



JOSÉ ÁNGEL BERGUA AMORES

Nada

Eones, conciencias
e ignorancias



PRENSAS DE LA UNIVERSIDAD DE ZARAGOZA

NADA
Eones, conciencias e ignorancias

José Ángel Bergua Amores

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

- © José Ángel Bergua Amores
- © De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza (Vicerrectorado de Cultura y Proyección Social)
1.ª edición, 2021

Colección Humanidades, n.º 167
Director de la colección: Juan Carlos Ara Torralba

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

La colección Humanidades de Prensas de la Universidad de Zaragoza está acreditada con el sello de calidad en ediciones académicas CEA-APQ, promovido por la Unión de Editoriales Universitarias Españolas y avalado por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA) y la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT).

ISBN: 978-84-1340-330-4
Impreso en España
Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z 1322-2021

*A los maestros de Huancabamba
Julio, Benito y Andrés.*

Este *atman* mío ha percibido todo este mundo, pero ni habla ni presta atención.

UPANISHADS

AGRADECIMIENTOS

Las páginas que siguen se han visto beneficiadas de las conversaciones con Emmánuel Lizcano y Andrés Ortiz-Osés. A los dos confesé mi interés por la nada y de ambos recibí credulidad primero y opinión e incluso consejos después. Me siento muy afortunado y agradecido por todo ello, pero eso no los hace responsables de los errores y desvaríos que el lector pueda encontrar en este ensayo, pues solo el autor es responsable de ellos.

INTRODUCCIÓN

El comienzo u origen concierne a la inauguración o surgimiento del pensar y el inicio es lo que en este pensar temprano es pensado. En el comienzo u origen está la nada, mientras que el inicio tiene que ver con cierto *arjé* o fundamento ligado al tiempo.¹

El *ápeiron*

Dentro de la filosofía, que es el modo como Occidente decidió auto-instituirse en plano del conocimiento, no hay referencia a la nada como origen, pero sí, en cambio, bastante interés por el *arjé*. Según Heidegger (2005: 5), los únicos filósofos que en Grecia se preocuparon por él, pues los posteriores convirtieron algunas de sus certezas en mera metafísica sobre la que luego se levantó el calcular y la ciencia, fueron Parménides, Heráclito y Anaximandro.

Los tres son unos iniciadores, o iniciados, que arrancaron su pensar desde una sensación de asombro o estupefacción que es con la que inevitablemente se encuentran quienes vuelven a los inicios y hacen experiencia del *arjé*. Dicho de otro modo, el pensar iniciático, atrapado por el estupor

1 Véanse Heidegger (2005: 12) y Gebser (2011: 15).

que provoca la presencia del *arjé* en la misma vida ordinaria, convierte a quienes lo practican en sujetos estupefactos y patéticos que deben mantener este estado para poder pensar (Marieta, 2014). Si tenemos en cuenta que el pensar está indisolublemente ligado al lenguaje, el patetismo tendría que ver con el hecho de que la lengua transmite la esencia de lo que nombra, una propiedad que el griego tenía, pero que las lenguas actuales desconocen.² De ahí la dificultad para pensar el inicio. Esa esencia que se nos muestra es el Ser, palabra fundamental sobre la que se sostiene cualquier lengua, pero que, sin embargo, debido a que las nuestras son muy pobres comparadas con la griega, carece de significado, como lo prueba que se dé por hecho que cualquier ente sea y que esto no requiera ninguna reflexión adicional. Aunque para nosotros resulte obvio que cualquier cosa es, entre los griegos causaba asombro y estimuló cierto pensar.

Mientras Parménides coloca el Ser en el inicio y decide que el No Ser quede excluido, Heráclito propondrá poner en relación la esencia lingüística y pensable que alcanza a ser y aquello que, por negación de tal realidad, no es, lo cual es un modo de problematizar la iniciación misma de nuestra civilización, ya que, como es sabido, optó por la vía parmenideana, si bien teniendo que lidiar frecuentemente y hasta nuestros días con las inevitables sombras heracliteanas. Debido a que ambos filósofos parecen absorber gran parte de la inspiración filosófica y científica de nuestra civilización, llama la atención que Heidegger incluya en el pensar del inicio a Anaximandro. Sobre todo, porque ha sido mucho más habitual emparentarlo con otros presocráticos que encontraron el *arjé* en distintas clases de *fisís*, como el fuego de Empédocles, el agua de Thales, el aire de Anaxímenes, los átomos de Demócrito, etc., si bien entre estos iniciadores también había quienes se referían a fundamentos más sutiles, como son Anaxágoras, al sugerir el *nous* ('mente, pensamiento') y el propio Anaximandro al designar el *ápeiron*.

2 «La erosión que sufren las lenguas tiene, en todas, el mismo carácter. Todas ellas han evolucionado, y lo hacen, en un sentido de pérdida de subjetividad y vocabulario, tienden a ser más objetivas, abstractas y pobres» (Gil Bera, 1999: 30). La escritura universal de la ciencia es la culminación de este proceso, ya que la autonomía del significante o re-presentante «se vuelve absurda: ha alcanzado su límite y roto con todo representado, con todo origen viviente, con toda presencia viviente» (Derrida, 1986: 282).

El término elegido por este último filósofo puede traducirse como 'lo ilimitado, infinito, indeterminado o indefinido', pues literalmente se refiere a la 'falta' (*a-*) de 'límites' (*peras*). Este singular *arjé* no remite entonces a ningún elemento (tierra, agua, aire o fuego) o a una combinación de ellos, ni a la presencia o retirada del Ser. Por el contrario, Anaximandro, al tener en cuenta lo que carece de límites, se está refiriendo a una nada o vacío, puesto que cualquier ente que exista, del tipo que sea, necesariamente los tiene. De esa nada indistinta brotan, y a ella retornan, los entes. Incluso durante su existencia, por estar 'fuera' (*ex*) de su 'sitio, equilibrio o estado' (*sistere*) natal, deben tener alguna clase de trato con la nada. Esta propuesta es muy potente porque va más allá del inicio del pensar según lo caracterizábamos antes, afincado en el ser que la lengua griega puede revelar y que las nuestras han perdido, para remontarse al caos o indeterminación anterior a todo sentido, que es donde está el origen o comienzo, anterior a cualquier clase de inicio. Por lo tanto, frente a Parménides y Heráclito que solo son pensadores de los inicios, Anaximandro trae consigo un pensar del comienzo. Sobra añadir que el sobrecogimiento de dicho comienzo es más intenso y verdadero que el de los diferentes inicios.

En la única cita literal atribuida a nuestro sabio y recogida por Teofrasto (Colli, 2008: 53), Anaximandro da alguna pista del comienzo cuando afirma que allí, en el *ápeiron*, donde está la génesis de las cosas que existen, tienen estas que destruirse y que deben hacerlo «porque tienen que cumplir mutuamente expiación y penitencia por su injusticia conforme al orden del tiempo». Esta sobrecogedora frase sobre la que ya Nietzsche y Heidegger volcaron su estupor podría significar: primero, que la injusticia es, para el *ápeiron*, el propio nacimiento de las cosas; segundo, que dicho nacimiento parece consistir en la aparición de contrarios; y tercero, que la reparación de la injusticia consiste en que dichos contrarios se aniquilen, todo lo cual tiene lugar en el tiempo que la injusticia inaugura y la reparación clausura. Pues bien, si el *ápeiron* es el origen del que brotan y en el que se diluyen las cosas, no es nada arriesgado suponer que la verdadera existencia depende del vínculo que esas injustas cosas tienen con la nada. En este sentido, los investigadores de turbulencias, fluctuaciones, bifurcaciones, caos, etc., aunque parecen prestar atención a una realidad preconstituida, distinta del aparente y consistente orden, están más cerca de dicho orden que del *ápeiron*. No solo porque colocan un conjunto de átomos o partículas en el lugar donde está lo indeterminado, sino porque, como

hiciera Lucrecio, adjudican al átomo un «clinamen», desviación o declive que, si bien da lugar, momentánea y localmente, al mundo metaestable o alejado del equilibrio en el que, según ellos, vivimos (Serres, 1994: 20 y 114), en realidad no supone sino un tipo de «injusticia» más que, si hacemos caso a Anaximandro, es y debe ser expiada. Así que la realidad caótica y metaestable, en estos tiempos tan investigada y reclamada como modelo, no está en el extremo que se opone al de los órdenes cercanos al equilibrio, sino entre esta realidad y la nada.

Oriente

El problema es que nuestra civilización, al decidir sustituir el *ápeiron* del comienzo por ciertas presencias iniciáticas (caso del Ser primero, Dios más tarde y el Hombre hasta hace poco), ha decidido que nuestra existencia dependa de ellas, así que no ha considerado que el trato con la nada tenga ningún interés, más bien al contrario. Sin embargo, el pensamiento oriental, como no ha olvidado el comienzo, entiende que la experiencia de la vacuidad es el objetivo principal del propio crecimiento personal (Blavatsky, 1979, 2: 22-58). La tradición esotérica china, por ejemplo, menciona como comienzo u origen a *Tsitsai*, las Tinieblas Desconocidas, de las que emergió la Edad Ilimitada, en cuyo seno germinó todo lo existente. Por su parte, Lao Tse (1982) menciona un *tao* permanente que es innombrable, inaprensible, incognoscible, sin causa, etc., ante el que no cabe otra acción que el no hacer (*wu wei*) ni otro saber que el no conocer (*tzu jan*). Aunque pueda parecer que, a partir de aquí, cualquier consideración acerca de la nada queda absolutamente zanjada, no es así. En efecto, Lie Zi (2004), otro clásico del taísmo, desplegó un abanico de conceptos que derivan de la autotransformación permanente del *tao*, como el *de* (alimento que brota de dicha transformación), el *qi* o soplo vital (que produce vida por concentración y muerte por dispersión), el *xin shen* o mente-espíritu (cuya vacuidad permite recibir a todos los seres) y el *zhi ren* u 'hombre cumbre' que suele vivir oculto o pasar inadvertido, como ocurre con los *yin shi* o 'sabios escondidos'.

Muy cerca de China, la escuela *madhyamaka* o de la vía media, iniciada por Nagarjuna (2004), se propone acceder a la vacuidad del mundo siguiendo el procedimiento de rechazar cualquiera de los dos términos de una oposición dada y situarse en un punto medio de naturaleza indeterminada.

Esta vía bebe directamente de una tradición védica (Blavatsky, 1979, 2: 22-58) para la que el comienzo u origen está en el Espacio Uno Desconocido, del que emerge la tríada *Chaos-Theos-Kosmos*, la cual alumbrará los siete elementos de los que está compuesto todo. Cuatro de ellos (la tierra, el agua, el fuego y el aire) resultan familiares a nuestra especie desde la llegada de la tercera humanidad, el trato con el quinto elemento (el éter) será el legado de la quinta humanidad, que es la nuestra, y los dos elementos que faltan (la conciencia y la inteligencia) serán reconocidos, respectivamente, por la sexta y última humanidad. Por otro lado, este hinduismo esotérico también se refiere a la nada cuando afirma que los *manvantaras* o períodos activos del universo se alternan a lo largo de la vida de Brahma con otros tantos tipos de disolución, inactividad o anonadamiento. Uno de ellos tiene un carácter constante y está permanentemente hibridado con la actividad. El otro coincide con el final de Brahma, momento en el que el Espíritu reposa en el Nirvana («aquello para lo que no hay ni día ni noche») y el Kosmos muere.

Por otro lado, curiosamente, en sánscrito, la voz *Nāda* significa la vibración que antecede al sonido. Es la ‘voz insonora’ o ‘voz del silencio’. Se accede a ella a través del *dharana* o concentración plena y un modo de practicarla es a través de la respiración, más exactamente la inspiración, incompatible con cualquier otra actividad como el comer, hablar, beber, etc. No por casualidad el término sánscrito que más relación tiene con el *ápeiron* es el *atman*, que inicialmente designaba el aliento y la vida en general, si bien luego se refirió a la indefinida esencia última del individuo, la cual es idéntica al *brahmán*, un principio, esta vez cosmológico, pero igualmente indeterminado, que es la esencia última del mundo.

Según los Upanishad hay dos formas de *brahmán*, una fija o mortal y otra inmortal (p. 103). Entre los dioses, la segunda es pasiva e invisible y está en el Viento y el Espacio, mientras que la primera es activa o evidente y está en todo lo demás. Por lo que respecta a los hombres, el *atman* inerte y mortal del cuerpo es evidente, mientras que el inmortal es invisible y reside en el corazón. Dicen los Upanishad que «si el hombre lo sabe, luce como un relámpago». También aseguran (pp. 92-97) que, cuando el conjunto de los sentidos (vista, oído, olfato, tacto y gusto) comprobaron que el aliento vital se resiste a la muerte decidieron incorporarlo y que por eso es también ahora el aliento vital de todos ellos. Igualmente afirman (p. 77) que el *atman*, además del aliento vital que sostiene a los seres vivientes sin

que ninguno de ellos lo sepa, es también la palabra que retiene a los ancestros e igualmente es la mente que instala a los dioses. Los tres componentes (aliento, palabra y mente) participan del *atman* y se (re)unen en él.³

Occidente

Decíamos que Occidente no ha prestado atención a la nada. Esto no es del todo cierto. Aunque sin llegar a la sutileza y profundidad que exhiben las tradiciones hinduistas, también hay referencias a ella. En efecto, el judaísmo habla de un dios oculto e incognoscible, *En-Soft*, auténtico origen de todo, que comparte características con *Anu*, la deidad oculta de los caldeos. Esto es congruente con el hecho de que, en el antiguo hebreo, cuando el conocimiento y el idioma no estaban disociados, una misma palabra significaba Dios y Nada (Blavatsky, 1979, 5: 165). Por otro lado, dentro de la tradición cristiana, el Maestro Eckhart (2006) se ha referido a la nada, al entender que es necesario «hacerla» en nuestro interior para poder acoger así verdaderamente a un Dios absolutamente indeterminado. Por su parte, en el trabajo de René Guénon (2006: 30-33 y 42) sobre los estados múltiples del ser, frente a dicha multiplicidad, ocupa un lugar fundamental el «no ser», un «cero metafísico», del orden de lo indiferenciado, que incluye las posibilidades de lo no manifestado y las de lo manifestado, como ocurre con la palabra, que no es sino el ‘silencio afirmado’. En cuanto al campo de la filosofía, tan solo Heidegger y Sartre han prestado atención a la nada, pero contrapuesta al ser o a la existencia, los conceptos realmente importantes para ambos autores (Sartre, 1993: 39-80; Heidegger, 2014), porque la nada es en ambos casos ninguneada.

Ocurre lo mismo que con la negación en el ámbito de nuestras lenguas y artes, pues siempre opera sobre una realidad ya dada o puesta (García

3 Por su parte, en el *Rig Veda* se dice que el *atman* estaba al comienzo, cuando solo había «brumas entre tinieblas y agua indiferenciada rodeada de vacío». En ese comienzo, la muerte, que también era el hambre y lo comprendía todo, engendró la mente. Esta concibió un pensamiento: «que yo tenga un *atman*». Este alzó una plegaria de la que nacieron las aguas y, con ellas, la felicidad. Más tarde la muerte creó un segundo *atman*, la palabra y, con ella, todo lo que existe, lo cual fue devorado por la Muerte, pues el mundo entero es su alimento y de él se nutre.

Calvo, 1999: 281-283; Martín-Estudillo, 2019: 43-54) y no como consecuencia de un vacío originario. Por eso, etimológicamente (Roberts y Pastor, 1997: 58), el término «nada» deriva, por elipsis o supresión, de *res nata* ('cosa surgida o nacida'), que forma parte de la expresión *rem natam non fecit* ('no hizo la cosa nacida' —o la cosa en cuestión—), del mismo modo que «nadie» proviene, también por elipsis, de *homines nati non fecerunt* ('hombres nacidos no lo hicieron'), aunque más exactamente de *omne nado non fecit* ('hombre nacido no lo hizo'), y «nunca» deriva de *ne-umquam* ('no' junto a 'alguna vez u ocasión'). Nada, nadie y nunca se refieren, entonces, a algo que no aparece, a alguien que no actúa y a una ocasión que no se presenta, lo cual delata la imposibilidad de pensar el significado de esos términos como algo distinto a lo que debiera haber o estar, incluso en el caso de que no se presente o nazca.⁴ En inglés esta operación se realiza con mucha más nitidez y contundencia: *no-thing*, *no-body*, *n(o)-ever*.

En todos estos casos estamos ante una operación singular. No se trata de sustituir una presencia con otra, como ocurre con la representación ('volver a presentar'), operación que funda la propia existencia de la lengua e igualmente de la política moderna, impidiendo, respectivamente, que las cosas y las gentes se autopresenten. En el caso de «nada», «nunca» y «nadie», tanto en castellano como en inglés, tiene lugar una «suplencia», operación por la que «un término sustituye no a otro término anterior, sino su ausencia» (Copjec, 2006: 73), algo que estructuralmente es inenunciable.

Sin embargo, en francés no hay representaciones ni suplencias respecto a la nada. En efecto, *personne* (del latín *persona*, 'máscara') significa 'nadie' (¡además de 'persona!') y *rien* (del latín *res*, 'cosa') se traduce como 'nada'. En este caso, «nada» y «nadie» son ocultados, utilizando un término que designa, a la vez, exactamente lo contrario, lo cual se parece a la «denegación», con la que tan a menudo debe trabajar el psicoanálisis, consistente en el hecho de que cierto deseo o pensamiento aparezca siendo negado. Por ejemplo, cuando el analizando dice: «¿No habrá pensado usted que yo quiero matar a mi padre?», y el terapeuta responde: «Disculpe, pero no

4 Lizcano (1993: 168-176) llega a una conclusión idéntica en sus análisis sobre la figuración que los griegos hicieron del vacío y del cero, principalmente, quienes lo intentaron de veras, como Leucipo, Demócrito y otros. En todos ellos, la querencia por el ser hace que «hasta el vacío esté contaminado de sustancia», aunque, ciertamente, no tanto como el ser.

he abierto la boca», mostrándose así que lo reprimido se manifiesta negándose. De la misma manera, en la lengua francesa, la «persona» y la «cosa» se dicen exactamente igual que «nadie» ni «nada». Sin embargo, esta antífrasis es de mayor calado, pues no solo identifica cosas o entes contradictorios, como ocurre en el ejemplo psicoanalítico, sino algo ontológicamente previo, como es el «ser» y «no ser».

Entonces, ¿por qué no pensar que en el origen o comienzo tanto la nada y las cosas como nadie y las personas e incluso nunca y lo que acontece designan exactamente lo mismo? Si así fuera, si en el origen, como confiesa la lengua francesa, resultara que todas las cosas, gentes o instantes y su inexistencia son exactamente lo mismo y se diluyen en un océano de *ápeiron* o indistinción, estaríamos ante un hecho tan extraño y desafiante para cualquiera de las categorías mentales y pensamientos de Occidente, que explicaría la necesidad de su olvido o desfiguración, como ocurre en las lenguas castellana e inglesa. Lo que Occidente ha decidido reprimir no es el «no ser», como opinarían los discípulos de Heráclito, sino la *distinción* entre el «ser» y el «no ser». Lo que ha quedado como imposible e impensable es, en fin, el *ápeiron* o indistinción.

Quizás sea por eso que Fernando Pessoa, menos conocido por su vocación esotérica que por poeta, utilizó tantos heterónimos en sus escritos. Quizás lo hizo para remediar el «fallo» de su lengua y disolverse así, de tan singular modo, en la nada a la que, por su nombre, estaba llamado. Y es que, en portugués, aunque *pessoa* (igualmente procedente del latín *persona*) también significa, como en francés, ‘nadie’, no designa, como sí hace la lengua de Rabelais, a la «persona».

La escuela de Kioto

Todos estos líos terminológicos y artimañas personales solo muestran la incapacidad del pensamiento instituido en Occidente para encarar de frente y sin rodeos la nada que a sí mismo se hurtó, pero a la que está conminado. Solo hay una excepción a esto, la escuela de Kioto, que ha cruzado la filosofía occidental, principalmente la tradición alemana (Kant, Hegel, Jaspers, Husserl, Heidegger, etc.), con la tradición zen. Es una filosofía anómala, en el límite mismo de su constitución, muy lejos de su hogar natal en todos los sentidos, pero filosofía, al fin y al cabo.

Kitaro Nishida, el fundador de la escuela, fundamentó todo el pensamiento en la nada como principio absoluto (Heisig, 2002: 93-96) a base de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos. Esa nada que terminará apareciendo a partir de negaciones quedará así absuelta o liberada. Hajime Tanabe, en cambio, parte del toma-y-daca continuo de individuos o agregados de ellos que dan lugar a una continua sucesión de conflictos, soluciones y nuevos conflictos que convierten la historia en algo permanentemente irresuelto (pp. 160-164). Para resolver el problema no postula una racionalidad absoluta que operaría tras los acontecimientos históricos, sino algo in-mediato, en permanente proceso de formarse. Es la nada absoluta, que no abarca a la totalidad de los seres, pues entonces pertenecería al mundo del ser, pero que se manifiesta en dicho mundo sin proporcionar ninguna meta ni sentido, más bien, al contrario, diluyendo y eliminando cualquiera que desde el ser y sus seres pueda aparecer. Finalmente, Keiji Nisitani (pp. 242-245 y 270-286), en un Japón que, tras la guerra, siente rotos los vínculos con la tradición y se sume en el nihilismo, sufre él mismo esa sensación y, con la ayuda de la meditación y de la religión, la prolonga y convierte en desfondamiento. En esta posición, el yo pensante se convierte en duda que asoma cuando uno se topa con sus límites personales y no puede hacer lo que quiere, lo que le lleva a preocuparse por los límites de la vida en general. La duda deja entonces de ser subjetiva y se convierte en una realidad que escapa a cualquier control. Después, la propia nihilidad es anulada, se vacía y convierte en vacuidad absoluta o *sunyata*. En este punto, la conciencia despierta en la talidad de las cosas, en la cual se revelan en lo que son: vacuidad. En este estado se resuelven el objetivismo y el subjetivismo, el noumeno y el fenómeno, el hecho y la teoría, así como todas las dicotomías filosóficas en una suerte de iluminación. Todas esas y otras formas son vacuidad y la vacuidad es la forma. Evidentemente, esta conclusión no es filosófica, sino más bien sabiduría despierta (*prajna*) del mismo modo que la nada no es ser ni devenir ni eternidad, sino vacuidad (*sunyata*). En cuanto al despertar, mencionado antes, es el *samadhi*, un estado de la mente que, primero, desata las cosas para que queden sueltas, en el terruño de lo que son; después, relaciona cada cosa con todas las demás sin mediaciones ni interferencias; y, finalmente, permite que cada cosa se manifieste en todas sus formas, sin que se limite a ninguna de ellas, ya que, como hay vacuidad y ausencia de límites, lo que implica un desapego absoluto, se puede pasar a realizar el

vacío en toda clase de formas e imágenes. De lo que se trata, en fin, como dice Pessoa, es de «sentir todo de todas las formas, vivir todo de todos los lados y ser la misma cosa de todas las formas posibles al mismo tiempo». Fue siguiendo esta máxima como Pessoa creó 72 heterónimos. Solo desde un gran vacío es posible desplegar tantas identidades. Como escribió en una ocasión: «Puedo imaginarlo todo porque no soy nada».

Esta filosofía nipona, muy brevemente resumida, es una excepción dentro del campo general de la filosofía, como lo prueba el hecho de que para incluir la nada debe dejarse permear e incluso ocupar por la religión zen y el no pensar de la meditación, como sucede con Nisitani. En Occidente la sensibilidad respecto a la nada ha sido distinta. Para Sartre solo es capaz de generar náusea, pues el desmoronamiento de ideales tan creídos como el progreso, la rebelión o cualquier otro no pueden sino dejar un vacío nauseabundo. En el caso de Heidegger, menos idealista, ante la irrupción de la nada entre las cosas ordinarias no cabe otra cosa que el aburrimiento.⁵ Aunque distintos en las formas, ambos existencialismos experimentan la nada en términos de falta y con una sensación desagradable. La pregunta es inevitable: ¿Por qué Occidente, desde su origen o comienzo hasta hoy, tanto en la filosofía como en su religión, ha temido y ocultado el vacío, del que necesariamente tiene constancia, y lo ha sustituido por lo que lo contradice, como sucede con el Ser en Grecia, el Dios más tarde y el Hombre hasta hace poco? Imposible saberlo. Sin embargo, esos miedos, ocultaciones y sustituciones, que operan desde el pensamiento a la lengua, pasando por cualquier clase de arte o técnica, son las resistencias con las que hay que lidiar para pasar de los inicios, que nuestra civilización no cesa de indicar, al continuamente evitado comienzo u origen.⁶

5 Los hombres, a diferencia de los animales, se aburren. Esto ocurre, según García Calvo (1993: 45), porque «el tiempo les está sobrando y no saben cómo quitárselo de encima». Se han caído del tiempo, pero no pueden soportar ese alejamiento.

6 Resulta revelador que, entre el neoplatonismo, máximo exponente de ese idealismo luminoso que inspira gran parte del pensamiento occidental, haya habido lugar para la duda, tal como ocurre con Proclo, cuando se aventura con la hipóstasis suprema, que denomina *ápeiron dynamis* y entiende que puede ser tanto una superpotencia absoluta de la que emanan todos los seres, como la privación de toda cualidad. Esta vertiente oscura fue precisamente la que atrajo la reflexión, igualmente oscura («negra como la tinta» según Miguel de Éfeso), de un neoplatónico menos conocido y divulgado, Dasmacio, pero que culmina e invierte el deseo neoplatónico de infinitud (Bontems y Lehoucq, 2019: 154-156).

Realidades daimónicas

Aunque es cierto que con una conciencia vacía la propia omnipotencia y plenitud del Hombre, del Ser o de Dios dejan transparentar la nada que en el fondo encarnan,⁷ resulta más fácil acceder a ella a través de reconocimientos expresos formulados en todos los eones por sus correspondientes conciencias y que siempre están disponibles. En cualquier caso, convenimos con el maestro Macedonio Fernández (1944: 6), tan admirado por Borges y Cortázar, que «la nada, por imperativo de su concepto, es tan opuesta a lo grosero del realismo que, a quien la trabaja, ofrece la dificultad de que no sabe si está acertando con ella y si, certeramente, es de ella que está tratando». Dicho de otro modo, la razón que presta atención a lo indeterminado deja de poder ver cosas claras y distintas, como es su propósito, se confunde cuanto más piensa y termina siendo presa de lo que pretendía comprender. Es quizás por eso que Andrea, la joven protagonista de *Nada*, la novela de Carmen Laforet (2018: 76), al llegar a la deteriorada casa de sus no menos ruinosos parientes de Barcelona, poco después de finalizada la Guerra Civil, no puede menos que decir: «La locura sonreía en los grifos torcidos». No es solo una metáfora. Lo imposible es quizás el modo más llamativo como la nada manifiesta su radical indeterminación. Y la locura, en tanto que conciencia alterada o expandida por o hasta el sinsentido, es una de las expresiones de lo imposible más común. Si esto es así, muchas cosas adquieren un (sin)sentido distinto.

En efecto, los Cábiros griegos, potencias del espíritu o de la imaginación que confunden tanto a dioses como a hombres, en realidad son una figuración de la resistencia de la nada. Igualmente remitirían a ella, los gnomos, quienes, con sus artes mágicas, así como con la provocación de malas pasadas y felices ocurrencias, cuestionan permanentemente la consciencia y consistencia del mundo. Tampoco hay que olvidar al *trickster* de los nativos norteamericanos, con un cuerpo incompleto e incontrolado, expresión del desbarajuste del mundo, que en Grecia representa Epimeteo, hermano del osado e ingenioso Prometeo (Lizcano, 2003 y 2019).

7 Así lo reconocen los Upanishads en la cita que encabeza este libro: «Este *atman* mío [...] ha percibido todo este mundo, pero ni habla ni presta atención» (p. 220).

También frecuentan esa locura emparentada con la nada y el sinsentido los bufones, «exponentes de una curiosa mezcla de vagabundeo, delincuencia, erudición y artes del espectáculo que se buscaban la vida echando mano del ingenio» (Berger, 1999: 135). De hecho, los chistes basados en situaciones y ocurrencias absurdas del *mullah* Nasrudín, un personaje fundamental de la tradición sufi, han hecho reír e iluminarse a iniciados e iletrados desde hace muchos siglos, traspasando incluso las fronteras culturales, pues hay referencias a ellos tanto en Rusia como en *El Quijote* (Shah, 2020: 74 y ss.). Tampoco hay que olvidar las sátiras y las comedias, así como ciertos personajes, caso de Gargantúa y Alonso Quijano, o incluso el mismo Hamlet, que descienden de la comicidad y locura medievales. No es casualidad que los orígenes del circo y los payasos, que tienen su prolongación en el cine cómico de Chaplin, Lloyd, Keaton u Oliver y Hardy, coincidan con el declinar de la figura del bufón.

Pero, además de metamorfosearse y reaparecer con nuevos ropajes, el anonadamiento carnavalesco del bufón se vengó de la modernidad dando lugar a una enfermedad psíquica típica de nuestra época: la neurosis, tal como veladamente reconoció el propio Freud al sugerir que las pantomimas de sus enfermos neuróticos eran algo así como la reproducción de payasadas y escenas circenses. A partir de esta intuición, Stallybrass y White (1999: 385) han sugerido que «los discursos de las neurosis eran representaciones inconscientes de prácticas sociales ya extinguidas». El psicoanálisis nace entonces como consecuencia del descubrimiento en el alma humana del impacto de la represión de las bufonadas, a su vez expresión de locuras ancestrales emparentadas con el tramposo, una figura recurrente en los mitos de todas las sociedades desde el Paleolítico (Campbell, 1996: 311-312).

Del mismo modo, ya en las ciencias duras o naturales, la dificultad para distinguir la materia de la energía, los corpúsculos de las ondas o la posición de la velocidad son típicos enredos daimónicos. También lo es la proliferación casi exponencial de partículas cada vez más pequeñas, que incluso llegan a carecer de masa y viajar hacia atrás en el tiempo. Con estas y otras extrañas verdades el pensamiento daimónico confunde las certezas en las que la ciencia tiende a reposar y abre un vasto e inmenso territorio donde reinan la confusión y la ignorancia.

En fin, los interminables desvaríos expresados a través de trampas, humor, locura o extrañas verdades, incluso dentro de las propias ciencias,

sean naturales o sociales, han afectado a cualquier manifestación del Ser, Naturaleza, Hombre o Dios, demostrando, con su sola presencia, que la ex-istencia está siempre fuera de sitio o sustento y que, a través de esa falla, la indefinición o nada in-siste y se re-siste siempre y de cualquier modo.

ÍNDICE

| | |
|----------------------------|----|
| AGRADECIMIENTOS..... | 9 |
| INTRODUCCIÓN..... | 11 |
| El <i>ápeiron</i> | 11 |
| Oriente..... | 14 |
| Occidente..... | 16 |
| La escuela de Kioto..... | 18 |
| Realidades daimónicas..... | 21 |
| CONCIENCIAS Y EONES..... | 25 |
| <i>Fisis</i> | 25 |
| <i>Bios</i> | 29 |
| <i>Socius</i> | 32 |
| Conciencias..... | 40 |
| Balance..... | 44 |
| CONCIENCIA PRIMARIA..... | 47 |
| (In)consciencia plena..... | 48 |
| Adoración..... | 51 |
| Ignorancia negativa..... | 53 |
| Ignorancia positiva..... | 58 |
| Pinturas rupestres..... | 60 |
| Enteógenos..... | 62 |
| Conclusión..... | 66 |

| | |
|------------------------------------|-----|
| CONCIENCIA MÁGICA | 67 |
| Magia primitiva | 68 |
| Musilenguaje..... | 72 |
| Magia civilizada | 75 |
| Ignorancias | 77 |
| Muerte y (re)nacimiento..... | 78 |
| Iatromantes..... | 80 |
| Sueños..... | 82 |
| Vida-muerte..... | 82 |
| Mito..... | 83 |
| CONCIENCIA MÍTICA..... | 85 |
| Diosas | 86 |
| Amor | 89 |
| Polaridades..... | 90 |
| Imaginario nocturno y diurno | 94 |
| Alquimia..... | 98 |
| Mente plena | 106 |
| CONCIENCIA MENTAL | 107 |
| Padre y familia | 108 |
| Ocaso del rey | 113 |
| Ignorancia y abstracción..... | 117 |
| Deconstrucciones..... | 120 |
| Política e indeterminación..... | 121 |
| Cegueras | 125 |
| Creatividad | 128 |
| Multitudes | 130 |
| Riesgo | 133 |
| Exoducción | 135 |
| CONCIENCIA INTEGRAL..... | 137 |
| Héroes | 138 |
| Eros | 139 |
| Heráclito | 141 |
| Gentes..... | 144 |
| Lo social | 146 |
| Inicios y comienzos..... | 147 |
| Tiempo y espacio | 151 |

| | |
|----------------------|-----|
| Perspectivismo | 152 |
| Posdemocracia..... | 156 |
| Pospolítica..... | 158 |
| El espíritu | 164 |
| EXODUCCIÓN..... | 167 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 173 |

*Este libro se terminó de imprimir
en los talleres del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza
en septiembre de 2021*



NADA PROPONE UNA INTERPRETACIÓN DE LAS diferentes conciencias (arcaica, mágica, mítica, mental e integral) que han ocupado los distintos eones que ha atravesado nuestra especie (urobórico, tifónico, matriarcal, patriarcal y fratriarcal), partiendo de que en todas ellas se ensayan diversos tratos con la nada o lo indeterminado. Se sugiere que, en cada eón, la respectiva conciencia pasa por una fase de ignorancia negativa (no sabe que no sabe), otra de ignorancia positiva (sabe que no sabe), un momento de *impasse* en el que el decaimiento de una conciencia se cruza con la emergencia de otra, resultando de tal cruce un conocimiento inconsciente (no sabe que sabe), y un momento final de conciencia plena o sabiduría (sabe que sabe) desde el que se precipitan, de nuevo, pero en otro eón y sobre otra conciencia, nuevas ignorancias.



JOSÉ ÁNGEL BERGUA AMORES

es catedrático de sociología.

Ha investigado sobre conflictos medioambientales, la creatividad y distintas cuestiones teóricas y metodológicas relacionadas con la potencia instituyente de lo social, tales como el desorden, lo sagrado, las anamnesis y lo imaginario. Además de artículos en revistas especializadas y capítulos en obras colectivas, ha escrito, entre otros, los siguientes libros:

Patologías de la modernidad (2005, 2019),

Lo social instituyente (2007),

Estilos de la investigación social (2011, 2018),

Postpolítica (2015) y *Sociosofía* (2017).

Igualmente, ha dirigido *Reinventar*

los Pirineos (2011), *Creatividad:*

números e imaginarios (2016) y

Coolhunting (2007).