 18 de julio.

Domènech, Xavier y Sánchez, Ana. (2025). *1.322. Una mirada fotográfica als refugis antiaeris de Barcelona*. Barcelona: L'Avenç.

Echevarría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Farías, Víctor (1989). *Heidegger y el nazismo*. Barcelona: Muchnik.

Freud, Sigmund (2012). *Psicoanálisis aplicado y técnica psicoanalítica*. Madrid: Alianza.

Fabre, Nicole (2022). *Peur de manquer. L'angoisse du manque*. Paris: Éditions in Press (Collection Psy Pout Tous).

Gadamer, Hans-Georg (2006). *Verdad y método (Vol. I)*. Salamanca: Sígueme.

Genz, Henning (1999). *Nothingness. The Science of Empty Space*. New York: Perseus Books.

Gertz, Nolen (2019). *Nihilism*. Cambridge: MIT Press.

Givone, Sergio (2009). *Historia de la nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Grant, Edward (2008). *Much Ado About Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Han, Byung-Chul (2019). *Ausencia. Acerca de la cultura y la filosofía del Lejano Oriente*. Buenos Aires: Caja Negra.

Heidegger, Martin (2009). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notes de Ramón Rodríeguez.

——— (2015). *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana*. Buenos Aires: Waldhuter.

Heisig, James W (2001). *Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Innerarity, Daniel (2023). "Los intelectuales ya no son lo que eran". *La Vanguardia*, 7 de abril.

Koyré, Alexandre (1949), "Le vide et l'espace infini au XIVè siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, pp. 45-91.

Lacan, Jacques (2001). *Autres écrits*. Paris: Seuil.

Laclau, Ernesto (2007). *On Populist Reason*. London and New York: Verso.

Lacoue-Labarthe, Philippe (1988). *La fiction du politique*. Paris: Bourgois.

Laurent, Jerôme et Romano, Claude (eds.) (2006). *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France.

Laycock, Steven W (2001). *Nothingness and Emptiness. A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean-Paul Sartre*. Albany: State University of New York Press.

Lefort, Claude (1986). *Essais sur le politique: XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil.

Levinas, Emmanuel (1998). *De l'évasion*. Paris: Le Livre de Poche.

Lipovetsky, Gilles (2022). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Barcelona: Gallimard.

Liu, JeeLoo and Berger, Douglas L (eds.) (2014). *Nothingness in Asian Philosophy*. New York and London: Routledge.

López Petit, Santiago (1996). *Horror vacui. La travesía de la Noche del Siglo*. Madrid: Siglo XXI.

Lyotard, Jean-François (1974), *Économie libidinale*. Paris: Minuit.

Marx, Karl (1971). *Grundrisse: Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Borrador 1957-1958] (Vol. I)*. Edición a cargo de José Arico, Miguel Murmis y Pedro Scarón. Madrid: Siglo XXI.

——— Engels, Friedrich (1974). *Obras Escogidas (Vol. I)*. Moscú: Progreso.

Mouffe, Chantal (1999). *The Challenge of Carl Schmitt*. London and New York: Verso.

——— (ed.). (1996). *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.

Nancy, Jean-Luc (1990). *La communauté desouvrée*. Paris: Bourgois.

Nef, Frédéric (2011). *La force du vide. Essai de métaphisique*. Paris: Seuil.

Ortega y Gasset, José (1966). *Obras completas (Vol. I)*. Madrid: Revista de Occidente.

Owen Weathearll, James (2016). *Void: The Strange Physics of Nothing*. New Haven and London: Yale University Press.

Pavón-Cuéllar, David (2022). *Sobre el vacío. Puentes entre marxismo y psicoanálisis*. México: Paradiso.

Rancière, Jacques (2012). *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard.

Ribas, Albert (2008). *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*. Barcelona: Sunya.

Rorty, Richard (1989). *Irony, Contingency and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Said, Edward W. (2003). *Orientalism*. London and New York: Penguin.

Schmitt, Carl (2016). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.

Shapin, Steven and Schaffer, Simon (2018). *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life*. Princeton and Oxford: Princeon University Press.

Silburn, Lilian et al (1981). *Le vide. Expérience spirituelle en Occident et en Orient*. Paris: Éditions Deux Oceans (Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle).

Seife, Charles (2000). *Zero: The Biography of a Dangerous Idea*. London and New York: Penguin Book.

Sorensen, Roy (2022). *Nothing. A Philosophical History*. Oxford: Oxford University Press.

Stavrakakis, Yannis (2007). *The Lacanian Left: Theory, Psychoanalysis, Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Stern, Sergio (2022). *El cuenco vacío. Aportaciones de un psicoanalista al estudio del buddhadharma*. Prólogo de Oleg Gorfinkel. Barcelona: Gedisa.

Todorov, Tzvetan (1997). "Por qué Jakobson y Bajtín no se encontraron nunca". *Revista de Occidente*, núm. 190, pp. 120-154.

Vega, Amador (2022). *Tentativas sobre el vacío*. Ensayos de estética y religion. Barcelona: Fragmenta.

II. Fenomenología

Bachelard, Gaston (2009). *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.

Casati, Roberto y Varzi, Achille C. (1995). *Holes and Other Superficialities*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

Coccia, Emanuele (2021). *Philosophie de la maison. L'espace domestique et le bonheur*. Paris: Rivages.

Dewey, John (2001). *Democracy and Education*. Pennsylvania: Pennsylvania State Publication.

Goldmann, Lucien (1973). *Lukacs et Heidegger. Pour un philosophie nouvelle*. Paris: Fénix.

Goldschmidt, Tyron (2016). "A Demonstration of the Causal Effects of Absences". *Dialectica*, Vol. 70, No. 1, p. 85.

Hegel, G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Edición bilingüe de Ramón Valls Plana. Madrid: Abada.

Heidegger, Martin (2001). *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal.

——— (2015). *Construir, Habitar, Pensar*. Edición bilingüe de Arturo Leyte y Jesús Adrián. Madrid: La Oficina.

Lacan, Jacques (1986). *Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lao Tse (2022). *Tao Te Ching*. Traducción del chino clásico, presentación y notas de Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal. Madrid: Alianza.

Lefebvre, Henri (1974). *La production de l'espace*. Paris: Anthropos.

Lévi-Strauss, Claude (1974). *Anthropologie structurale (Vol. I)*. Paris: Plon.

Llaguno, Tatiana (2023). *Freedom in Dependence: A Critical Theory of our Dependent Condition*. PhD Dissertation. New York: New School for Social Research.

Marx, Karl (2023). *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Edición de Gastón Caligaris y Francisco García Chicote. Barcelona: Gedisa.

Macdonald, Iain and Krzysztof, Ziarek (eds.) (2008). *Adorno and Heidegger. Philosophical Questions*. Stanford: Stanford University Press.

Marcuse, Hebert (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición de José Manuel Romero Cuevas. Madrid: Biblioteca Nueva.

Merleau-Ponty, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

——— (1947). *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. París: Gallimard.

——— (1955). *Les aventures de la dialectique*. París: Gallimard.

Mitchell, Juliet (ed.) (1986). *The Selected Melanie Klein*. New York: The Free Press.

Nāgārjuna (2011). *Fundamentos de la vía media*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro. Madrid: Siruela.

Patočka, Jan (2004). *El movimiento de la existencia humana*. Traducción de Enrique Abad. Madrid: Istmo.

——— (2005). *Introducción a la fenomenología*. Traducción de Enrique Abad. Barcelona: Herder.

——— (2016). *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Traducción de Iván Ortega Rodríguez. Madrid: Encuentro.

Rybczynski, Witold (1986). *Home: A Short History of an Idea*. New York: Penguin.

Sartre, Jean-Paul (1960). *Critique de la raison dialectique*. París: Gallimard.

Shakespeare, William (1994). *Romeo and Juliet*. Edited by G. Blakemore Evans. Cambridge: Cambridge University Press.

Spinoza, Baruch (2006). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Alianza.

Sutra del Corazón (2001). Comentario de Khenchen Sherab Rinpoche. Traducido del tibetano por Khenpo Tsewang Dongyal Rinpoche. Traducción del inglés, revisión del tibetano, notas y glosario de Ferran Mestanza i Garcia. Barcelona: Kairós.

Thao, Tran Duc (1951). *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. París: Éditions Minh Tan.

Whitehead, Alfred North (1933). *Adventures of Ideas*. U.S.A.: The Macmillan Company.

Zizek, Slavoj (2006). *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press.

III. Edad Antigua

Abraham, Nicolas y Török, Mária (1968). *L'écorce et le noyau*. Paris: Flammarion.

Adorno, Theodor W. (2013). *Notas sobre literatura*. Edición de Rolf Tiedemann. Madrid: Akal.

Alba Rico, Santiago (2007). *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid: Akal.

Algra, Keimpe (1993) "Posidonius' Conception of Void". *Mnemosyne*, 46, pp. 476–85.

——— (1994). *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: E. J. Brill.

Anscombe, G. E. M. (1981). *From Parmenides to Wittgenstein. The Collected Philosophical Papers (Vol. 1)*. Oxford: Basil Blackwell Publisher.

Aristóteles (1995a). *The Complete Works of Aristotle (Vol. I, II)*. The revised Oxford translation; edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

——— (1995b). *Constitución de los atenienses. Económicos*. Introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

——— (1995c). *Tratados de lógica. Órganon (Vol. II)*. Introducciones, traducciones y notas por Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

——— (1995d). *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos.

——— (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel. Madrid: Gredos.

——— (1998). *Metafísica*. Edición trilingüe (español–griego–latín) de Valentín García Yebra; segunda edición revisada. Madrid: Gredos.

——— (1998). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Introducciones, traducciones y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos.

——— (2000). *Ética Nicomáquea*. Introducción de T. Martínez Manzano; traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

——— (2000). *Política*. Introducción general de Miguel Candel Sanmartín; traducción y notas de Manuel García Valdés. Madrid: Gredos.

——— (2008). *Partes de los animales. Marcha de los animales. Movimiento de los animales*. Introducciones, traducciones y notas de Elvira Jiménez Sánchez-Escariche y Almudena Alonso Miguel. Madrid: Gredos.

——— (2016a). *Tratados de lógica. Órganon (Vol. I)*. Traducción de Miguel Candel Sanmartín; introducción y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

——— (2021). *Poética*. Traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri. Madrid: Alianza.

——— (2022). *Física*. Texto bilingüe revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez; segunda edición con bibliografía actualizada de José Manuel García Valverde. Madrid: CSIC.

Aubenque, Pierre (1991). "Une occasion manquée : la genèse avortée de la distinction entre l' 'étant' et le 'quelque chose'". *Études sur le Sophiste*. Naples: Bibliopolis, pp. 365-385.

——— (2023). *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la la problématique aristotélicienne* Paris: PUF.

Ayer, A.J. (ed.) (1959). *Logical Positivism*. New York: The Free Press.

Azúa, Félix de (1998). *Lecturas compulsivas. Una invitación*. Barcelona: Anagrama.

Bailey, Cyril (1928). *The Greek Atomists and Epicurus*. Oxford: Oxford University Press.

Barnes, Jonathan (2005). *The Pre-Socratic Philosophers*. London and New York: Routledge.

Bass, Alan (2000). *Difference and Disavowal: The Trauma of Eros*. Stanford: Stanford University Press.

——— (2018). *Fetishism, Psychoanalysis and Philosophy: the Iridiscent Thing*. London and New York: Routledge.

Bataille, Georges (1988). *Oeuvres complètes (Vol. XII). Articles 2: 1950-1961*. Paris: Gallimard.

Beaufret, Jean (1984). *Parménide. Le Poème*. Paris: Presses Universitaires de France.

Beckett, Samuel (1986). *The Complete Works of Samuel Beckett*. London: Faber & Faber.

Berlin, Isaiah (2013). *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History*. Edited by Henry Hardy; Foreword by Michael Ignatieff. Princeton: Princeton University Press.

Bernabé, Alberto (2008). *Fragmentos prescoráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

——— (2019). *Fragmentos presocráticos*. Edición bilingüe de los textos, selección de testimonios, introducciones y notas de Alberto Bernabé. Madrid: Abada editores.

Berti, Enrico (1983). "Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être". *Revue de Philosophie Ancienne*, Vol. 1, No. 2, pp. 115-142.

——— (1990). "Être et Non-Être chez Aristote: contraires ou contradictoires?", *Revue de Théologie et de Philosophie (Le problème du non-être dans la philosophie antique)*, Vol. 122, No. 3, pp. 365-373.

Bianchi, Emmanuela (2006). "Receptacle/Chōra: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*". *Hypatia*, Vol. 21, No. 4 (Autumn), pp. 124-146.

Biemel, Walter (1962). 'Hölderlin: el único', *Convivium*, Núm. 13, pp. 3-25.

Bottici, Chiara (2021). *Manifiesto anarcafeminista*. Barcelona: NED.

Bréhier, Émile (1989). *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin.

Brentano, Franz (2007). *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Presentación y traducción de Manuel Abella. Madrid: Encuentro.

Brunschwig, Jacques (1990). "Sur une façon stoïcienne de ne pas être". *Revue de Théologie et de Philosophie (Le problème du non-être dans la philosophie antique)*, Vol. 122, No. 3, pp. 389-403.

Burkert, Walter (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Burnet, John (1952). *Early Greek Philosophy*. London: Adam & Charles Black.

Butler, Judith (2008). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge.

——— (2011). *Bodies That Matter. On the discursive limits of "sex"*. New York and London: Routledge.

Cassin, Barbara (1980). *Si Parménide. Le traité anonyme 'De Melisso, Xenophane, Gorgia'*. Lille: Presses Universitaires de Lille.

Castoriadis, Cornelius (1986). "La *polis* grecque et la création de la démocratie". *Le Débat*, 38(1), 126-144.

Cavarero, Adriana (2016). *Inclinations: A Critique of Rectitude*. Stanford: Stanford University Press.

Cicerón. (2008). *Sobre los deberes*. Traducción, introducción y notas de José Guillén Cabañero. Madrid: Alianza.

Cherniss, Harold (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

——— (1951). "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy". *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (June), pp. 319-345.

Colletti, Lucio (1975). "Marxism and the Dialectic", *New Left Review*, Sept./Oct., No. 93. Pp. 3-29.

Comay, Rebecca (2011). *Mourning Sickness: Hegel and the Fench Revolution*. Stanford: Stanford University Press.

Cordero, Néstor Luis (2016). *Platón contra Platón. La autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista.* Buenos Aires: Biblos.

Cornford, F.M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

——— (1939). *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

——— (1993). "Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition". Alexander P.D. Mourrelatos (ed.). *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, pp. 135-160.

Cooper, Melinda (2011). "Marx beyond Marx, Marx before Marx: Negri's Lucretian Critique of the Hegelian Marx". En: Lamarche, Pierre; Rosenkrantz, Max; Sherman, David (eds.). *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*. Chicago: Open Court, pp. 127–49.

Copjec, Joan (1994). *Read My Desire: Lacan against the Historicists*. Cambridge: MIT Presscopjec.

Critchley, Simon (1997). *Very Little… Almost Nothing. Death Philosophy, Literature*. Routledge: London and New York.

——— (2008). *The Book of Dead Philosophers*. New York: Vintage Books.

——— (2011). "The null basis-being of a nullity, or between two nothings: Heidegger's uncanniness". En: Dahlstrom, DO (ed.). *Interpreting Heidegger: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press; pp. 69-78.

Cruz, Sor Juana Inés de la (1957). *Obras completas (Vol. IV). Comedias, sainetes y prosa.* Edición, introducción y notas de G. Salceda y Alberto G. México: FCE.

Darío, Rubén (1965). *Cantos de vida y esperanza*. Salamanca: Anaya.

Diefenbach, Katja; Farris, Sara R.; Kirn, Gal; Thomas, Peter D. (eds.) (2013). *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. London and New York: Bloomsbury.

Deleuze, Gilles (1969). *Logique du sens*. Paris: Les Éditions de Minuit.

——— (2015). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.

——— (2021). *Différence et répetition*. Paris: Presses Universitaires de France.

——— y Parnet, Claire (2013). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos

Derrida, Jacques (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.

——— (1972a). *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit.

——— (1972b). *La dissémination*. Paris: Seuil.

——— (1982). *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Chicago: Chicago University Press.

——— (1983). "Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes". *Tijdschrift voor Filosofie*, 45ste Jaarg., Nr. 1 (Maart), pp. 3-40.

——— (1990). *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée.

——— (1992). "Force of law: The "mystical foundation of authority"". D. Cornell, M. Rosenfeld, & D. G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the possibility of justice*. London and New York: Routledge, pp. 3–67.

——— (1995). *Mal d'Archive. Une impression freudienne*. Paris: Galilée.

——— (2006). *Khôra*. Paris: Galilée.

——— (2014). *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.

——— y Dufourmantelle, Anne (1997). *De l'hospitalité*. Domont: Calmann-Lévy.

Desclot, Marie-Laurence (2006). "Gorgias". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 53-8.

Dorion, Louis-André (2006). "Aristote". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 81-5.

Dumont, Jean-Paul (1983). "Les Abdéritains et le non-être". *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 77(2), pp. 37-76.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la Liberación*. Madrid: Trotta.

——— (2018). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Edgley, Roy. (1977). "Dialectic: the Contradictions of Colletti", *Critique*, 1977, no. 7.

Elster, Jon. (1978). *Logic and Society: Contradictions and Possible Worlds*. Chirchester.

Emerson, Ralph Waldo (1996). *Essays and Poems*. New York: The Library of America.

Empírico, Sexto (2012). *Contra los dogmáticos*. Introducción, traducción, notas e índices de Juan Francisco Martos Montiel. Madrid: Gredos.

Epicuro (2002). *Epicurea. Testi di Epicure e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*. Presentazione di Giovanni Reale; traduzione e note di Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale.

——— (2021). *Obras completas*. Edición de José Vara. Madrid: Cátedra.

Fanon, Franz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.

Ferenczi, Sandor (2009). *Sexo y psicoanálisis*. Presentación de la edición castellana de Dr. Angel Gorma. Buenos Aires: Hormé.

Fernández Liria, Carlos (2016). *En defensa del populismo*. Madrid: Catarata.

——— Fernández Liria, Pedro y Alegre Zahonero, Luis (2007). *Educación para la ciudadanía: Democracia, Capitalismo y Estado de Derecho*. Akal: Madrid.

Fink, Bruce (1997). *A Clinical Introduction to Lacanian Psychoanalysis: Theory and Technique*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Fink, Eugen (1957). "Parmenides: Prooemium – I. Teil die Semata als Ontologische Analogien". *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Den Haag: Nijhoff, pp. 53-64.

Foucault, Michel (1971). *L'ordre du discurs. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard.

——— (2015). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France (1970-1971)*. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal.

Freud, Sigmund (1941). "Findings, Ideas, Problems" [July 12, 1938]. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud. *Volume XXIII (1937-1939): Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works*.

——— (2012). *La histeria*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza.

——— (2015). *Moisés y la religión monoteísta*. Traducción de Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza.

——— (2017a). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, y Ramón Rey Ardid. Madrid: Alianza.

——— (2017b). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Alianza.

——— (2017c). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Introducción de Carlos Gómez. Madrid: Alianza.

Frank, Manfred (1989). "Schelling's Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics". *Idealistic Studies*, 19 (3), pp. 251-268.

Frost, Robert (2015). *The Road Not Taken and Other Poems*. 100th Anniversary edition, with an introduction by David Orr. New York: Penguin.

Furley, David J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*. Princeton: Princeton University Press.

Gabriel, Markus (2019). *Why the World Does Not Exist*. Translated by Gregory S. Moss. Cambridge and Malden: Polity.

——— y Priest, Graham (2024). *Todo y nada*. Editado por Fernando Manjarrés. Materia oscura.

Gallop, David. (1979). "'Is' or 'Is Not'?". *The Monist*, 62(1), pp. 61–80.

Gagarin, Michael (1997). "On the Not-Being of Gorgias's 'On Not-Being'". *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 30, No. 1, pp. 38-40.

García Gual, Carlos (2007). *La secta del perro*. Alianza: Madrid.

Gill, Mary-Louise (2023). "Method and Metaphysics in Plato's *Sophist* and *Statesman*". In: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall Edition.

Graeber, David y Wengrow, David (2022). *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London: Penguin.

Gramsci, Antonio (2015). *Antología*. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. Madrid: Akal.

Groton, Anne H. (2013). *From Alpha to Omega. A Beginning Course in Classical Greek (Fourth Edition)*. Indianapolis: Focus Publishing.

Grosz, Elizabeth (1995). *Space, Time, and Perversion*. New York: Routledge.

Guillén, Jorge (2010). *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*. Edición crítica de Óscar Barrero Pérez. Barcelona: Tusquets.

Guthrie, W. K. C. (1985a). *A History of Greek Philosophy. Volume I: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— (1985b). *A History of Greek Philosophy. Volume III: The Fifth-Century Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hahm, David (1977). *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus: Ohio University Press.

Hegel, G.W.F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*. Estudio preliminar, traducción y notas de María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos.

——— (2000). *Fe y saber*. Introducción, traducción y notas de Vicente Serrano. Madrid: Biblioteca Nueva.

——— (2006a). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Edición de María de Carmen Paredes. Madrid: Biblioteca Nueva.

——— (2006b). *Filosofía real*. Edición de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.

——— (2007). "¿Quién piensa abstractamente?". *Ideas y Valores*. Introducción, traducción y notas de Gustavo Macedo y María Del Rosario Acosta. Vol. 56, núm. 133, abril, 2007, pp. 151-156.

——— (2010a). *Filosofía de la historia universal (Vol. I)*. Traducción y notas de José Gaos. Buenos Aires: Losada.

——— (2010b). *Filosofía de la historia universal (Vol. II)*. Traducción y notas de José Gaos. Buenos Aires: Losada.

——— (2015). *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva o La doctrina del concepto*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada.

——— (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política.* Edición, traducción, estudio preliminar y notas de Joaquín Abellán, con la colaboración de Carl Antonius Lemke. Madrid: Tecnos.

——— (2018). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada / UAM.

——— (2019). *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada.

Heidegger, Martin (2003a). *La proposición del fundamento*. Barcelona: Serbal.

——— (2003b). *Four Seminars*. Translated by Andrez Mitchell and François Raffoul. Bloomington: Indiana University Press.

——— (2003c). *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press.

——— (2005a). *Parmènides*. Traducció de Manuel Carbonell. Barcelona: Quaderns Crema.

——— (2005b). *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Versión castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

——— (2006). *La pobreza*. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe. Buenos Aires: Amorrortu

——— (2007). *Hegel*. Traducción de Dina V. Picotti. C. Buenos Aires: Prometeo.

——— (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Translated by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer. Bloomington: Indiana University Press.

——— (2010a). *¿Qué significa pensar?* Traducción de Raúl Gabás. Madrid: Trotta.

——— (2010b). *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*. Traducción de Ana Carolina Merino Riofrío. Buenos Aires: Biblos.

——— (2011a). *La historia del ser*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: el Hilo de Ariadna.

——— (2011b). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos.

——— (2012). *Heráclito*. Traducción de Carlos Másmela. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

——— (2013). *Identidad y diferencia*. Edición bilingüe de Arturo Leyte y Helena Cortés. Barcelona: Anthropos.

——— (2014a). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*. Traducción de Germán Jiménez; revisión del texto y glosario por Marcela Zerpa y Martín Simesen de Bielke. Buenos Aires: Waldhunter.

——— (2014b). *Introducción a la metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa.

——— (2015a). *The Beginning of Western Philosophy. Interpretation of Anaximander and Parmenides*. Translated by Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.

——— (2015). *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Traducción de Alberto Ciria. Madrid: Alianza.

——— (2018a). *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

——— (2018b). *Caminos de bosque*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

——— (2018c). *Naturaleza, Historia, Estado*. Edición, traducción y prólogo de Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta.

——— (2018d). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta.

——— (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Edición de Peter Trawny, traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta.

——— (2024). *El comienzo de la filosofía occidental. Interpretación de Anaximandro y Parménides*. Edición de Peter Trawny y traducción de Alberto Ciria. Madrid: Trotta.

Heródoto (1920). *The Histories: The Persian Wars (Vol. I)*. Translated by A.D. Godley. Cambidge: Harvard University Press.

——— (1992). *Historia: Clío (Vol. I)*. Introducción de Francisco R. Adrados; traducción y notas de Carlos Schrader. Madrid: Gredos.

——— (2000). *Historia*. Edición de Manuel Balasch. Madrid: Cátedra.

——— (2018). *Historia*. Edición de Manuel Balasch. Madrid: Cátedra.

Hesíodo (2022). *Teogonía. Trabajo y días. Escudo. Certamen*. Introducción, traducción y notas de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez. Madrid: Alianza.

Hölderlin, Friedrich (1995). *Poesía completa*. Edición bilingüe. Traducción de Federico Gorbea. Barcelona: ediciones 29.

——— (2008). *Empédocles*. Edición bilingüe; presentación traducción y notas de Anacleto Ferrer; prólogo de Michael Knaupp. Madrid: Hiperión.

——— (2011). *El archipiélago*. Edición bilingüe de Helena Cortés y epílogo de Arturo Leyte. Madrid: La Oficina.

——— (2013). *Cánticos (Gesänge)*. Texto bilingüe; versión española de Jesús Munárriz; edición de Anacleto Ferrer. Madrid: Hiperión.

——— (2015). *Hiperión o El eremita en Grecia*. Traducción y prólogo de Jesús Munárriz. Madrid: Hiperión.

——— (2022). *Pan y vino*. Edición bilingüe de Félix Duque. Madrid: Abada.

Houlgate, Stephen (1999). "Schelling's Critique of Hegel's 'Science of Logic'". *The Review of Metaphysics*, Vol. 53, No. 1 (Sep.), pp. 99-128.

Hussey, Edward (2010). *The Presocratics*. London: Bristol Classical Press.

Inwood, Brad (1981). "The Origin of Epicurus' Concept of Void". *Classical Philology*, Vol. 76, No. 4 (October), pp. 273-285.

——— (1991). "Chrysippus on Extension and the Void". *Revue internationale de philosophie*. Vol 45, No. 178, pp. 245-66.

Inwood, Michael (2003). *A Hegel Dictionary*. Oxford and Malden: Blackwell.

Irigaray, Luce (1974). *Speculum. De l'autre femme*. Paris: Minuit.

——— (1983). *L'oubli de l'air chez Martin Heidegger*. Paris: Minuit.

——— (1984). *Éthique de la difference sexuelle*. Paris: Minuit.

James, C.L.R. (2010). *A New Notion*. New York: PM Press.

Johnson, Ryan J. (2017). *The Deleuze-Lucretius Encounter*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Kahn, Charles H. (1969). "The Thesis of Parmenides". *The Review of Metaphysics*, Vol. 22, No. 4 (June), pp. 700-724.

——— (1993). "Pythagorean Philosophy before Plato". Alexander P.D. Mourrelatos (ed.). *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, pp. 161-188.

——— (2013). *Plato and the Post-Socratic Dialogue. The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2005). *Cómo orientarse en el pensamiento*. Traducción de Carlos Correas. Buenos Aires: Quadrata.

——— (2010). *Crítica de la razón pura*. Estudio introductorio de José Luís Villacañas. Madrid: Gredos.

Keyt, D. (1973). "Plato on Falsity: *Sophist* 263B". *Exegesis and Argument* (= *Phronesis* Supplement 1), E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty (eds.) [*Festschrift for Gregory Vlastos*], New York: Humanities Press, pp. 285–305.

Kierkegaard, Sören (2021). *Temor y temblor*. Estudio preliminar, traducción y notas de Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza editorial.

Kirk, G.S., Raven, J., y Schofield, M. (2020). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Versión española de Jesús García Fernández. Barcelona: Gredos.

Knight, Thomas S. (1959). "Parmenides and the Void". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 19, No. 4 (June), pp. 524-8.

Kojève, Alexandre (1946). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

Kolšek, Katja (2013). "The Parallax Object of Althusser's Materialist Philosophy". En: K. Diefenbach, S. R. Farris, G. Kirn, and P. D. Thomas (eds.). *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*.

Konstan, David (2014). "Epicurus on the Void". En: Horn, Christoph; Helmig, Christoph & Ranocchia, Graziano (eds.), *Space in Hellenistic Philosophy: Critical Studies in Ancient Physics*. Boston: De Gruyter. pp. 83-100.

Kristeva, Julia (1974). *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil.

Lacan, Jacques (1981). *Le séminaire. Livre III: Les psychoses*. Texte établi par Jacques Alain-Miller. Paris: éditions du Seuil.

——— (1975). *Le séminaire. Livre XX: Encore*. Texte établi par Jacques Alain-Miller. Paris: éditions du Seuil.

Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London and New York: Verso.

——— and Mouffe, Chantal (2014). *Hegemony and Socialist Strategy*. London and New York: Verso.

Laercio, Diógenes (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Cralos García Gual. Madrid: Alianza.

Laurand, Valéry (2006). "Les Stoïciens". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 89-95.

Laurent, Jerôme (2003). "Sur des modalités d'existance du non-être. Du vide démocritéen à la matière plotinniene", *Quaestio*, 3, pp. 67-70.

——— (2006). "Platon". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 65-71.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2004). *Tratados fundamentales. Discurso de metafísica*. Introducción de Francisco Romero y traducción de Vicente P. Quintero. Buenos Aires: Losada.

Leontinos, Gorgias de (2016). *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*. Edición bilingüe, traducción e introducción de Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Bredlow

Levinas, Emmanuel (1996). *Basic Philosophical Writings*. Edited by Simon Critchley, Robert Bernasconi and Adrian Paperzak. Bloomington: Indiana University Press.

——— (2004). *De l'existence à l'existant*. Paris: Livrairie Philosophique J. Vrin.

Lévi-Strauss, Claude (1996). *Anthropologie structurale (Vol. II)*. Paris: Plon.

Lezra, Jacques (2018). *On the Nature of Marx's Things. Translation as Necrophilology*. Foreword by Vittorio Morfino. New York: Fordham University Press.

Linebaugh, Peter, y Rediker, Marcus (2002). *The Many-Headed Hydra. Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*. Boston: Bacon Press.

López Trujillo, Noemí (2019). *El vientre vacío*. Prólogo de María Sánchez. Madrid: Capitán Swing.

Lucrecio, Tito Caro (2012). *De rerum natura. De la naturaleza*. Presentación de Stephen Greenblatt. Traducción, introducción y notas de Eduard Valentí Fiol. Barcelona: Acantilado.

——— (2020) *De rerum natura. Acerca de la naturaleza de las cosas*. Edición bilingüe denLiliana Pégolo y equipo. Buenos Aires: Las cuarenta.

MacIntyre, Alasdair (1998). *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*. Routledge: London and New York.

——— (2021). *After Virtue*. New York: Bloomsbury.

Malcolm, John (1991). "On Avoiding the Void". Julia Annas (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume IX*. Oxford: Oxford University Press, pp. 75-95.

Maquiavelo, Nicolás (2008). *El Príncipe*. Prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada.

Man, Paul de (1986). *The Resistance to Theory*. Minnesota: University of Minnesota Press.

Marchart, Oliver (2007). *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——— (2014). "The absence at the heart of presence: radical democracy and the 'ontology of lack'". Tonder, Lars y Thomassen, Lasse (eds). *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.

Marx, Karl (2004). *Contribución a la crítica de la economía política*. Nota preliminar de Maurice Dobb; edición de José Luis Monereo Pérez. Granada: Comares.

——— (2012). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro y otros escritos*. Traducción, presentación y notas de Miguel Candel. Madrid: Biblioteca Nueva

——— (2017). *El capital. Crítica de la economía política (Vol. I)*. Edición de Pedro Scaron. Madrid: Siglo XXI.

——— (2023). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Edición de Clara Ramas San Miguel. Madrid: Akal.

——— y Engels, Friedrich (2008). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.

Marzoa, Felipe Martínez (2020). *Historia de la filosofía (Vol. I)*. Madrid: Istmo.

Matheron, François (1998). "The Recurrence of the Void in Louis Althusser", *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, pp. 22-37.

Mauricio García Dotto, Pedro (2023). *Plato, Persuasion, and Psychagogy: An Interpretation of the Phaedrus*. PhD thesis. New York: the New School for Social Research.

McLellan, David (1977). *Karl Marx: su vida y sus ideas*. Traducción de José Luís García Molina. Barcelona: Crítica.

Meinong, Alexius (2008). *Teoría del objeto y Presentación personal*. Estudio preliminar de Emanuele Coccia. Buenos Aires: Miño y Dávila

Merker, Anne (2014). "Le néantir du néant au fil de la pensée occidentale : Parménide, Platon, Heidegger". *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 36, pp. 59-84.

Moore, G.E. (2000). *Principia Ethica*. Edited and with an Introduction by Thomas Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press. cti

Morel, Pierre-Marie (2006). "Démocrite et Leucippe". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 41-5.

Mourrelatos, Alexander P.D (1993). "The Deceptive Words of Parmenides' 'Doxa'". Alexander P.D. Mourrelatos (ed.). *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, pp. 312-49.

Muralt, André (1990). "L'être du non-être en perspective aristotélicienne". *Revue de Théologie et de Philosophie (Le problème du non-être dans la philosophie antique)*, Vol. 122, No. 3, pp. 375-388.

Magee, Glenn Alexander (2010). *The Hegel Dictionary*. London and New York: Continuum.

Nestle, Wilhelm (1975). *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Newton, Isaac (2011). *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado. Madrid: Tecnos.

Nietzsche, Friedrich (2000a). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2000b). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2003). *Los filósofos preplatónicos*. Traducción e introducción de Francesc Ballesteros Balbastre. Madrid: Trotta.

——— (2010a). *Fragmentos póstumos (Vol. I: 1869-1874)*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca; traducción, introducción y notas de Luis E. de Santiago Guervós (2ª ed.). Madrid: Tecnos.

——— (2010b). *Fragmentos póstumos (Vol. III: 1882-1885)*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca; traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos.

——— (2020). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2021a). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2021b). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nikulin, Dimitri (2020). "Simplicius on the Void", *Academia Philosphical Studies*, 71(1), pp. 231-55.

Oksala, Johanna (2019). "Feminism against Biocapitalism: Gestational Surrogacy and the Limits of the Labor Paradigm". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Volume 44, Number 4 (Summer), pp. 883-904.

Owen, G.E.L. (1971). "Plato on Not-Being". In: G. Vlastos (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Garden City: Doubleday, pp. 223-67.

Owens, Joseph (1978). *The Doctrine of Being in the Aristotelian* Metaphysics. *A Study in the Background of Medieval Thought*. With a Preface by Etienne Gilson. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

Oyěwùmí, Oyèrónkẹ́ (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pabón, José Manuel (2018). *Diccionario bilingüe. Manual griego clásico-español*. Madrid: Vox.

Pande, Amrita (2014). *Wombs in Labor. Transnational Commerical Surrogacy in India*. New York: Columbia University Press.

Pardo, José Luis (2006). *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*. Valencia: Pre-Textos.

Parmènides (2023). *Sulla natura. Frammenti e testimonianze*. Prefazione, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Firenze/Milano: Bompiani/Testi a Fronti.

Pascal, Blaise (1896). *Pensées*. Paris: Lethielleux.

Philip, J.A. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto: University of Press.

Pippin, Robert (1989). *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (Cambridge: Cambridge University Press).

Platón. *Platonis Opera* (1903). Recognovit breviqve adnotatione critica instrvxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford University Press.

——— (1997). *Complete Works*. Edited, with Introduction and Notes, by John M. Cooper, with Associate Editor, D.S. Hutchinson. Cambridge and Indianapolis: Hackett Publishing Company.

——— (2000a). *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción de Francisco Lisi y traducción E. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Madrid: editorial Gredos.

——— (2000b). *Diálogos II. Gorgias, Ménexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Introducciones, traducciones y notas de E. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Madrid: Gredos.

——— (2000c). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó. Madrid: Gredos.

——— (2000d) *Diálogos IV. República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

——— (2000e). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introducciones, traducciones y notas de Mª. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero. Madrid: Gredos.

——— (2000f). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Introducción, traducción y notas de Mª. Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos.

——— (2002). *Las leyes*. Introducción, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza.

——— (2010a). *Timeo*. Edición bilingüe de José María García Calvo; notas y anexos de Luc Brisson. Madrid: Abada.

——— (2010b). *El sofista*. Traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy. Madrid: Alianza.

——— (2016). *Timaeus*. Translated and edited by Peter Kalkavage. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Porta Caballé, Adrià (2021). "El vacío del populismo latinoamericano frente a la ontología política europea". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), pp. 63-74.

——— (2022). [Conferencia:] "Posfundacionalisme? D'acord! Però de la falta o de l'abundància?". Aula Deleuze, Ateneu Barcelonès, 20 de diciembre.

——— (2023). "The deconstructive effects of combining discourses. A case study: Marxism and psychoanalysis". *Psychoanalysis, Culture and Society,* 28, pp. 411-29.

Porter, James I. (2003). "Lucretius and the Poetics of Void". En: Monet, A. (ed.), *Le jardin romain: Épicurisme et poésie à Rome, Mélanges offerts à Mayotte Bollack*. Lille: pp. 197–226.

Powers, Nathan M. (2014). "Void and Space in Stoic Ontology". *Journal of the History of Philosophy*. Vol. 52, No. 3, pp. 411-32.

Priest, Graham (2016). *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*. Oxford: Oxford University Press.

——— (2016). *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*. Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. (2004). *Quintessence. Basic Readings from the Philosophy of W. V. Quine*. Edited by Roger F. Gibson, Jr. Cambridge: Harvard University Press.

Rancière, Jacques (1995). *La Mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée.

Ramas San Miguel, Clara (2021). *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*. Prólogo de Michael Heinrich, epílogo de Carlos Fernández Liria. Madrid: Siglo XXI.

——— (2024). *El tiempo perdido. Contra la Edad Dorada. Una crítica del fantasma de la melancolía en política y filosofía*. Madrid: Arpa.

Recalcati, Massimo (2020). "Il campo instituzionale tra Legge e desideiro: abbozzo per una teoría clínica dell' instituzione", *Almanacco di Filosofia e Politica* 2, editado por M. Di Pierro, F. Marchesi y E. Zaru, pp. 35-51.

Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation: essai sur Freud*. Paris: éditions du Seuil.

Rist, John M. (1996). "Categories and their uses". En: Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, pp. 38-57.

Robin, León (2008). *Greek Thought. And The Origins of Scientific Spirit*. London and New York: Routledge.

Ross, David W. (1966). *Aristotle*. London: Methuen & Co. Ltd.

Routley, Richard (2018). *Exploring Meinong's Jungle and Beyond (Vol. I)*. Edited by Maureen Eckert. Switzerland: Springer.

Ryle, Gilbert (1939). "Plato's Parmenides", *Mind*, 49, pp. 302–25.

——— (1973). "Intentonality Theory and the Nature of Thinking". *Revue Internationale de philosophie*, 27, pp. 255-65.

Russell, Bertrand (2009). *The Philosophy of Logical Atomism*. London and New York: Routledge.

Sallis, John (1999). *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologie*. Paris: Gallimard.

Schelling, F.W.J. (2000). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte; introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle. Barcelona: Anthropos.

——— (2011). *Schelling esencial*. Introducción y antología de Carles Rius Santamaria. España: Montesinos.

Schiller, Friedrich (2009). *Lírica de pensamiento*. Una antología, edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Martín Zubiría. Madrid: Hiperión.

Schmitt, Carl (2018). *Catolicismo romano y forma política*. Estudio preliminar de Ramón Campderrich Bravo, y traducción y notas de Pedro Madrigal. Madrid: Tecnos.

——— (2019). *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Prólogo de Ramón Campderrich y epílogo de Franco Volpi. Madrid: editorial.

Sedley, David (1982). "Two Conceptions of Vacuum". *Phronesis*, Vol. 27, No. 2, pp. 175-193.

——— y Long, Anthony Arthur (1987). *The Hellenistic Philosophers. Translations of the principal sources with philosophical commentary (Vol. I)*. Cambridge: Cambridge University Press.

——— y Long, Anthony Arthur (1989). *The Hellenistic Philosophers. Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography (Vol. II)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Seguró, Miquel (2015). *Sendas de finitud. Analogía y diferencia*. Barcelona: Herder.

Sellars, Wilfrid (1997). *Empiricism and the Philosophy of Mind*. With an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom. London and Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Shakespeare, William (1999). *Macbeth*. Edited by A. R. Braunmuller. Cambridge: Cambridge University Press.

Skemp, J.B. (1967). *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Siegel, Rudolph E. (1961). "Parmenides and the Void. Discussion: Some Comments on the Paper by Thomas S. Knight". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 22, No. 2 (December), pp. 264-6.

Solana Dueso, José (ed.) (2013). *Los sofistas: testimonios y fragmentos*. Madrid: Alianza.

Solmsen, Friedrich (1977). "Epicurus on Void, Matter and Genesis". *Phronesis*, 22, pp. 263-81.

Solos, Crisipo de (2006). *Testimonios y fragmentos (Vols. I y II)*. Traducción y notas de F. Javier Campos Daroca y Mariano Nava Contreras. Madrid: Gredos.

Stavrakakis, Yannis (1999). *Lacan and the Political*. London: Routledge.

Stevens, Annick (2006). "Parménide". Laurent, Jérôme y Romano, Claude (eds.). *Le néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 31-35.

Stevens, Wallace (1971). *The Collected Poems*. New York: Alfred A. Knopf.

Stoici antichi (2002). *Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*. Presentazione di Giovanni Reale; introduzione, traduzione e note di Roberto Radice. Milano: Bompiani Il Pensiero Occidentale.

Thesleff, Holge (1989). "Platonic Chronology". *Phronesis*, Vol. 34, No. 1, pp. 1-26.

Todd, Robert B. (1982). "Cleomedes and the Stoic Conception of Void". *Apeiron* 16, pp. 129-36.

Trendelenburg, Afolf (1843). *Die logische Frage in Hegel's System. Zwei Streitschriften*. Leipzig : F. A. Brockhaus.

Vernant, Jean-Pierre (1974). *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris: François Maspéro.

Voelke, André-Jean (1990). "Vide et non-être chez Leucippe et Démocrite". *Revue de Théologie et de Philosophie (Le problème du non-être dans la philosophie antique)*, Vol. 122, No. 3, pp. 341-52.

Whitehead, Alfred North (1979). *Process and Reality*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press.

Wismann, Heinz (2010). *Les avatars du vide. Démocrite et les fondements de l'atomisme*. Paris: Hermann.

Wittgenstein, Ludwig (1975). *Tractatus logico-philosophicus*. Introducción de Bertrand Russell, versión española de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza.

——— (2009). *Philosophical Investigations*. The German text, with an English translation by G.E.M. Anscombe, P.M.S. Hacker and Joachim Schulte (revised 4th edition). Oxford: Wiley-Blackwell.

Wolff, Christian (1730). *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt amb Main und Leipzig: Renger.

Zizek, Slavoj (1994). *The Metastases of Enjoyment. Six Essays on Woman and Causality*. London and New York: Verso.

——— (2006). *How to Read Lacan*. London: Granta Books.

——— (2008). *The Sublime Object of Ideology*. London and New York: Verso.

——— (2013). *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London and New York: Verso.

——— (2014). *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*. New York: Polity Press.

IV. Edad Media

Abe, Masao (1984). "Kenotic God and Dynamic Sunyata". In: Cobb Jr., John B. and Ives, Christopher (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation.* Maryknoll: Orbis Books.

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*. Traducción de Antonio Piñeiro. Madrid: Trotta.

——— (2013). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y formas de vida*. Traducción de Flavia Costa y María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

——— (2019a). *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Traducción de Flavia Costa, Edgardo Castro y Mercedes Ruvituso. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

——— (2019b). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.

Agustín, San (1948). *Obras (Vol. IV): Escritos apologéticos*. Texto bilingüe. Versión, introducción y notas de F. Victorino Capanaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

——— (1974). *Obras (Vol. II): Las confesiones*. Texto bilingüe. Edición Crítica y anotada Ángel Custodio Vegada. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

——— (1981). *Obras (Vol. VII): Sermones*. Texto bilingüe. Edición Crítica y anotada Miguel Fuertes Lanero Y Moisés Mª Campelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

——— (2005). *Confesiones*. Prólogo, traducción y notas de Pedro Rodríguez de Santidrián. Alianza: Madrid.

Areopagita, Dionisio (2008). *La jerarquía celestial. La jerarquía eclesiástica. La teología mística. Epístolas*. Estudio filológico-lingüístico con traducción directa y notas de Pablo A. Caballero. Buenos Aires: Losada.

Aquino, Santo Tomás de (2007). *La monarquía*. Introducción de Eudaldo Forment; estudio preliminar, traducción y notas de Laureano Robles y Ángel Chueca. Madrid: Tecnos.

Badiou, Alain (1997). *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*. Paris: Press Universitaires de France.

Bakunin, Mijaíl (2008). *Dios y el Estado*. Prólogo de Jordi Dauder. Barcelona: El Viejo Topo.

Bataille, Georges (1973). *Oeuvres complètes (Vol. V). La Somme Athéologique 1: L'éxperience intérieure*, *Méthode de méditation, Post-scriptum, Le coupable, L'alleluiah*. Paris: Gallimard.

——— (1988). *Oeuvres complètes (Vol. VI). La Somme Athéologique 2: Sur Nietzsche, Memorandum, Annexes*. Paris: Gallimard.

Bauer, Bruno (1987). *Christus und die Casaren*. Hildesheim.

Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Prefacio de Ralph Buchenhorst; traducción de Tomás Joaquín Bartoletti y Julián Fava. Buenos Aires: Las Cuarenta.

——— (2025). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducción, introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Barcelona: Verso.

——— y Scholem, Georg (2011). *Correspondencia: 1933-1940*. Madrid: Trotta.

Bloch, Ernst (2000). *The Spirit of Utopia*. Translated by Anthony A. Nassar. Stanford: Stanford University Press.

——— (2007). *El principio esperanza (Vol. I)*. Edición de Francisco Serra. Madrid: Trotta.

Bover, José María y O' Callaghan, José (eds.) (2024). *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Boyarin, Daniel (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

Buber, Martin (1991). *Deux types de foi. Foi juïve et foi chrétienne*. Introduction et traduction de Bernard Delattre. Paris: Cerf.

Burello, Marcello G. (2010). "'Mesianismo' y 'Bicentenario': uso y abuso"'. *Pensamiento de los confines*, 26, pp. 62-66.

Caballé, Anna (ed.) (2003). *La vida escrita por las mujeres (Vol. II:) Por mi alma os digo de la Edad Media a la Ilustración*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Caputo, John D. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.

——— (1975). "The Nothingness of the Intellect in Meister Eckhart's 'Parisian Questions"'. *The Thomist*, 39: pp. 85-115.

Castoriadis, Cornelius (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa

Celan, Paul (2016). *Obras completas*. Prólogo de Carlos Ortega; Traducción de José Luis Reina Palazón. Madrid: Trotta.

Cimosa, M. (1988). "Messianismo". En: Rossano, P.; Ravasi, G.; y Girlanda, A. (eds). *Nuovo Dizionario di Teologia bíblica*. San Paolo: Cinisello Balsamo, pp. 938-939.

Cirlot, Victoria y Garí, Blanca (2008). *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela.

Cobb Jr., John B. and Ives, Christopher (eds.) (1990). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Maryknoll: Orbis Books.

Coward, Harold y Foshay, Toby (eds). (1992). *Derrida and Negative Theology*. With a conclusion by Jacques Derrida. Albany: State University of New York Press.

Critchley, Simon (2012). *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*. London and New York: Verso.

——— y Marchart, Oliver (eds.) (2004). *Laclau: A Critical Reader*. London and New York: Routledge.

Deleuze, Gilles (2020). *Nietzsche*. Paris: Presses Universitaires de France.

Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.

——— (2002). *Acts of Religion*. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar. London and New York: Routledge.

——— (2004). *Acabados*. Seguido de: *Kant, el judío, el alemán*. Traducción de Patricio Peñalver. Madrid: Trotta.

Domènech, Antoni (2019). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión de la tradición socialista*. Presentación de César Rendueles; epílogo de Daniel Raventós. Madrid: Akal.

Duclow, Donald F. (1977). "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena". *The Journal of Religion*, Vol. 57, No. 2 (April), pp. 109-123.

Durkheim, Émile (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.

Eagleton, Terry (ed.) (2012). *Los Evangelios*. Traducción y notas de Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal.

Eckhart, Maestro (2011). *El fruto de la nada*. Edición de Amador Vega Esquerra. Madrid: Alianza.

——— (2013). *Tratados y sermones*. Prólogo de Julián Fava; Introducción y traducción de Ilse Teresa Masbach de Brugger. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Eriúgena, Juan Escoto (2007). *Sobre las naturalezas (Periphyseon)*. Introducción y notas de Lorenzo Vázquez. Pamplona: Eunsa.

Errejón, Íñigo y Serrano, Alfredo (2011). *¡Ahora es cuándo, carajo! Del asalto a la transformación del Estado en Bolivia*. Barcelona: El Viejo Topo.

Esposito, Roberto (2022). *Institución*. Traducción de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder.

Esquirol, Josep Maria (2018). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Madrid: Acantilado.

——— (2021). *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita*. Madrid: Acantilado.

Feuerbach, Ludwig (2002). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Prólogo y traducción de Eduardo Subirats Rüggenberg. Barcelona: Folio.

——— (2009). *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias Prólogo de Manuel Cabada Castro. Madrid: Trotta.

——— (2017). *La esencia de la religión*. Traducción de Sandra Girón. Buenos Aires: Prometeo.

Frascati-Lochhead, Marta (1998). *Kenosis and Feminist Theology. The Challenge of Gianni Vattimo*. Albany: State of New York University Press.

Foligno, Angela de (2014). *Libro de la experiencia*. Edición de Pablo García Acosta. Madrid: Siruela.

Foucault, Michel (1994). *Dits et écrits: 1976-1979 (Vol. III)*. Édition publiée sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard

Gilson, Étienne (2024). *La filosofía de la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Madrid: Gredos.

Girard, René (2011). *La violence et le sacré*. Paris: Pluriels.

Grelot, Pierre (1971). "La traduction et l'inttérpretation de Phil 2:6-7. Quelques elements d'enquêt patristique". *NRT*, 93, pp. 897-922.

Harnack, Adolf (1990). *Marcion: The Gospel of the Alien God*. Translated by J.E. Steely and L.D. Bierma. Durham: Labrynth.

——— (2006). *History of Dogma (Vol. 1)*. Translated by Neil Buchanan. London and Edinburgh: Williams & Norgate.

Haas, Alois Maria (2002). *Maestro Eckhart: figura normativa para la vida espiritual*. Barcelona: Herder.

——— (2010). *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Madrid: Siruela.

Hegel, G.W.F. (2014). *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Traducción, introducción y notas de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.

——— (1976). *Ciencia de la lógica*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar / Hachette.

Heidegger, Martin (2005). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Siruela.

——— (2018). *Estudios sobre mística medieval*. Traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Heriban, Jozef (1983). *Retto 'fronein e kénosis'. Studio esegetico su Fil. 2, 1-5, 6-11*. Roma: Las.

Hollywood, Amy (1995). *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

——— (2002). *Sensible Ecstasy. Mysticism, Sexual Difference, and the Demands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

——— (2016). *Acute Melancholia and Other Essays. Mysticism, History and the Study of Religion*. Columbia: Columbia University Press.

——— y Beckman, Patricia Z. (eds.) (2012). *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huntington, C. W. Jr. (1995). *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Mādhyamika*. With Geshé Namgyal Wangchen. Honolulu: University of Hawaii Press.

Ideal, Moseh (1994). *Mesianismo y misticismo*. Barcelona: Riopiedras.

James, William (1985). *The Varieties of Religious Experience*. A Study in Human Nature. Edited with an introduction by Martin E. Marty. New York: Penguin.

Kalyvas, Andreas (2008). *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kantorowicz, Ernst H. (2016). *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. With a new introduction by Conrad Leyser. Princeton: Princeton University Press.

Kearney, Richard and Zimmermann, Jens (eds.) (2015). *Reimagining the Sacred. Richard Kearney Debates God with James Wood, Catherine Keller, Charles Taylor, Julia Kristeva, Gianni Vattimo, Simon Critchley, Jean-Luc Marion, John Caputo, David Tracey, Jens Zimmermann, and Merold Westphal.* New York: Columbia University Press.

Keller, Catherine (1990). "Scoop up the Water and the Moon Is in Your Hands: On Feminist Theology and Dynamic Self-Emptying". In: Cobb Jr., John B. and Ives, Christopher (eds.). *The Emptying God:* A *Buddhist-Jewish-Christian Conversation*. Maryknoll: Orbis Books.

Keys, Mary M. (2022). *Pride, Politics, and Humility in Augustine's City of God*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laclau, Ernesto (2014). *The Rhetorical Foundations of Society*. London and New York: Verso.

Land, Nick (2021). *Sed de aniquilación. Georges Bataille y el nihilismo virulento*. Editado por Fernando Manjarré. Madrid: Materia Oscura.

Landauer, Gustav (2007). "Anarchic Thoughts on Anarchism". *Perspectives on Anarchist Theory*. Translated by J. Cohn y G. Kuh, Fall 6/11 (1).

Lanzetta, Beverly (1992). "Three Categories of Nothingness in Eckhart." *Journal of Religion*, pp. 248-68.

Lévi-Strauss (1966). *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Libera, Alain de (2016). *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media*. Buenos Aires: Prometeo.

Lindenberg, Daniel (1996). "Le panthéisme noir". *Esprit*, No. 218 (1/2), janvier-février, pp. 154-166.

Løland, Ole Jacob (2024). *An Apostle for Atheists. Paul and the Quest for Radical Philosophy*. Translated by Brian McNeil. London: Bloomsbury.

Lovejoy, Arthur O. (1976). *The Great Chain of Being*. Harvard: Harvard University Press.

Marx, Karl (2010). *Manuscritos de economía y filosofía*. Traducción, introducción y notas de Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza.

Mattéi, J.-F. (1995). "The Heideggerian Chiasmus or the *Setting Apart* of Philosophy". En: Dominique Janicaud and Jean François Mattéi (eds.). *Heidegger. From Metaphysics to Thought*. Translated by Michael Gendre. SUNY Press, pp. 39-150.

McGinn, Bernard (ed.). *The Essential Writings of Christian Mysticism*. New York: The Modern Library.

McInerney, Joseph J. (2016). *The Greatness of Humility: St Augustine on Moral Excellence*. Foreword by C. C. Pecknold. The Lutterworth Press, James Clarke and Co Ltd.

Meeks, Wayne and Fitzgerald, John (eds.) (1972). *The Writings of St. Paul*. New York and London: Norton.

Navarro Cuervo, Horacio (1996). "La *Kenosis* de Cristo: estudio exegético y teológico de *Filipenses* 2:6-11. El desprendimiento solidario de Jesús, un autodespojo que enriquece al hombre". *Mayéutica*, XXII, 54, pp. 339-436.

Nietzsche, Friedrich (2021). *El anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2022). *La gaya ciencia*. Edición, traducción y notas de Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos.

Nishitani, Keiji (1983). *Religion and Nothingness*. Translated, with and Introduction by Jan van Bragt; Foreword by Winson L. King. Berkeley: University of California Press.

Ortega, Joaquín Esteban (2024). "*Kénosis* y emancipación en la filosofía de Gianni Vattimo". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. 29, núm. 1, pp. 103-118.

Peterson, Erik (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.

Porete, Marguerite (2015). *Le miroir des âmes simples et anéanties*. Paris: Albin Michel.

Recalcati, Massimo (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Traducción de María Soledad Rodríguez Val. Madrid: Síntesis.

Roldán, Alberto F. (2007). "La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la Cristiandad". *Teología y cultura*, Núm. 7, Vol. 4, pp. 83-95.

Rosàs Tosas, Mar (2016). *Mesianismo en la filosofía contemporánea. De Benjamin a Derrida*. Barcelona: Herder.

Rosenzweig, Franz (2021). *La estrella de la redención*. Traducción de Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme.

Russell, Bertrand (2005). *History of Western Philosophy*. London and New York: Routledge.

Sartre, Jean-Paul. *Situations. Vol I: février 1938 – septembre 1944*. Nouvelle édition revue et augmentée par Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard.

Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez; epílogo de José Luis Villacañas.

Serra, Clara (2025). *La voluntad y el deseo. El problema del consentimiento sexual en la teoría feminista contemporánea*. Universidad de Barcelona: tesis doctoral.

Spearing, Elisabeth (ed.) (2002), *Medieval Writings on Female Spirituality*. London: Penguin.

Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Trotta.

Taylor, Mark C. (2007). *After God*. Chicago: Chicago University Press.

Tours, Fridegiso (2012). *La nada y las tinieblas*. Traducción y prólogo de Tomás Pollán. Segovia: La uña rota.

Vaihinger, Hans (1911). *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin: Reuther & Reichard.

Vattimo, Gianni (1995). *Más allá de la interpretación*. Introducción de Ramón Rodríguez. Barcelona: Paidós.

——— (1996). *Creer que se cree*. Traducción de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós.

——— and Rorty, Richard (2005). *The Future of Religion*. Edited by Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.

——— and Caputo, John D. (2007). *After the Death of God*. Edited by Jeffrey W. Robbins; with an afterword by Gabriel Vahanian. New York: Columbia University Press.

——— (2021). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Traducción de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós.

Valls Boix, Juan Evaristo (2020). *Giorgio Agamben: Política sin obra*. Colección: Pensamiento político posfundacional. Barcelona: Gedisa.

Vega, Amador (2022). *Tentativas sobre el vacío. Ensayos de estética y religión*. Barcelona: Fragmenta.

Weber, Max (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza.

Zizek, Slavoj (2003). *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press.

——— (2008a). *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. London and New York: Verso.

——— (2008b). *The Fragile Absolute. Or Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London and New York: Verso.

——— (2024). *Christian Atheism. How to be a Real Materialist*. London: Bloomsbury.

Zubiri, Xavier (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza: Madrid.

V. Edad Moderna

Anzieu, Didier (1975). "Naissence du concept de vide chez Pascal". *NPR*, Vol. 11, pp. 195-203.

Beck, Leslie John (1965). *The Metaphysics of Descartes: A Study of the Meditations*. Oxford: Clarendon Press.

Da Vinci, Leonardo (1994). *Cuadernos de notas*. Traducción de José Luis Vélaz. Barcelona: Planeta de Agostini.

Descartes, René (1992). *Méditations métaphysiques. Objections et réponses, suivies de quatre lettres.* Présentation, bibliographie et chronologie par Jean-Marie et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion.

Gilson, Étienne (1984). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris: Vrin.*

Locke, John (1997). An Essay concerning Human Understanding. Edited by Roger Woolhouse. London: Penguin.

Loyola, San Ignacio de (2018). Ejercicios espirituales. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Menn, Stephen (2002). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mercer, Christia (2017). "Descartes' debt to Teresa of Ávila, or why we should work on women in the history of philosophy". *Philosophical Studies*. Vol. 174, No. 10, pp. 2539-2555.

Muralt, Roland de (2017). *Traité du vide : propos sur Blaise Pascal.* Paris: Éditions de l'Aire.

Pascal, Blaise (1964). *Œuvres completes (Vol. II)*. Édition de Jean Mesnard. París: Desclée de Brouwer.

——— (2015). *Pensées*. Présentation par Dominique Descotes; note sur l'édition, notes, chronologie, bibliographie, table de concordance et glossaire par Marc Escola. Paris: Flammarion.

Thomson, Arthur (1972). "Ignace de Loyola et Descartes: L'influence des Exercices spirituels sur les œuvres philosophiques de Descartes". *Archives de Philosophie*, Vol. 35, No. 1, pp. 61-85.

Wild, Christopher J. (2024). *Descartes' Meditative Turn: Cartesian Thought as Spiritual Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Mazauric, Simone (1998). *Gassendi, Pascal et la querelle du vide*. Paris : Presses universitaires de France.

VI. Edad Contemporánea

Abensour, Miguel (2011). *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Cambridge: Polity Press.

Adorno, Theodor W. (2001). *Metaphysics. Concept and Problems*. Edited by Rolf Tiedemann, translated by Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press.

——— (2010). "Notes on Beckett". Translated by Dirk van Hulle and Shane Weller. *Journal of Beckett Studies*, Vol. 19, No. 2.

——— (2013a). *Dialéctica de la Ilustración*. Obra completa (Vol. 3). Edición de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck–Morss y Klaus Schultz. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.

——— (2013b). "Intento de entender *Fin de partida*". *Notas sobre literatura*. Obra completa (Vol. 11). Edición de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck–Morss y Klaus Schultz. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

——— (2014a). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Obra completa (Vol. 6). Edición de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck–Morss y Klaus Schultz. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

——— (2014b). *Teoría estética*. Obra completa (Vol. 7). Edición de Rolf Tiedemann, con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck–Morss y Klaus Schultz. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Akal.

Alemán, Jorge (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*. NED ediciones.

Althusser, Louis (1965). *Pour Marx*. Paris: Maspero.

——— (1997). "Machiavel et nous", *Écrits philosophiques et politiques. Tome II*. Taxtes réunis et presentés par François Matheron. Paris: STOCK/IMEC, pp. 29–168.

——— (1998). *Solitude de Maquiavel*. Paris: Presses Universitaires de France.

Arditi, Benjamin (2010). "¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau", *Constellations*, Vol. 17, No. 2.

Bachelard, Gaston (1943). *L'air et les songes. Essair sur l'imagination du mouvement*. Paris: José Corti.

——— (1949). *La psychanalyse du feu*. Paris: Gallimard.

——— (1976). "Chillida: El cosmos de hierro". *Revista de Occidente*, No. 3, págs. 24–32.

Ballanfat, Elsa (2021). *L'espace vide. Phénoménologie et chorégraphie*. Bucharest: Zeta books.

Banai, Nuit (2005). "Del mito de la objetualidad a la esfera espacial: las aventuras de Yves Klein en el vacío". En: Oliver Berggruen, Max Hollein, Ingrid Pfeiffer (eds.). *Yves Klein*. Bilbao: Guggenheim, pp. 15–28.

Bass, Alan (1991). "Fetishism, Reality, and 'The Snow Man'". *American Imago*, 48(3), pp. 295–328.

——— (2000). *Difference and Disavowal: The Trauma of Eros*. Stanford: Stanford University Press,.

——— (2006). *Interpretation and Difference: the Strangeness of Care*. Stanford: Stanford University Press.

——— (2018). *Fetishism, Psychoanalysis and Philosophy: the Iridescent Thing*. New York: Routledge.

Bauman, Zygmunt (2022). *Modernidad líquida*. México: FCE.

Beckett, Samuel (1965). *Proust and Three Dialogues with Georges Duthuit*. London: John Calder.

——— (2006). *The Complete Dramatic Works of Samuel Beckett*. London: Faber & Faber.

Beiser, Frederick (1998). "The Context and Problematic for Post-Kantian Philosophy". En: *A Companion to Continental Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Traducción de Julián Fava y Tomás Bertoletti; prólogo de Ralph Buchenhorst. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Berman, Marshall (1982). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI.

Bernabé, Alberto (ed.) (2008). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.

Bion, W. R. (2007). *Learning from Experience*. New York: Karnac.

Brook, Peter (1968). *The Empty Space. A Book about the Theatre: Deadly, Holy, Rough, Immediate*. New York: Scribner.

Brougher, Kerry et al. (2010). *Yves Klein: With the Void, Full Powers*. Minneapolis and Washington: Hirshhorn/Walker Art Center.

Brown, Wendy (2023). *Tiempos nihilistas. Pensando con Max Weber*. Madrid: Lengua de Trapo.

Cage, John (2013). *Silence*. 50th anniversary edition, with foreword by Kyle Gann. Connecticut: Wesleyan University Press.

Chayka, Kyle (2020). *Desear menos. Vivir con el minimalismo*. Traducción de María Antonia de Miquel. Barcelona: Gatopardo, 2020.

Cheng, François (1991). *Vide et plein. Le lenguaje pictural chinois*. Paris: Seuil.

Chillida, Eduardo (2019). *Escritos*. Madrid: La Fábrica.

——— (2021). *Conversaciones*. Edición de Susana Chillida. Madrid: La Fábrica.

Copeland, Mathieu et al. (2009). *Vides. Une rétrospective*. Paris: Éditions du Centre Pompidou.

Critchley, Simon (1997). *Very Little… Almost Nothing. Death, Philosophy, Literature*. Routledge: London and New York.

Daniels, Dieter (2018). "Your Silence is Not My Silence". En: Arns, Inke y Daniels, Dieter (eds.) *Sounds Like Silence. John Cage – 4' 33" – Silence Today (1912, 1952, 2012)*. Leipzig: Spector Books, pp. 23–38.

Diefenbach, Katja; Farris, Sara R.; Kirn, Gal and Thomas, Peter D. (eds.) (2013). *Encountering Althusser: Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*. London and New York: Bloomsbury.

Domènech, Antoni (2019). *El eclipse de la fraternidad*. Madrid: Akal.

Dussel, Enrique (2018). *Filosofía de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.

Frankl, Viktor (2022). *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

Freud, Sigmund (2012). *Introducción al narcisismo y otros ensayos*. Traducción de Luis López-Ballesteros. Alianza: Madrid.

——— (2013). *La interpretación de los sueños*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

——— (2014). *Psicología de las masas. Más allá del principio de placer. El porvenir de una ilusión*. Traducción de Luis López-Ballesteros. Alianza: Madrid.

——— (2017). *Tres ensayos sobre teoría sexual y otros escritos*. Traducción de Luis López-Ballesteros. Alianza: Madrid.

Fullaondo, Juan Daniel (1976). *Oteiza y Chillida en la moderna historiografía del arte*. Bilbao: Editorial de la gran enciclopedia vasca.

Gann, Kyle (2010). *No Such Thing as Silence. John Cage's 4' 33"*. New Haven: Yale University Press.

Gould, Carol C. (1980). *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge: MIT Press.

Groth, Miles (2018). "Arte y vacío: espacio y lugar en Heidegger y Chillida". *Thémata. Revista de Filosofía*, No. 57, enero–junio, pp. 291–321.

Guillén, Jorge (2010). *Aire nuestro. Volumen II: Cántico, Clamor*. Edición crítica de Óscar Barrero Pérez. Barcelona: Tusquets.

Güngor, Tolga (2017). *Nothing: Kant's Analysis and the Hegelian Critique*. University of Essex: PhD Thesis.

Hegel, G.W.F. (2018). *Fenomenología del espíritu*. Edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada editores / UAM ediciones.

——— (2019). *Ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva*. Edición de Félix Duque. Madrid: Abada editores / UAM ediciones.

Heidegger, Martin (1994). *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal.

——— (2006). *La pobreza*. Presentación de Lacoue–Labarthe. Buenos Aires: Amorrortu.

——— (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.

——— (2009). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.

——— (2009). *El arte y el espacio*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.

——— (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Traducción de Dina V. Piccoti C. Buenos Aires: Biblos.

——— (2018). *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Herrigel, Eugen (2021). *El zen en l'art del tir amb arc*. Traducció i epíleg de Joan Ferraons i Llagostera. Mallorca: Angle.

Irigaray, Luce (1977). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris: Minuit.

——— (1984). *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit.

Jacobi, F.H. (1995). "Carta a Fichte sobre el nihilismo" Traducción, presentación y notas de Vicente Serrano. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12, pp. 235-263.

Jameson, Frederic (1981). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Cornell University Press.

Kant, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Estudio introductorio de José Luís Villacañas. Madrid: Gredos.

Klein, Yves (2003). *Le dépassement de la problématique de l'art et autres écrits*. Paris: École Nationale Supérieure des Béaux–Arts.

Kojève, Alexandre (1946). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.

Lacan, Jacques (1986). *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire. Livre VII (1959–1960)*. Paris: Seuil.

——— (1999). *Écrits*. Paris: Seuil.

——— (2001). *Le séminaire VIII. Le transfert*. Paris: Seuil.

Laclau, Ernesto (2007). *Emancipation(s)*. London and New York: Verso.

——— (2011). *Politics and Ideology in Marxist Theory: Capitalism, Fascism, Populism*. London and New York: Verso.

——— y Butler, Judith y Zizek, Slavoj (2000). *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues On the Left*. London and New York: Verso.

Lefort, Claude (1986a). *Le travail de l'oeuvre de Maquiavel*. Paris: Gallimard.

Livovetsky, Gilles (1993). *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard.

Llevadot, Laura (2022). *Mi herida existía antes que yo. Feminismo y crítica de la diferencia sexual*. Barcelona: Tusquets.

Loewald, Hans W. (1980). *Papers on Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.

Marchart, Oliver (2007). *Post–Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

——— (2019). *Conflictual Aesthetics. Artistic Activism and the Public Sphere*. Sternberg Press.

Marín Oñate, Antonio Felipe (2015). *Pulsiones del espacio. Oteiza y la aproximación a la arquitectura como vacío activo*. Tesis doctoral: Universidad Politécnica de Madrid.

Mattéi, Jean–François (1995). "The Heideggerian Chiasmus or the *Setting Apart* of Philosophy". En: Dominique Janicaud and Jean François Mattéi (eds.). *Heidegger. From Metaphysics to Thought*. Translated by Michael Gendre. Albany: SUNY Press, pp. 39–150.

Merleau–Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible. Notes de travail*. Paris: Gallimard.

Martínez–Cava, Julio (2018). "Cuando el bozal de la bestia es de papel. Ernesto Laclau en el siglo XXI". *Sin Permiso*, 16, pp. 175–201.

Marx, Karl (2004). *Contribución a la crítica de la economía política*. Comares.

——— and Engels, Friedrich (2010). *Marx & Engels Collected Works (MECW)*. Lawrence & Wishart.

Matheron, François (1998). "The Recurrence of the Void in Louis Althusser". *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, 10:3, pp. 22–37.

Mouffe, Chantal (ed.) (1996). *Deconstruction and Pragmatism*. London and New York: Routledge.

——— (2005). *The Return of the Political*. London and New York: Verso.

Negri, Antonio (1991). *Marx Beyond Marx: Lessons on the* Grundrisse. Edited by Jim Fleming, translated by Harry Cleaver, Michael Ryan and Maurizio Viano. Autonomedia.

Nietzsche, Friedrich (2000). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

——— (2014). *La voluntad de poder*. Prólogo de Dolores Castrillo Mirat. Madrid: Edaf.

——— (2014). *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*. Barcelona: Gredos.

——— (2021). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nosthoff, Anna–Verena (2018). "Beckett, Adorno, and the hope for nothingness as something: Meditations on theology in the age of its impossibility". *Critical Research on Religion*, 6(1).

Okakura, Kakuzo (2019). *El llibre del te*. Traducció i presentació de Ricard Vela. Mallorca: Angle.

Oteiza, Jorge (1991). *Libro de los plagios*. Pamplona: Pamiela.

Peeters, Benoît (2013). *Derrida. Una biografía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Platón (2006). *Diálogos V. República*. Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Puthomme, Barbara (1999), "Yves Klein : Bachelardien?", *Philosophique*, 2, pp. 53–60.

Restany, Pierre (2000). *Yves Klein. Le feu au coeur du vide*. Paris: La Différence.

——— (1982). *Yves Klein*. Paris: Éditions du Chêne.

Revill, David (1992). *The Roaring Silence. John Cage: A Life*. New York: Arcade Publishing.

Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Rinesi, Eduardo y Muraca, Matías. "Populismo, democracia y república. Algunos apuntes sobre un debate actual", *Si este no es el pueblo: hegemonía, populismo y democracia*. Universidad General Sarmiento, Buenos Aires, pp. 57–73.

Rousseau, Jean–Jacques (1959). *Oeuvres* (Vol. 1). Paris: Gallimard, Pléiade.

Ross, Ciaran (2011). *Beckett's Art of Absence. Rethinking the Void*. London: Palgrave Macmillan.

Sartre, Jean-Paul (1943). *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Schopenhauer, Arthur (2022). *El mundo como voluntad y representación (Vol. I)*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

——— (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schürmann, Reiner. (1982). *Le principe d'anarchie : Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil.

——— (1996). *Des Hégémonies brisées*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.

Stevens, Wallace (1971). *The Collected Poems*. New York: Alfred A. Knopf.

Stirner, Max (2004). *El Único y su propiedad*. Prólogo, traducción y notas de José Rafael Hernández Arias. Madrid: Valdemar.

Suzuki, D.T. (1956). *Zen Buddhism*. Selected writings, edited by William Barrett. New York, Doubleday and Company.

Stich, Sidra (1994). *Yves Klein*. Stuttgart: Cantz.

Tonder, Lars and Thomassen, Lasse (eds.), *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*. Manchester: Manchester University Press.

Villacañas Berlanga, José Luis (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.

——— (2015). *Populismo*. La Huerta Grande.

——— y Garrido, Anxo (eds.). *Republicanismo, nacionalismo y populismo. Como formas de la política contemporània*. Madrid: Dado Ediciones.

——— y Ruiz, César (eds.) (2018). *Populismo versus republicanismo. Genealogía, historia, crítica*. Madrid: Biblioteca nueva.

Weber, Max (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: FCE.

Winnicott, D. W. (1992). *Collected Papers. Through Pediatrics to Psycho–Analysis*. New York: Routledge.

Zizek, Slavoj (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.

——— (1996). *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London and New York: Verso.

——— (2013). *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London and New York: Verso.

——— (2017). *Incontinence of the Void. Economico–Philosophical Spandrels*. London and Cambridge: MIT Press.

VII. Conclusión

Biglieri, Paula and Cadahia, Luciana (2021). *Seven Essays on Populism*. Cambridge: Polity Press.

Comay, Rebecca and Ruda, Frank (2018). *The Dash: The Other Side of Absolute Knowing*. Cambridge: MIT Press.

Dalmiya, Vrinda (2016). *Caring to Know: Comparative Care Ethics, Feminist Epistemology, and the Mahābhārata*. Oxford: Oxford University Press.

Deleuze, Gilles (2020). *Kant: Synthesis and Time*. Translated by Melissa McMahon; edited by Nicolae Morar, Thomas Nail, Daniel Smith and Charles J. Stivale; layout by W. Daniel Thomas. University of Denver: WebDeleuze.

Driver, Julia (1989). 'The Virtue of Ignorance', *Journal of Philosophy*, 86, no. 7: p. 373-84.

Freud, Sigmund (1909). *The Standard Edition Of The Complete Psychological Works Of Sigmund Freud: Volume X (1909): Two Case Histories ('Little Hans' and the 'Rat Man')*. Translated by James Strachey.

Gómez Villar, Antonio y Soto Calderón, Andrea (2021). "Rancière y Laclau: dos modos de conceptualitzar la vacuidad". *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 26, Núm. 94, pp. 215-25

Hegel, G.W.F. (2004). *Phenomenology of Spirit*. Translated by A. V. Miller, with an analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. Oxford: Oxford University Press.

Mair, Peter (2013). *Ruling the Void: The Hollowing-out of Western Democracy*. London; New York: Verso.

Medina, José (2012). *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. New York: Oxford University Press.

Miéville, China (2019). "Silence In Debris: Towards an Apophatic Marxism". *Salvage*, 2 April, salvage.zone/silence-in-debris-towards-an-apophatic-marxism/