

## EL PROBLEMA DE LA NADA

### Aproximación metafísica

JOSÉ CERCÓS SOTO

#### Presentación-Justificación

1. A primera vista parece que vamos a intentar hablar de lo inefable. Lo inefable, en general, es tal ya porque el *logos* —siempre referido al ser— es incapaz de reflejar ese ser en su plenitud ya porque no hay algo que reflejar. La incapacidad del *logos* es tal por exceso o defecto de realidad. Sin ánimo, como acabamos de decir, de hacer hermenéutica del término *logos*, Dios será el caso típico de la primera imposibilidad, la realidad que no puede decirse por ser puro exceso —*quoad nos*—. La nada, en principio puro defecto de ser sería inefable, en consecuencia, por todo lo contrario. Luego, ¿es imposible decir algo sobre la nada? Porque, además, si la nada es no-ser, ¿cómo referir lo que mienta al ser a lo que no es? Pero, si la nada es algo, hay nada. En consecuencia, ¿cómo hablar de lo que hay en el modo de la nada? Y más. Si la ontología intenta dilucidar el ser en su estructura, ¿cómo desentrañar la estructura de lo que no es? Además, ¿cómo lo que no es puede tener algún carácter estructural o desempeñar alguna función?

Así pues, parecería que nos estamos proponiendo algo absolutamente imposible. Porque sería imposible utilizar la palabra, el decir de algo sobre lo que no es algo.

2. En consecuencia, ¿estamos proponiendo una cuestión dentro del más puro nihilismo? Si se considera nihilismo la afirmación de que la nada es más transcendental que el ser, que el ser se fundamenta en la nada, que el ser es nada y, en consecuencia, que los valores son nada; si, como decimos, esto es el nihilismo en sentido estricto no queremos afirmar ese nihilismo, dando a entender que la ontología ha de ocuparse de la nada en cuanto fundamento del ser.

3. ¿Qué nos proponemos, en consecuencia? Algo muy simple, pensar en la nada como elemento del ser. Desde la perspectiva o la elección previa de un ser no considerado como un puro ser que se extiende a todo, ni como un ser que se identifica con la nada, sino como el ser del ente individuo: el ser en el ente. Por consiguiente, intentaremos no olvidarnos del ser. Y es que, como dice en un artículo Rodríguez Rosado, "cualquier especulación sobre lo finito tiene que contar no sólo con el ser sino con la nada".<sup>1</sup> Es decir, intentaremos descubrir en ella el fundamento de los diversos modos de finitud del ente humano.

4. ¿Cómo vamos a estructurar y desarrollar este propósito? Se va a intentar hacer en un doble momento. En primer lugar, es ineludible una encuesta histórica sobre la cuestión. Así haremos una breve referencia a la cuestión de la nada en el pensamiento griego; desde ahí pasaremos al medieval —pues, como afirma Zubiri, sólo desde la puesta en escena del cristianismo aparece el llamado «horizonte de la nihilidad»<sup>2</sup>—, donde nos vamos a detener en Fredegisio de Tours, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino. Mientras que en el pensamiento de nuestro siglo, nos vamos a ocupar de M. Heidegger.

Tras esto vamos a abordar la cuestión sistemática. O sea, responder directamente a cuál es el lugar de la nada en el ser y qué podemos decir de ella en la cuestión concreta de la muerte.

## A. Historia de la nada

### I. La nada en algunos pensadores griegos

No se comienza a pensar en la nada directamente, porque haya sido problema fundamental de la especulación filosófica, sino que la elucubración sobre ella siempre ha estado dependiendo de la especulación sobre el ente,<sup>3</sup> pues éste deja lugar a lo no ente. Lo que sí parece cierto

---

<sup>1</sup> Rodríguez Rosado, J.J., "Teodicea y nihilismo", en *Anuario Filosófico*, 6 (1973), p. 253.

<sup>2</sup> Cfr. X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, 2ª ed., Madrid: Alianza, 1982; "Prólogo a la tercera edición".

<sup>3</sup> Cfr. T. Melendo, "Nada y ontología en el pensamiento griego", en *Anuario Filosófico*, 18 (1985), pp. 77-102.

es que la primera aproximación filosófica a la realidad afirma la *contrariedad* como constitutivo del mundo. Lo cual parece ser cierto considerado en la perspectiva de la religión antigua. Desde ésta se representa el no-ser en el ser, la muerte en la vida. Sólo con la filosofía acontece la separación u oposición del no ser frente al ser<sup>4</sup> —de modo consciente en Parménides y manifestándose desde los primeros jonios en el modo de la contrariedad—. Así, la tierra frente al agua en Tales. O el apeiron que engendra los elementos contrarios, o la rarefacción o condensación como principios contrarios. De este modo el origen de la filosofía va unido al descubrimiento del carácter heterogéneo de la realidad.

Si el pensar sobre la nada depende de la especulación sobre el ente, no encontramos en tal cuestión cierta madurez hasta Parménides. Aunque enfocado de un modo asaz peculiar respecto a la heterogeneidad mencionada. De forma que en éste la absoluta afirmación del ente, entendido unívocamente, como único camino de la verdad conduce a expulsar el no ente no sólo ya de lo verdadero, sino también del decir y del pensar. La afirmación de que “lo mismo es el pensar y el ser”,<sup>5</sup> concluye en que “no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni pensarlo”.<sup>6</sup> Aunque pueda dudarse sobre qué era lo que Parménides entendía por εἶναι, afirma en otro de sus fragmentos conservados que es “semejante a la masa de una esfera bien redonda”, además de que “no es lícito que lo Ente sea ilimitado”,<sup>7</sup> o sea, que no parece estar hablando de un principio de lo que es o de una especial consideración, sino de lo presente en su integridad y materialidad. Parménides es consciente de que ha de rechazar el no ente *en* el ente como forma de preservar la homogeneidad y la naturaleza del ente. La nada supone la diferencia, la distinción.

Y para evitar esa distinción, no sólo en sí sino también respecto-a, Meliso afirmó la infinitud del Ente, Pues si fuera finito sería limitado, y si limitado, lo ente ha de serlo por lo no-ente; luego lo no-ente, de algún

---

<sup>4</sup> “Hasta la filosofía griega el μὴ ὄν no se considera separado del ὄν, el no-ser no se disocia del ser... ser y no ser, en la medida en que éste es real para el alma y para el hombre es un ser distinto tenían en él la misma fuerza y eran capaces de aparecer como figuras divinas”: K. Kerényi, *La religión antigua*, Epílogo: “La idea religiosa del no ser”, Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 223.

<sup>5</sup> Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (DK 28 B 3). Tomado de Kirk y Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid: Gredos, 1981.

<sup>6</sup> DK 28 B 2.

<sup>7</sup> DK 28 B 8.

modo, sería. Evitar esta conclusión, además de la afirmación de la carencia de principio y fin, es lo que conduce a pensar lo uno como infinito: “nada que tiene un principio y un fin es eterno ni infinito. Si no fuera uno, estaría limitado por alguna otra cosa”.<sup>8</sup>

Es sabido que tras Parménides, y en el intento de pensar la posibilidad de movimiento aceptando las premisas parmenídeas de afirmación del ente y absoluta negación de lo no-ente,<sup>9</sup> se llegará al pluralismo de principios materiales en cuya reordenación —tras afirmar principios eficientes— consiste el movimiento. Así, agua-tierra-aire-fuego y amor-odio en Empédocles, o las homeomerías más el nous en Anaxágoras.

La solución más radical, en cambio, pues afecta a los principios desde lo que se habían pensado las soluciones hasta entonces, es la de los atomistas. Aceptan conscientemente el no-ser junto al ser y como posibilidad de movimiento del ser; aunque nunca la afirmación de la generación y la corrupción, pues se mantienen dentro de las coordenadas parmenídeas.<sup>10</sup> “Leucipo y su compañero Demócrito sostuvieron que los elementos son lo lleno y lo vacío, a los cuales llamaron ser y no ser respectivamente. El ser es lleno y sólido; el no ser es vacío y sutil. Como el vacío existe no menos que el cuerpo, se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Juntos los dos, constituyen las causas materiales de las cosas existentes”.<sup>11</sup> Así pues, cada ente concreto está posibilitado y determinado por la nada. En el sentido en que está hecho de ser y nada, pues, como dice Aristóteles, ambos son causas materiales. Mas habría que preguntarse, ¿esta nada es la nada? ¿O, más bien, será una especie de ser disminuido, más «sutil» que lo pleno, pero ser? Parece que nos encontramos con los atomistas en esta segunda posibilidad. Pues si es causa material, se afirma el vacío como aquello en lo que la plenitud óptica del átomo puede moverse; es no-átomo, espacio inter-atómico que permite cualquier movimiento. Mas algo *ex qua* las cosas se hacen.

De cualquier forma se aproximan más que Parménides a lo que podría considerarse un concepto moderno de la función de la nada en el ser.

---

<sup>8</sup> DK 30 B 2.

<sup>9</sup> “Necios...los que piensan que pueden llegar a ser lo que no fue previamente o que algo puede nacer o ser destruido totalmente”: Empédocles, DK 31 B 11.

<sup>10</sup> “Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Epicuro y todos cuantos construyen el mundo por una reunión de finas partículas corporales, admiten combinaciones y separaciones, pero no legítimas generaciones y destrucciones” (DK 31 A 44).

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A 4, 985 b 4 ss.

## II. La nada en algunos autores medievales

Que se produce un cambio radical respecto a la cosmovisión del mundo griego, en el mundo cristiano es algo absolutamente evidente. Como hemos comentado anteriormente, varía la conciencia de la existencia del ser en su integridad. En el pensamiento surgido «desde» el monoteísmo, en cualquiera de sus tres grandes realizaciones, y desarrollado «en» el monoteísmo, se tiene presente el dato de la creación. Dios es un ser creador. Y la creación siempre —si es creación— es creación desde ningún presupuesto, desde ninguna materia previa; pues crear es poner esa materia donde no había nada. La creación es “*creatio ex nihilo*”, y la nada es no-algo. Esto es el horizonte de la nihilidad, el darse cuenta ya desde la misma creencia ya desde la conciencia de la finitud que todo proviene de la nada por el libre —o necesario, según las interpretaciones— acto del creador. Conciencia, en resumidas cuentas, de «criaturidad», de ser creado.

En consecuencia, parece que la nada se presenta necesariamente a los ojos del pensador que intenta decidir la estructura de la realidad. Mas, ¿cómo la piensa?

### 1. *Fredegisio de Tours*

Nuestro primer autor muere en la primer mitad del siglo IX, discípulo de Alcuino, una de las personalidades más destacadas en lo que se ha dado en llamar “Renacimiento Carolingio”. Fue autor de la *Epistola de substantia nihili et tenebrarum*,<sup>12</sup> donde —como su propio nombre indica— intentará desentrañar la esencia de la nada y de las tinieblas.

Y se plantea el asunto de la siguiente forma: “*nihilne sit aliquid an non*”. A la pregunta sobre si la nada es algo o no caben dos respuestas. O es algo, si respondemos “*videtur mihi nihil esse*”, o no es algo, si respondemos, “*videtur mihi nihil nec aliquid esse*”. Es decir, o me parece que nada es o me parece que la nada ni es algo. En este segundo caso, según Fredegisio, se está procediendo a la absoluta eliminación de la nada, lo cual le parece totalmente incorrecto. Por lo que intentará mos-

---

<sup>12</sup> Fredegisio de Tours, *De substantia nihili et tenebrarum*, P.L., vol. CV, 751-756. Trad. y ed. de F. Socas en *Er. Revista de Filosofía*, IV (1987), pp. 184-189. Texto original en suplemento de ese número.

trar la afirmación de que la nada es de dos modos, "primum ratione... deinde auctoritate". Nosotros vamos a mostrar sólo los argumentos racionales en favor de la afirmación de la nada.

El primer argumento se refiere a la naturaleza del nombre.<sup>13</sup> Todo nombre significa algo, si es un nombre determinado: "omne nomen finitum aliquid significat". En consecuencia ha de tener un referente real. «Nada» es un nombre determinado, luego ha de tener un referente real. O de otra forma, que parece que la nada ha de ser si la palabra «nada» es un nombre.

El segundo argumento hace referencia al carácter significativo de las palabras: "nihil vox significativa est". Y es que si una palabra significa hay algo a lo que se refiere y por lo que es significante.

El tercer argumento, y último, se mueve de nuevo en el terreno del significado: "omne significatio eius significatio est quod est". Cuando una palabra significa quiere decir que significa algo, que significa o se refiere a algo que es. No puede haber significación en un vacío de referencia. Así pues, como nada significa, ha de tener un referente, "id est, rei existentis".

En resumidas cuentas, Fredegisio intenta mostrar que cualquier palabra que signifique y tenga sentido no puede estar vacía de contenido, o sea que si algo tiene sentido hay algo real que es lo que esa palabra refleja y lo que la hace significativa. Todo término significante, en consecuencia, posee un referente real. Así intenta mostrar la afirmación de que "videtur mihi nihil esse".

Tras esto, acude a los argumentos de autoridad. Y es que si en las Escrituras se afirma que Dios hizo todo desde la nada, que "construyó de la nada la tierra, el aire, el fuego, además de la luz y de los ángeles y el alma del hombre", la nada es algo. Mas no sólo algo, "sed etiam magnum quiddam". Algo grande desde lo que Dios hace todo.

Mas, ¿es ahora la nada algo? ¿Sigue siendo esa materia desde la que Dios construye todo? Luego, ¿todo es en el fondo nada? ¿El ser es nada o la nada es ser? ¿La nada se quedará absolutamente exterior al ser creado al ser simplemente como esa primera materia? Aunque si fuera «como» materia, sería materia del ser, es decir, el ser se modelaría sobre, en, desde, la nada. Son cuestiones que Fredegisio no estudia. Al fin y al cabo, tam-

---

<sup>13</sup> Ya S. Isidoro de Sevilla (560-636) piensa que el análisis del nombre puede llevarnos a la esencia de la cosa: «etimologías». Cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, vol. I, Barcelona: C. de Lectores, 1992, p. 196.

poco nos ha dado *substantiam nibili*, sino que simplemente ha intentado mostrar la verdad de esa intuición inicial que dice *videtur mihi nihil esse*.

## 2. Anselmo de Canterbury

Estudia la cuestión en algunos capítulos del *Monologium* y en *De casu diaboli*.<sup>14</sup> La nada sigue, ciertamente, pre-ocupando dentro del horizonte de la creación. “Ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse, antequam fierent”.<sup>15</sup> Las cosas antes del acto creador son nada en sí mismas —aunque fuesen algo respecto a la razón del creador—. En consecuencia, Dios hace las cosas *ex nihilo*. ¿Qué es esta nada? ¿Es, como parece que piensa Fredegisio, causa de lo creado en cuanto lo creado se hace desde ella? Mas si la nada es no-ser, ¿cómo puede ser causa? Además, y sigue planteándose cuestiones, dice “o significa algo o no significa algo”. En el primer caso, con lo que parece identificar el significar con el haber de una realidad, la nada es algo; de este modo hay algo —la nada— desde donde se procede a crear. Si no significa algo, la nada no es algo, es ausencia de ser.

Para aclarar el problema, Anselmo nos va a mostrar los tres posibles modos de entender la nada, en la afirmación “facta ex nihilo”.

a) La nada como total y absoluta ausencia, en cuanto “hecho de la nada” quiere decir no hecho en absoluto, inaplicable a lo que es.

b) Que puede decirse aunque, como en el caso anterior, carece de ser real, es falso. Es el caso en que se afirma que algo se ha hecho de la nada entendida ésta como causa de lo creado. Y, evidentemente, del no-ser no puede hacerse el ser, el no-ser no puede ser causa material de la que surja lo substancial.

c) Cuando en la afirmación “hecho de la nada” se entiende que el ser presente ha sido creado y previamente no estaba, es decir, “que no hay nada de lo cual ha sido hecho”.<sup>16</sup>

Esta tercera forma, según nuestro autor, es el modo correcto de entender la cuestión. La nada no como absoluto no-ser, sino como no-ser

---

<sup>14</sup> Anselmo de Canterbury, *Obras completas*, Edición bilingüe, texto latino de la edic. crítica del P. Schmidt. Traducción, introducción y notas de J. Alameda, Madrid: BAC, 1952-53.

<sup>15</sup> *Monologium*, c. IX.

<sup>16</sup> *Monologium*, c. VIII.

relativo, es decir, respecto-a algo determinado que existe. Mas, en el fondo, ¿ha aclarado algo? ¿O en realidad sigue todo tal y como estaba? La nada en el horizonte de la creación no puede ser puro no ser. Entender esto parece exigir referencia a Dios. Lo que es ha sido creado. Antes no era real, mas era en relación a la inteligencia divina. Así, crear es poner en el ser lo que ya es en la inteligencia creadora. Y este «no-ser-aún» es la nada anselmiana.

Mas S. Anselmo precisa más aún. La nada de la creación es una nada relativa que habría de ser entendida como una privación real de lo que el Creador tiene en mente; privación real porque aún no ha creado, si podemos hablar en términos temporales, lo que va a crear. Mas, si es nombre, ¿hay algo que es la nada? O sea, ¿es algo amén de simple privación? Y aquí<sup>17</sup> recoge el argumento de Fredegisio, y lo discute para no aceptarlo. El significado del nombre exige la referencia a algo. Mas si la nada es no ser algo, no hay algo a lo que pueda hacerse referencia, luego parece que no podría ser significativo, y en consecuencia tampoco sería un nombre. Pero lo es. Y además significa algo. Pero, si significa no significa la nada. Con lo que parece que volvemos a comenzar. Anselmo halla aquí una distinción en el modo de significar. Se puede significar por exclusión o por constitución. O de otra forma y con otra terminología, puede haber una palabra con sentido pero sin referencia. Lo normal es que la palabra signifique alguna esencia, es decir signifique constituyendo, es decir tenga un referente. Mas con la nada nos encontramos con aquel término que nos lleva a pensar en la ausencia de algo, es decir, significa eliminando cualquier objeto posible.

De cualquier forma, la nada anselmiana es una nada fuera del ser, que no le afecta en absoluto. Es la nada de la privación del existir, es la nada en el momento en que Dios aún no ha decidido la oportunidad de crear, aunque todo esté en su entendimiento.

### 3. Tomás de Aquino

¿Qué sucede con Tomás de Aquino? Si hasta ahora la dilucidación de la nada se ha quedado en la absoluta exterioridad respecto al ser, es decir, se han ocupado de la nada *desde* la creación mas no de la nada *en* la creación, el Aquinate abre nuevas perspectivas al respecto. Recordemos que en Fredegisio y en S. Anselmo, la resolución de la cuestión ha ido

---

<sup>17</sup> *De casu diaboli*, cc. X-XI.



por derroteros diferentes. Desde la aceptación de la nada como algo que posee cierta dignidad y grandeza hasta la negación del ser de la nada que pasa a ser considerada como la ausencia de algo.

Una solución semejante a la anselmiana, en lo que respecta a la triple distinción hecha más arriba, es la que encontramos en la cuestión disputada *De potentia Dei*.<sup>18</sup> Ahí se ocupa en dilucidar la expresión «fieri ex nihilo». La negación que se contiene en el «nihil» o puede referirse a la preposición o no. Si niega la preposición puede ser que la niegue exclusivamente o que la negación alcance también al verbo. En el primer caso —negación exclusiva de «ex», “no desde algo”— nada se referiría efectivamente a que algo se hace mas no parece haber un sujeto desde donde se haga. En el segundo —negación que alcanza al verbo, “no hecho de”— mienta la absoluta imposibilidad, o sea la nada de lo que no se hace.

Mas si no consideramos el «nihil» como negando el «ex», caben dos soluciones. Primero, la de Fredegisio, que es el considerar la nada como algo desde donde todo se crea, poseyendo, en consecuencia, el carácter de causa, lo cual es negado por Tomás. La nada no puede ser materia *ex qua* Dios crease todo porque entonces Dios ya presupondría algo y no habría *creatio* en sentido estricto. Segundo, Tomás cree acertado que se pueda considerar el *ex nihilo* como cierta afirmación de orden, es decir que primero era la nada, respecto a la creación, y luego fue el ser creado. Con lo que «nada» habla de tres sentidos aceptables: el hacerse sin elementos previos desde los que se haga; el no hacer en absoluto; y el no haber previo al haber de lo que se hace.

En esta primera aproximación, en consecuencia, «nada» queda afirmada como el no-haber previo al haber, ya respecto al orden ya respecto a la génesis —considerada como ausencia de una materia desde la cual hacer algo—. Mas esto sólo proporciona cierta claridad expositiva. Seguimos en la nada frente al ser. ¿Tendremos que concluir la imposibilidad de que en el pensamiento medieval se llegue a una nada en el ser? ¿A un ser impregnado de nada? Tomás de Aquino nos da dos pistas sobre lo que podía ser un pensamiento en esta dirección. Primero, la conciencia de que la imperfección y la finitud, de alguna manera, son relativos a la nada y su implicación en lo creado: “si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed in

---

<sup>18</sup> *Quaestiones Disputatae*, vol. II, 10ª ed., Taurini-Romae: Marietti, 1965, q. 3, a. 1, ad 7.

quantum creatura est ex nihilo”.<sup>19</sup> Segundo, cierta perspectiva sobre la nada en *De quatuor oppositis*,<sup>20</sup> donde se ocupa en aclarar los cuatro clásicos tipos de oposición. La contradicción, la privación, la contrariedad y la relación. El uso habitual del término «nada», es decir en el respecto de la creación, quedaría comprendido —de alguna forma— en la oposición contradictoria, pues aquí los dos extremos son el ser y la nada, “non ens simpliciter extra omne genus”.<sup>21</sup> Como Dios produce el *esse simpliciter* es necesario que lo haga desde *non esse simpliciter*, pues sólo esta acción sería la creación. Hacer sin supuestos materiales sobre los que apoyarse, porque es el ser en su integridad lo que se alumbra. En la privación, en cambio, no se oponen dos extremos, sino que la oposición se da en el sujeto, en el individuo, en cuanto carece de algo que debería tener. Lo interesante, ciertamente, es la interpretación que a continuación hace Tomás de la nada. Pues la privación es la nada que determina al sujeto, la nada en el sujeto: “In oppositione vero privativa alterum extremum vilius nihil est simpliciter, cum sit de genere non entium; tamen aliquid sibi determinat pro subiecto”.<sup>22</sup> Mas la nada de algo determinado que debería darse en el sujeto y no se da. ¿Llega a pensar Tomás de Aquino que la nada quizás pueda ser relativa no a un carácter concreto determinado por mis principios naturales sino a aquello que él caracteriza como lo

---

<sup>19</sup> *Q.D. De Potentia Dei*, q. 13, a. 1, ad 14.

<sup>20</sup> En *Opuscula Philosophica*, ed. R.M. Spiazzi, Taurini-Romae: Marietti, 1954, pp. 205-217.

<sup>21</sup> *Ibid.*, cap 2, §590.

<sup>22</sup> *Id.* En el *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* sistematiza la noción de privación del siguiente modo: “Privatio dicitur multipliciter. Uno enim modo quicquid non habet aliquid, potest dici esse privatum; sicut si dicamus lapidem privatum esse, per eo quod non habet visum. Alio modo dicitur privatum solum quod est aptum natum habere, et non habet. Et hoc dupliciter. Uno modo universaliter quando non habet; sicut si dicatur canis privatus visu, quando non habet visum. Alio modo si non habet, quando aptus natus est habere. Unde canis ante nonum diem non dicitur privatus visu. Et iterum hoc diversificatur. Nam uno modo dicitur privatum eo quod non habet aliquo modo determinato, scilicet perfecte et bene sicut cum vocamus caecum eum qui non bene videt. Alio modo quando non habet omnino; sicut dicimus privatum visu, qui omnino visum non habet. Quandoque vero in ratione privationis includitur violentia”: *In Met.*, IX, lt. 1, n. 1785. Así, la nada determinando el ser comienza por el defecto en algo que se debe tener por naturaleza, ya sea una falta parcial —*qui non bene videt*— o total —*omnino visum non habet*—. Tomás afirma en otro lugar que sólo tiene razón de mal la carencia de bien entendida como privación, no como «negatividad». —cfr. *S.th.*, I, q. 48, a. 3—. «Negatividad» que no es sino el primero de los sentidos de privación en el texto de *In Met.* que acabamos de transcribir; es decir, que algo no tiene mal en cuanto carece de cualquier cosa, sino en la carencia de lo debido.

más íntimo y formal en cada cosa y que es donde acaba el acto creador, es decir el ser? ¿O aunque no lo piense nos da las pistas para poder pensarlo?

### III. La nada en Martin Heidegger

Nos vamos a detener en dos obras. En éstas, como mínimo, se ocupa de la nada de modo temático. Sobre todo en *¿Qué es metafísica?*, mientras que en la otra, *Sobre la cuestión del ser*, hace ciertas precisiones sobre aquélla desde la temática del nihilismo.<sup>23</sup>

Las cosas están presentes ante nosotros y nosotros nos las habemos con ellas en una buena cantidad de modos diferentes. Las cosas con las que nos enfrentamos son los *entes*. Ya sabemos que clásicamente ente tiene dos modos fundamentales de uso. Por una parte designa la totalidad del ser mientras que por otra se refiere a cada uno de los individuos concretos y existentes, aquello que es, que está ahí ejerciendo su ser, siendo presente. Mas la cuestión metafísica por excelencia pregunta por ese ente. ¿Ese ente es una totalidad indiscernible o por el contrario puede comprenderse cierta estructura en él? O de otra forma, ¿hay ente y nada más? ¿Hay la nada del ente? Nos percatamos de que Heidegger a la vez que se pregunta por el «algo más» del ente, busca lo que no es el ente, es decir la nada del ente en cuanto «algo más» del ente que no es ente. La pregunta por la nada, en consecuencia, va íntimamente ligada al problema de la diferencia en el ente. De este modo, la nada no está primaria y directamente relacionada con el horizonte de la creación porque no busca la nada-*frente*-al-ente, sino la nada-*en*-el-ente. Y la nada en el ente será interpretada como lo otro del ente en el ente. Ya sabemos que Heidegger asume la recuperación de lo que es esencial en la realidad pero que, en su opinión, no había sido pensado pues el surgir de la metafísica implicó su olvido. El ser no es el ente pero en el ente es lo que lo posibilita. El ser es lo otro fundante del ente. Luego, ¿cuando Heidegger habla de la nada se refiere al ser? De otra forma, ¿el ser es

---

<sup>23</sup> M. Heidegger, "¿Qué es metafísica?", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires: Siglo XX, 1984, pp. 37-56; *Sobre la cuestión del ser*, Madrid: Revista de Occidente, 1958. Cfr. R. Regvald, "Heidegger: le problème du néant et l'appropriation de la métaphysique", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, número especial: "Phénoménologies", 91 (1986), pp. 47-62. Rodríguez Rosado, J.J., *El tema de la nada en la filosofía existencial*, El Escorial: La Ciudad de Dios, 1966.

idéntico a la nada? ¿Depende la nada del ser o depende el ser de la nada?

Que ser y nada estén íntimamente vinculados desde el planteamiento que hace Heidegger es indudable. El ser es la nada del ente. De forma que la frase con la que acaba *¿Qué es metafísica?* —“¿Por qué hay ente y no más bien nada?”— es interpretada en *Sobre la cuestión del ser* de forma que habría que entenderla en el sentido de por qué no pensar el ser antes que el ente o a qué se debe la preeminencia del ente... Y más aún. Afirma que originariamente, la nada es lo mismo que el ser.<sup>24</sup> Y que si lo propio y esencial a la nada es el «anonadar» —el rechazar, el posibilitar cualquier negatividad—, tal anonadar acontece en el ser del ente.<sup>25</sup>

Nos enfrentamos al ente mas buscamos lo otro del ente, lo que no es el ente. Y lo otro del ente es el ser del ente. Y si “no hay ser y nada juntos”,<sup>26</sup> el ser es la nada; porque si se distinguen podrían estar juntos. Pero, ¿es el ser la nada? Porque si así fuera, la nada sería el fundamento de todo. ¿O sucede que la nada es el ser en cierto respecto?

La nada como nada no es algo. Pues ser algo es propio del ente. Si no es algo es inaprehensible a través del entendimiento, que se mueve, con perdón, entre «alguidades», entre «algos». Mas Heidegger piensa que hay una posibilidad de aprehender o de estar presente ante la nada: a través de la *angustia*. La angustia no es miedo, porque el miedo exige un algo del que se tenga; más que algo se produce ante nada concreto, ante la ausencia de todo algo que es el escaparse del ente.<sup>27</sup> Si el angustiarse es un angustiarse por nada, lo que acontece es que en la angustia

---

<sup>24</sup> Cfr. *Sobre la cuestión del ser*, op. cit., p. 69. “La nada es lo otro del ente como el «velo» (*Scheleier*) del ser. Así, porque es la nada la que revela el ser como lo Otro del ente, no hay la nada (de lo finito) sino porque antes hay el ser”: C. Fabro, “La existencia como apertura al absoluto en Heidegger”, en C. Fabro (ed.), *Historia de la Filosofía*, vol. II, Madrid: Rialp, 1965, p. 633.

<sup>25</sup> Cfr. *¿Qué es metafísica?*, op. cit., p. 50.

<sup>26</sup> *Sobre la cuestión del ser*, p. 65.

<sup>27</sup> En *El ser y el tiempo* —2ª ed. rev., Madrid: FCE, 1982, §40— la angustia es relativa al ser en el mundo del ser ahí. “En el «ante qué» de la angustia se hace patente el «no es nada ni en ninguna parte». La insistencia del «nada» y el «en ninguna parte» intramundanos quiere decir fenoménicamente: *el «ante qué» de la angustia es el mundo en cuanto tal*”. Ya S. Kierkegaard refirió la angustia a la nada, aunque relacionada esencialmente a la libertad: “la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad”: *El concepto de la angustia*, Madrid: Espasa-Calpe, 1979, p. 60. Ambos análisis, piensa Sartre —*El ser y la nada*, Madrid: Alianza-Losada, 1989, pp. 65 ss.—, son complementarios.

el hombre experimenta la totalidad del ente que se le escapa quedando la nada que, como esencialmente anonadante, remite y rechaza hacia ese ente que escapa. La angustia, en consecuencia, es experiencia de la nada anonadante. Mas, ¿cómo es posible? ¿Por qué es capaz de anonadar la nada, si la nada dice originariamente referencia al ser? De otro modo, ¿el ser anonada? Parece que no puede ser de otro modo. Dice Heidegger que el ser del ente es orientación.<sup>28</sup> Podría pensarse que la orientación puede desorientar, como la presencia ausentarse. Eso es la nada, apartamiento, ausencia del ser. La nada es una posibilidad del ser. De este modo si el ser es fundamento del ente, el existir de lo ente es un sostenerse en la nada. Aunque la nada —como el ser— permanecen ocultos y olvidados ante la abrumadora preeminencia del ente.

Por último, Heidegger insiste en la pertenencia de la nada al hombre. Y es que si “el hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser. Esto quiere decir: la esencia humana pertenece a aquello que, cuando se tacha en cruz el ser, requiere al pensar a participar en una especulación más originaria”.<sup>29</sup> O “el hombre es el pastor del ser”.<sup>30</sup> Y la nada no es sino el ser en ausencia, en cuanto una posibilidad de él, ha de afirmarse que “el hombre es el mantenedor de la nada”.<sup>31</sup> Hay una pertenencia intrínseca posibilitada por la capacidad de trascender lo ente para llegar al ser del ente, lo no-ente que es la nada.

En consecuencia, Heidegger ha intentado pensar la nada en el ente. Y ha concluido que es originariamente el mismo ser del ente actuante a través de una de sus posibilidades, la ausencia captada en la angustia. En ésta se aprehende la presencia de lo presente en ausencia, remitente a un ente en total que se escapa. Así, la angustia es por nada: por el ser experimentado como nada del ente, lo único intelectualmente aprehensible. Así, el existir del ente es el sostenerse en la nada, el necesitar lo que no es el ente, el ser. Concluyendo, el ser es la nada... del ente.

---

<sup>28</sup> *Sobre la cuestión del ser*, p. 46.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>30</sup> *Carta sobre el humanismo*, 3ª ed., Madrid: Taurus 1970, p. 27. La pertenencia del ser al hombre, a la vez que la del hombre a ser, “a modo de provocación alternante” es lo que Heidegger llama «Ereignis»: “El principio de Identidad”, en *Identidad y Diferencia*, ed. bilingüe A. Leyte, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 85.

<sup>31</sup> *Sobre la cuestión del ser*, op. cit., p. 65. En un sentido semejante afirma Sartre que “el hombre es el ser por el cual la nada adviene al mundo”: *El ser y la nada*, op. cit., p. 60.

## B. Nada, contingencia y finitud

Un análisis sistemático de las distintas soluciones históricas que hemos estudiado sobre el asunto de la nada nos lleva a las siguientes interpretaciones. En primer lugar, la nada como lo absolutamente otro del ente de la que no podemos concebir ni decir algo: absoluta inexistencia. En segundo lugar, la nada que posee cierto carácter de causa material, como algo desde lo que se hacen las cosas. En este sentido posee innegablemente cierto ser. En tercer lugar, la nada entendida en el respecto de la creación como el no haber previo al haber tras el acto creador. En cuarto lugar, la nada como lo que no es el ente pero en el ente, la nada como ser, como aquello que lo oculta.

Es decir, que caben dos consideraciones fundamentales en torno a esta cuestión. La nada *frente al* ente en el orden de la creación. La nada *en el* ente. Desde el principio hemos insistido en que lo que nos interesaba era esa segunda posibilidad. Y en ella nos vamos a detener.

### I. Ente, ser, nada

Nuestra tesis no es que la nada sea el ser del ente, sino que el ser del ente lleva en sí el germen de la nada. Por lo que la nada *del* ser no sería otra cosa que lo que determina la contingencia y finitud del ente y, en consecuencia, la posibilidad de desarrollo de hábitos contrarios a la plenitud del ser.

Recordemos que Sartre afirma con insistencia que "la nada infesta al ser".<sup>32</sup> O, de otro modo, que está pensando en una nada en el ser, mas no pensamos en lo mismo cuando usamos afirmaciones semejantes. Lo esencial es que Sartre afirma que en el ser que es plenitud absoluta —el en-sí que es todo excepto lo humano, la conciencia para-sí—, es la conciencia, el ser humano o sea la libertad quien introduce la nada. Porque si es plenitud, la nada no es y ha de ser introducida porque la hay. Y sólo puede ser introducida por un ser. "La Nada no es; la Nada «es sida»; la Nada no se nihiliza, la Nada «es nihilizada». Resulta, pues, que debe existir un ser —que no podría ser el Ser-en-sí—, el cual tenga por pro-

---

<sup>32</sup> *El ser y la nada*, op. cit., pp. 48, 52.

piedad nihilizar la Nada, soportarla con su propio ser, desplegarla perpetuamente desde su propia existencia: un ser por el cual la Nada advenga a las cosas".<sup>33</sup> El único que la puede introducir es el ser que en sí mismo está determinado por la nada, que es nada en cuanto capaz de nihilizar lo en sí en la forma de la determinación. Pues si el ser-en-sí es plenitud, la distinción-diferencia, el no-ser lo otro o el ser en su interioridad negación —las *negatidades*: "distancia", "ausencia"...— dependen del que introduce el no-ser: el hombre que es libertad, total y absoluta ausencia de motivación; separado por la nada de su pasado y su futuro, nada en esencia sino pura libertad. Es, la realidad humana, «arrancamiento de sí misma»,<sup>34</sup> capacidad de separarse del ser que uno fue y del ser en sí.

Hay nada en el ser porque el ser que es nada la introduce. Es lo que afirma Sartre. Lo que, por otro lado, es coherente con su «superficialidad ontológica», es decir en la afirmación de que el ser es fenómeno, puro y simple aparecer ante. Recordemos que *El ser y la nada* comienza jactándose de la gran victoria del pensamiento moderno: eliminar la profundidad de la realidad. Si lo que me aparece me aparece en forma de negación o de contraposición —y en sí es pura continuidad—, es que lo nihiliza el aprehensor. Mas nosotros afirmamos que el hombre —que ciertamente puede introducir la nada en el ser a través de diferentes formas tales como la destrucción, el odio, el mal,...— reconoce la nada *ya* en el ser —que, evidentemente, no es mero fenómeno— y, por eso, puede introducir la nada. El ser humano tiene la capacidad de «pervertir» el ser.

### 1. *Hacia la realidad*

Es imposible no darse cuenta de la naturaleza de las cosas. Nos encontramos en el mundo —ser-en-el-mundo— rodeados de realidades concretas, determinadas. Ordenadas en niveles diferentes de ser, lo que se nos muestra por la jerarquía de sus actividades o inactividades. Todo es aunque no sea del mismo modo. Se establecen una serie de inter-relaciones entre esas realidades. Nada está absolutamente aislado, ya que cada realidad necesita de otras, es por otras, es entre otras.

Cada una de las realidades concretas que componen el mundo posee unos caracteres determinados que la hacen concreta, una determinada y no otra. Aunque la unidad del ser no implica, ciertamente, la individuali-

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 58.

<sup>34</sup> Ibid., p. 61.

dad. No es todo igual de individual mientras que cada realidad es una. Son las implicaciones de la afirmación de la transcendentalidad de la unidad. Hay niveles de individualidad. Esos caracteres determinados —unos y no otros— que hacen que la realidad sea una y no otra es lo que tradicionalmente se ha denominado como «esencia». Las cosas son esenciadas. Esto ya entraña una primera limitación. Cada uno es él mismo y no lo otro de él mismo.<sup>35</sup> De esta forma mi constitución como realidad exige la diferencia respecto a las demás realidades. Esta limitación esencial, la diferencia frente a lo otro que no soy yo, se ha desdoblado clásicamente. Por un lado, en aquel elemento que efectivamente posibilita mi separación física frente a los otros, es decir, la materialidad. Mas como la materialidad en sí, de forma pura, nada es, tenemos en el orden esencial otra dimensión, la formal, que se referiría a esas capacidades específicas que se realizan en un individuo material. Ser limitado esencialmente significa, en consecuencia, poseer unas capacidades determinadas y no otras y una materia y no otra.

Mas no sólo soy algo, sino que soy. La realidad es un conjunto de «algunos» que están siendo, que efectivamente desarrollan o no sus posibilidades, que empiezan a ser y dejan de ser. En cada una de las realidades de las que se compone este nuestro mundo podemos observar, así, la existencia de una dimensión distinta a la de su carácter determinado. Que se enfrenta con ésta en el modo de posibilitación. Sólo puedo ser *algo* si estoy siendo, si soy. Es el ser. En consecuencia, la unidad real y presente —y sólo en cuanto presente— se desdobra en un «algo» —determinación esencial— y en su ser actual. De modo que esta unidad real puede ser algo porque es mas no es en su plenitud. El ser no es la esencia; lo que no significan que sean cosas diferentes, separables realmente. Son realmente distintos mas no cosas. Pues ambos son los principios de cada cosa de forma que determinan cada realidad concreta como un ente actopotencial. ¿Qué significa esto de ser actopotencial?<sup>36</sup> Que el efectivo estar siendo a través de unos caracteres determinados

---

<sup>35</sup> Aunque en el ser humano esta limitación física se pueda superar intelectivamente, en cuanto el conocimiento es la asimilación de lo otro en cuanto que otro. Cfr. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad*, 3ª ed., Madrid: Alianza-Soc. de Estud. y Pub., 1984, pp. 142 ss.; J. García López, *El sistema de las virtudes humanas*, Ed. de Revistas, México 1986, p. 95; F. Canals, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona: PPU, 1987, pp. 76 ss.

<sup>36</sup> Cfr. I. Falgueras, «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*», en *Revista de Filosofía*, 8 (1985), pp. 223-252.



—el ser encauzado— no alcanza a todas las posibilidades propias de esa estructura determinada. Es decir, que es, mas no es todo lo que puede ser. Cada ente real está constituido desde la real desigualdad, desde la más cierta diferencia. Nuestra estructura esencial se encuentra en acto, si no no seríamos-algo-determinado. Mas podemos dar de sí. Aunque no todo puede igualmente dar de sí en el mismo modo ni con la misma intensidad.<sup>37</sup> Por eso, entre acto y potencia hay niveles. Esto hay que entenderlo en el sentido de que cada realidad, al tener un número mayor o menor de posibilidades, tendrá mayor o menor dificultad en alcanzar su acto propio y perfecto. De cualquier forma, existe una limitación intrínseca en cada ente: su carácter complejo o compuesto.

No todo acaba aquí. Hay una limitación respecto-a —un no-ser-lo-otro—, y una limitación en el interior de —tanto en el respecto de ser frente a ser tal, como en el de mis posibilidades y su desarrollo efectivo, un no-ser-todo lo que puedo ser—. Mas en esta somera descripción no podemos olvidar que el existir del ente no es auto-generado: nadie puede darse a sí mismo el ser por la evidente y conocida razón de que para poder hacer algo ha de ser ya. Luego somos limitados en cuanto generados por, en cuanto nuestro ser depende-de para poder ser.

## 2. Limitación y diferencia

En consecuencia, nos encontramos con una realidad limitada. Al menos en una triple dimensión desde el punto de vista ontológico. Hay limitación porque no hay simplicidad. Mas, ¿por qué no hay simplicidad? Si no la hay, hay complejidad y composición. La composición permite que lo que está siendo sea en un efectivo dar de sí, en el que progresivamente se va haciendo —o des-haciendo— según el proyecto particular. Nada está dado de antemano en su integridad. “He aquí los atributos esenciales del ente finito: 1º Composición y sus derivados, contingencia y dependencia. 2º Imperfección. 3º Limitación. 4º Mutabilidad y su derivado temporalidad. 5º Multiplicidad”.<sup>38</sup> Y el ente finito es tal porque no es plenitud de ser, porque es complejidad.

Es innegable la diferencia en aquello cuya realidad estamos considerando. Intrínsecamente, lo finito es diferente y desigual: es lo incumplido

---

<sup>37</sup> Cfr. X. Zubiri, *La estructura dinámica de la realidad*, Madrid: Alianza-Fundación X. Zubiri, 1989, cap. XII.

<sup>38</sup> J. García López, “El constitutivo formal del ente finito”, en *El valor de la verdad y otros estudios*, Madrid: Gredos, 1965, p. 303.

que podrá llegar a cierto grado de cumplimiento o no. Es interesante destacar este doble camino que perpetuamente se abre —ya ante el ente humano de forma consciente, mas también en un puro nivel biológico— ante lo finito: el hacerse o el deshacerse, perfeccionarse o destruirse. ¿Mas por qué la dualidad «ir hacia cierta plenitud», «ir hacia la destrucción»? ¿Por qué cabe la posibilidad de aniquilación, de maldad?<sup>39</sup> ¿Por qué biológicamente hay que «luchar» para subsistir? La razón profunda de todo estriba en que, constitutivamente, nuestra identidad real es diferencia. Y la diferencia posibilita en todos los niveles la ambigüedad esencial de realización.

¿Y qué es en el fondo esa diferencia? En *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, Heidegger nombra con la palabra *Differenz*, la distinción entre el ser y el ente. Recordemos a la vez que, como distintos, el ser es la nada del ente. Vertidos en el ente, la aprehensión del ser —la presencia de lo presente— remite hacia el ente que en su totalidad se distingue de él. Mas esa diferencia ya es antigua. Ya considerada desde la fundamentalidad de la esencia y la accidentalidad del existir en Avicena. Ya desde la fundamentalidad del ser en el Aquinate. Ya como una pura distinción de razón, en F. Suárez. La diferencia de ser y esencia en el ente, la diferencia entre el ser y lo ente. Ciertamente aquélla ya presupone ésta. Mas, ¿cómo entender esa diferencia? ¿Cómo entender que la unidad siente es intrínsecamente diferente? ¿Por qué el ser no es el ente ni la esencia si todo es ser?

Aquí es donde tiene su lugar la nada. En sí mismo, el ser es presencia, acto. El ser sin más es plenitud. Mas la plenitud no cuadra con lo finito que de suyo es limitación. ¿Qué sucede en consecuencia en el ser de lo finito que abandona en cierto modo la naturaleza plena del ser? Podría decirse, después de todas estas formas de aproximación, que la nada ha penetrado en el ser. Que frente a la plenitud del puro y simple ser, la nada en el ser provoca la diferencia. Que el no-ser lo otro que yo y que el no-ser lo que podría ser es producto de la nada en el ser que provoca su esencial finitud.

Es decir, sin nada el ser es infinitud —*ipsum esse per se subsistens*—. Mas con nada el ser ya es diferencia, es límite. Que traducido ontológi-

---

<sup>39</sup> “Hay ciertos males que son *queridos*, voluntarios, provocados... es lo que se llama maldad... La maldad no es la condición de la vida, ni mucho menos, pero su existencia es indudable, es una *posibilidad* humana, que con mayor o menor frecuencia e intensidad se realiza”: J. Mañas, *Razón de la filosofía*, Madrid: Alianza, 1993, p. 164.

camente significa diferencia frente a los otros y diferencia en cada ser. Se trataría en consecuencia de abordar el proceso inverso, desde el fundamento hacia lo fundamentado. La diferencia es composición y la diferencia es posible porque el ser está inficionado de nada. Mas la nada en el ser no es el ser en la nada. Lo fundamental, lo hemos comentado repetidamente, es el ser. Las cosas son. Pero en el ser de las cosas se establece ese germen de la negatividad que pugna por desarrollarse, lo cual sólo es posible por cuanto *está en* el ser y el ser actúa. En este sentido, siguiendo a Heidegger<sup>40</sup> habría que afirmar que “la nada es más originaria que el no y que la negación”. Que la nada en el ser posibilita la diferencia ontológica, la negatividad moral y el acabarse biológico.

La nada en el ser es el ser limitado, el ser finito, contingente. La nada en el ser posibilita —no que determina sino que permite— la imperfección, el cambio, la multiplicidad. La nada en el ser permite que en el dar de sí propio de lo finito se pueda elegir lo que me des-hace. Si el ser es bien y tiende al bien, a la perfección, la nada posibilita direcciones contrarias al bien y la perfección, posibilita el camino del mal.

## II. Mal, muerte, nada

Estamos intentando justificar la afirmación que dice que la nada en el ser determina la diferencia en la substancia individual. La diferencia en el ente supone los cinco atributos anteriormente mencionados: composición, y por consiguiente contingencia; imperfección, limitación, mutabilidad y multiplicidad. Y que en esta tesitura ontológica acontece lo determinado —muerte, por ejemplo— o lo posibilitado —el mal—. Es cierto que tradicionalmente se ha hablado de la bondad y su carácter transcendental en cuanto es coextensiva con el ente. El ser persigue naturalmente la bondad y su perfección como bien. Pero, a la vez, queda posibilitado para el mal —hacerlo y recibirlo—. En cuanto constituido por un ser inficionado por la nada, habría —podríamos decir— hasta cierta connaturalidad con lo negativo, cierto gozo en el mal. ¿No cabe así comprender en alguna medida acciones absolutamente incomprensibles? La vida, claro, sería agonía; y en ese sentido en el que insistió D. Miguel

---

<sup>40</sup> *¿Qué es Metafísica?*, op. cit., p. 49. También, evidentemente, J.P. Sartre: “la condición necesaria para que sea posible decir *no* es que el no-ser sea su presencia perpetua, en nosotros y fuera de nosotros; es que la nada infesta el ser”: *El ser y la nada*, op. cit., p. 48.

de Unamuno. La vida es lucha contra la nada que continuamente intenta hacer de las suyas: anonadar.

Vamos a detenernos por unos momentos en el problema de la muerte como forma de mostrar la efectividad de la nada.

Situados en el ser con unas capacidades que pueden ser desarrolladas a partir de su incardinación material según un dar de sí dirigido por el proyecto libremente elegido, se puede determinar qué sea la muerte como aquel proceso en el que acaece la des-composición de la estructura psico-física por cuanto queda imposibilitada la permanencia del ser que ha llegado al límite en el inevitable desgaste de lo corpóreo. En la naturaleza humana —en la que únicamente, en sentido estricto, hay muerte<sup>41</sup>— la nada en el ser toma dos orientaciones fundamentales. La posibilidad del mal y la necesidad de la muerte. Respecto a ésta, la nada vence efectivamente en esta nuestra estructura empírica. Existir siempre se realiza a través de unos cauces determinados. Cuando estos cauces por defectos de la materialidad que los compone son insoportables en el ser y la unidad, acontece la muerte. En una doble dimensión: biológica y biográfica. La profunda unidad del ser humano —el viviente que no tiene más remedio que hacerse con las cosas— justifica que en su acabamiento se supriman ambas dimensiones en su estructura actual.

Mas esta muerte que sucede, ¿es un acto del ser humano? Que no es un acto de la vida biológica es cierto. Mas ¿puede serlo de la vida biográfica? En este sentido entiende la muerte F. Nietzsche,<sup>42</sup> como un acto libre de mi vida: la muerte ha de ser muerta por cada uno, y a tiempo. “Aquél —nos dice— que se realiza de manera completa muere su muerte victoriosamente, rodeado de personas que esperan y prometen... Yo elogio mi muerte, la muerte libre, que viene a mí porque yo quiero”. Y quizás también Heidegger cuando nos habla de la muerte como “la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tal indeterminada, e irrebasable, del «ser ahí»”.<sup>43</sup> Comprendemos que la muerte puede quererse. ¿Pero puede hacerse? Sabemos que cada uno, irremediabilmente, ha de morir. Ahora bien, el «tener-que-morir» no es «hacer-la-muerte», porque más que orientado a realizarla, la naturaleza humana la padece.

---

<sup>41</sup> J. Ferrater —*El ser y la muerte*, Barcelona: Planeta, 1986, Introducción— distingue la realidad inorgánica, orgánica y humana. A la primera le corresponde el cesar, a la segunda el dejar de vivir, y a lo humano el morir.

<sup>42</sup> *Así habló Zaratustra*, “De la muerte libre”, pp. 114-117; Madrid: Alianza, 11ª ed., 1983.

<sup>43</sup> *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 282.

De cualquier forma uno no puede desembarazarse de su acto existencial por un simple acto de la voluntad, sino que ha de intentar dañar su estructura esencial. Además, ¿podría un acto que no es sino el ser actuando alumbrar el no ser, finalizar en la nada? ¿La nada, como no seguir siendo en esta mi estructura empírica, puede realizarse a no ser que en el fondo aparezca determinada por la nada? Afirmar la muerte como mi acto, desde S. Agustín —por ejemplo—, sería «endiosar» la vida humana, pues sólo Jesucristo ha sido absolutamente libre para abandonar la vida humana: “es pena la muerte del cuerpo; pues abandona el alma a su Dios porque quiere, justo es que el alma abandone el cuerpo en contra de su querer... No lo abandona cuando le place, a no ser que se violente y se quite la vida. El alma del Mediador demostró que la muerte de su carne no era penal, pues al abandonarla no lo hizo en contra de su querer, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso”.<sup>44</sup> La muerte, que llegará, mas que es adelantada es violentar la naturaleza humana. Hacer mi muerte sería ir contra el curso de las cosas. Pues el morir es esencialmente padecido.

Respecto a la *naturalidad* de la muerte habría que recordar que somos materiales. La materia, por así decirlo, tiene «fecha de caducidad»: soporta sólo temporalmente los límites impuestos por la forma. Maimónides<sup>45</sup> identifica materia con privación —y por extensión con el mal—: de modo que le es natural la tendencia a desembarazarse de las formas adquiridas. O sea que la unidad del hombre es algo pasajero, mas no quita que sea profunda unidad mientras dura. El durar depende de la materia: se desgasta en su organización. Así, la naturalidad de la muerte en el hombre es tal, en principio, por su dimensión material: “(las substancias sensibles singulares) tienen materia, cuya naturaleza es tal que pueden existir y no existir” —dijo Aristóteles<sup>46</sup>—. Perder la materia es perder el ser humano, pues no hay hombre sin materialidad. Mas no todo en él es materialidad: así puede pensarse que quizás la naturalidad

---

<sup>44</sup> *La Trinidad*, lib. IV, n. 13; Madrid: BAC, 1985.

<sup>45</sup> *Guía de Perplejos*, Madrid: Ed. Nacional, 1983, III, 8. Tomás de Aquino, por ejemplo, afirma que la privación y la materia son principios de la generación, y que dándose aquélla en ésta, se distinguen con “distinción meramente de razón”: *De principiis naturae*, en *Opuscula Philosophica*, ed. Spiazzi, Taurini-Romae: Marietti 1954, c. 2.

<sup>46</sup> *Metafísica*, VII, 15, 1039 b 29-30. “En un cuerpo compuesto, las substancias calientes y frías y, de una manera general, todas aquéllas que poseen propiedades energéticas, cuando rodean a este compuesto desde fuera y se aplican a él sin un propósito determinado, lo disuelven, hacen entrar en él las enfermedades y la vejez y de esta manera lo hacen perecer”: Platón, *Timeo*, 33a

de la muerte no le afecta en su integridad. El decaer del envejecimiento corresponde a la lenta corrupción de una materia determinadamente formada, pero la forma de esa materialidad —acto actuante— en sí misma quizás no tenga que ser limitada por la muerte. Es decir, ¿todo en el ser humano aparece marcado por el tener que morir? Dejemos aparte que muchas veces haya voluntad de morir, o que se pueda pensar que el peor delito cometido es haber nacido o que haya filosofía del pesimismo que afirma la bondad —sólo literaria, eso sí— del dejar de existir; o que se elogie el morir la muerte como último acto que remata toda una existencia. ¿Todo en mí tiende a la muerte? Aunque tampoco es un problema de «tendencias» sino de ser —aunque aquéllas tienen carta de naturaleza desde éste—. Y parece que lo que de suyo no es potencia, aunque sea limitado, puede no estar marcado por el tener que morir. La naturalidad de la muerte en nuestra existencia proviene de la materialidad. Habría que inquirir, a renglón seguido, por qué la materia está sujeta a desgaste, por qué el ente ha de desintegrarse. Con lo que volveríamos a la primera afirmación de la diferencia en el ente desde la nada en el ser.

Mas, ¿la diferencia original de la nada en el ser lleva necesariamente a la muerte? O, de otra forma, ¿la naturalidad que hemos mencionado es absoluta naturalidad o una condición de una naturaleza limitada? Está claro que ha de separarse la limitación o finitud del hecho de la muerte: no se implican necesariamente. Lo mortal es limitado, mas lo limitado no parece que haya de ser mortal. La limitación es limitación de lo que es en un momento determinado: ser-algo y no-ser-todo. Y es tal por el simple hecho de que el existir humano nunca alumbra ni simultáneamente ni en el tiempo, la totalidad de su esencia: el hombre es actopotencial porque por su peculiar estructura metafísica no es plena luz —para lo que se requeriría la plena actualización de todas sus potencias— sino luz y sombra. De ahí que pueda y deba «dar de sí», autodefinirse, hacerse en su proyecto. Por eso ha de ser en el tiempo: en cuanto da de sí. Hay limitación ontológica. Además, el ser finito que es el hombre, muere. Es incontenible el proceso de disgregación de la materialidad en el tiempo: así, lo que puede decirse, a ciencia cierta, es que la muerte es «normal» en el hombre por su materia; y que comportará la desaparición del hombre, definido por esa materialidad. Pero, ¿y el acto que ha permitido en el impulso del «dar de sí» el desgaste de esa materia absolutamente incontrolable? ¿Y este mi ser-limitado-proyectante?

A la vez, la cuestión de la «naturalidad del morir» puede ser juzgada desde otra perspectiva: el individuo frente a la especie; y es que el con-

junto, el todo de la naturaleza, se renueva constantemente: su continua vida se toma de la continua muerte de los individuos. Así, la vida —de la especie— vence para ser vencida —en el individuo—. Por lo que, en este sentido, toda muerte, inserta en el ciclo de la constante renovación, sería absolutamente normal: una “pieza del orden del universo, una pieza de la vida del mundo”, como dice Montaigne.<sup>47</sup> ¿Sigue siendo natural la muerte para aquél que ha de hacerse y que además es «identidad» consigo mismo? Recordamos que clásicamente la afirmación de la no naturalidad del morir se fundaba en el haber de una dimensión de espiritualidad irreductible a la materialidad que en su des-composición ponía fin a la substancia humana: “la capacidad —afirma Arregui— específicamente humana de anticipar el hecho de morir futuro implica de suyo necesariamente la espiritualidad del intelecto humano y, en consecuencia, un cierto tipo de inmortalidad”.<sup>48</sup> J. Marías la afirma desde la capacidad típicamente humana —aunque dependa de su vida según el entendimiento— de hacerse la vida, de «autodefinirse», en palabras de Zubiri. “«Lo que» yo soy —nos dice Marías— es mortal, pero «quién» yo soy consiste en pretender ser inmortal y no puede imaginarse como no siéndolo... La vida mortal —los días contados—, tensa entre el nacimiento y la muerte, es el tiempo en el que el hombre se elige a sí mismo, no lo que es sino *quién* es... Podemos imaginar esta vida como la elección de la otra”.<sup>49</sup> Es decir, mi estructura empírica dejará de estar pero la persona, proyectante y futuriza, que intenta autodefinirse, acto actuante a través de su materialidad, no puede dejar de ser acto. Lo que de suyo es acto, ¿cómo puede dejar de serlo? Así, la escisión de la unidad, identidad humana<sup>50</sup> en el respecto de la muerte que muestra la primera escisión del ser que aspira a la plenitud y en él la nada que lo constituye en falta de plenitud, en limitación

En lo que concierne a la muerte como *mal*, habría que recordar que en el orden natural la muerte es el bien de la especie. Pero el hombre es más que naturaleza, de ahí que, por un lado, sea capaz de pervertirla y que, por otro, su muerte comporte un factor nuevo: no es especie cada ser humano; siendo único su vida es única y su muerte también. La es-

---

<sup>47</sup> “De como filosofar es aprender a morir”, *Ensayos Completos*, I, p. 57; Barcelona: Orbis, 1984.

<sup>48</sup> J.V. Arregui, *El horror de morir*, Barcelona: Tibidabo, 1992, p. 329.

<sup>49</sup> J. Marías, *Antropología Metafísica*, Madrid: Revista de Occidente, 1971, pp. 276-8.

<sup>50</sup> Cfr. sobre la noción de ‘identidad’, A. Segura Naya, *Emmanuel. Principia Philosophica*, Madrid: Encuentro, 1982, pp. 163-214.

pecie muere constantemente: es su vida. El hombre muere una vez: y ahí se cercenan todos sus proyectos. Y esto es el mal para el individuo —aunque bien en la especie— que la vida, el ser que se le ha dado, que lo está realizando quede radicalmente sesgado. Igual que en la vida las pasiones a veces se des-ordenan, la muerte es el des-orden de la materia contra los proyectos del entendimiento.

Puede hablarse de mal, en consecuencia, cuando ha crecido de tal forma la individualidad que el sujeto se percata de su originalidad frente a los demás y del carácter de su vida. Así en cuanto se quiere ser alguien que aún no se es, por el constitutivo inacabamiento del ser humano que me empuja a la autorrealización, es por lo que puede comprenderse la muerte como mal. Siendo substancia que vive según el entendimiento, el hombre se constituye como identidad en un grado superior al resto de seres naturales: es «mismidad» (Ferrater) o «persona» en la tradición clásica. En palabras de Zubiri, es la realidad que además de ser de suyo, como toda realidad, es suya. Lo que no es obstáculo, por otra parte, para que a partir de ahí, como ya hemos comentado, la vida sea lugar de bien y de mal: desde la posesión de unas determinadas facultades que hacen único al ser humano. Quizás lo demás sea bueno o malo en relación al ser humano que lo juzga más que como determinación intrínseca. La erupción del volcán será nefasta por cuanto cercenará miles de vidas. Aunque sea elemento necesario del orden de la realidad y, por eso mismo, pueda poseer cierta bondad. ¿Estará realizada alguna vez la vida del hombre? ¿Puede ser uno el que quiere ser? Mientras tales cuestiones sigan teniendo respuesta negativa, la muerte seguirá siendo un mal. Desde la constitución metafísica del ser humano, desde esa radical diferencia en que consiste, es su patrimonio la perpetua insatisfacción, el eterno descontento. Sólo —y no siempre— el tiempo conduce a la resignación, que no es colmar tal insatisfacción, sino aceptarla en su irremediabilidad.

En conclusión, sólo puede hablarse de la muerte como mal en la consideración del individuo, porque desde la especie la muerte es el ingrediente necesario para su renovación. Y en ese individuo que, perteneciendo a una especie, no es ella sino algo más, que percibe su individualidad proyectiva y que sabe de la muerte como la eliminación del hacerse terreno.



### III. A modo de conclusión

La muerte es muestra plena de la esencial diferencia que constituye la persona humana. Radicalmente, la muerte es nada-presente. En el que ha muerto ha desaparecido el ser que lo animaba: eso que queda ya no es él; porque él no era sólo una materia, sino una materia en camino hacia un proyecto exigido por el constitutivo dar de sí. Así pues, es cierto el radical desajuste entre materia y expectativas, entre materia y ser. Que se traduce en la absoluta imposibilidad de permanencia ilimitada en esta estructura empírica. Desde la perspectiva de la estructura en la que hacemos nuestra vida, entre lo que es y en el modo determinado en que todo es, hay una constante física. Ya hemos comentado que puede no ser propia de la naturaleza humana, al menos, sino pertenecerle en el modo de «condición adquirida», pero esto supondría transitar otros senderos. Y esa constante física es la dirección hacia la muerte. «Instinto vital e instinto mortal son sólo los términos con que las ciencias naturales designan el hecho de que todo lo viviente se halla al mismo tiempo en un proceso de *construcción y demolición*. Construcción y demolición pueden considerarse como una ruta ascendente y otra descendente. Pero ambas coinciden en la dirección hacia la muerte. La construcción progresa tanto como la demolición en dirección hacia la muerte. En realidad *no hay más que una ruta*, por la que avanza el ser vivo, y nadie puede decir a partir de qué punto de la vida se inicia el movimiento descendente». <sup>51</sup> En la persona, el ir haciéndose como un quién va unido al progresivo e inevitable deterioro físico. El fin es el mal de la muerte: cerceñante de mi tarea por excelencia que es hacerme.

A la vez, en el dar de sí de la persona, desde su instalación en un momento determinado, aunque es una tarea inevitable, se abren múltiples vectores de realización. Mas desde la peculiaridad de que aunque el ser y la vida sean esencialmente buenos, y lo vivo aspira a la perfección que le es propia —y en ese sentido la muerte es algo que se padece más que algo que deba actuarse, porque esa tarea de hacerme parece no tener fin—, comprobamos la posibilidad del camino de imperfección, de dejadez, de inautenticidad —los medios de comunicación audiovisuales y otras instancias explotan, ante la perspectiva de inmediatos beneficios económicos o simplemente por la facilidad de control, ese camino: lo dejan expedito—; o el que es peor, la deformación, destrucción de la

---

<sup>51</sup> K. Kerényi, *La religión antigua*, op. cit., p. 219.

persona, del quién. Existe la vía de la negatividad. Podemos convertirnos en nada.

Así pues, como hemos comentado, en camino inevitable a la destrucción física, yo puedo hacerme o des-hacerme. Mas, a la vez, pues siempre somos en y con los demás, puedo cooperar al hacer o des-hacer del otro. Puedo hacer bien o mal, poseemos la capacidad cierta de nihilizar. Podemos destruir lo otro, podemos convertirlo en nada.

Todo es posible porque el ser humano es un ser-por-hacer. Contra el resto de lo animado, que está hecho y su «tarea» es mantenerse en el ser. Porque soy-por-hacer, estoy-por-hacer, caben los caminos mentados. Y estoy por hacer en cuanto carezco de la absoluta simplicidad de lo realizado, de lo coincidente con su esencia. O sea, esencialmente soy distinción, composición, inadecuación. Como el ser es acto, es estar ahí, el estar ahí en inadecuación remite a que el ser de lo inadecuado no es simple y puro ser. Es ser en limitación, lo cual es posible porque el ser «cuenta-con» la nada. De otro modo, el ser limitado es el ser que asume la nada en sí mismo. La nada se inserta en la estructura del ser y se hace efectiva a través del ser-en-falta. O sea, no hay prioridad de la nada: siempre es el ser lo primero y la nada, la falta, siempre depende del ser.

Es decir, el hombre es el animal capaz de ahondar, de aumentar el abismo de la nada en el ser. En vez de buscar la plenitud que le falta parece que con agrado prefiere alejarse más del ser y, en consecuencia, de lo que debe ser. En el fondo, de nuevo, la posibilitación radical de lo negativo está en la inserción de lo negativo en el ser que somos y que se muestra en la falta de plenitud —siendo el ser plenitud—, en la diferencia —siendo el ser unidad—. Somos-en-diferencia, somos diferencia. Es la nada en el ser. Que no es ser nada, sino que es no ser plenitud de ser. Y, por consiguiente, posibilidad efectiva de construcción o de destrucción, de bien y de mal, de hacer y des-hacer. Hasta el inevitable des-hacerse de la muerte.