

MEDITACIÓN DIACRÍTICA SOBRE NADA Y SOBRE TODO: LA FE

Alberto Wagner de Reyna †

Ex embajador del Perú ante la UNESCO

No hay nada tan igual a la nada como la nada misma. ¿Qué diferencia puede haber entre dos vacíos de diferentes maneras que determinan –por así decir– diferentes nadas en la línea de Tomás de Aquino, por ejemplo, la nada tiene su origen en la negación; no es algo, sino el resultado de algo: de la totalidad lógica. En cambio, dentro del pensar de Heidegger, la nada es lo que anonada –das Nichos nichet–, <algo> así como el origen de una inacción, como un vacío que atrae por su ausencia.

No haremos aquí el análisis de los diferentes modos de encarar la nada; en otro ensayo¹ me he referido a ello. Otro es el proceso de meditación. Pero si señaláramos el carácter al par evidente y ambiguo de la nada, como si la ausencia de ser –que ella implica– fuera en sí misma contradictoria. Tratar de la nada es, pues, peligrosa empresa en que acechan, de un lado, la tautología y, del otro, la ausencia de sentido. Están ellas siempre dispuestas a devorar lo dicho ya reducirlo... a nada. Hechas estas advertencias preliminares podemos plantear el tema de nuestra meditación.

¿Qué se opone a la nada? Evidentemente el ser: <aquello que no es “nada” sino algo>² A lo que se pone lo que es. Pero el asunto no es tan sencillo. A la <nada> también se opone el <todo> (decimos “todo o nada” como disyuntiva absoluta). <Ser> resultaría, entonces, así <equivalente> de <todo> –en cuanto son ambos lo contrario de <nada>–, lo que no es el caso, pues si bien <todo> implica <ser>, no ocurre lo inverso, <ser> no supone <todo> (todo el ser). <Todo> y <ser> se acreditan como <diferentes> contrarios de nada. ¿Cómo puede entenderse esto?

No dependerá esto de algo distinto de <ser>, <todo> y <nada>? No de lo puesto en tela de juicio sino de la forma en que se le pone, vale decir del sujeto que se plantea la pregunta; no de lo observado sino del observador? En efecto, <todo> tiene un valor cuantitativo. Es lo contrario de <nada> en vista de la categoría de la cantidad; en cambio ser es lo contrario “simple y llanamente” de <nada> es decir ontológicamente.

Y ya que nos hemos referido a una categoría (cuanto), recordemos que viniendo de la categoría <acción>, también podría estar dentro de la línea del pensar de Heráclito –un contrario a <nada>; lo que está en <movimiento> o <en acto>. La <nada> es lo absolutamente inmóvil, desprovisto en sí, de toda posibilidad o potencia de mover o de ser movido o de cambiar; y, sin embargo <movimiento> no implica <totalidad> o vice-versa.

Pese a estas evidentes distinciones, se tiene algo así como la intuición que hay una conexión –quizá indefinible– entre estas tres <instancias>: ser, todo, acción.

Para hacer más complejo el asunto, es necesario tener en cuenta que al margen de la oposición <nada> <todo>, hay algo más que nos señala san Ignacio Nacienceno, no un filósofo, pero sí un hombre que entendía de estas cosas. Se trata de lo <allende todo>, o dicho en lenguaje más familiar <lo que está más allá de todo> o lo <totalmente diferente>. Si en una representación humana y topológica, (desde luego no filosófica) la <nada> se ubica (en un lugar mental) más abajo, debajo de todo; entonces, encima de este, se puede, pues, suponer –o aun se impone admitir– lo que se encuentra más allá de este todo.

¿Cómo puede el hombre enfocar –pensar, entender– todas estas <instancias>? Indudablemente es esta la función del pensar –y donde no llega este– del intuir. Como sabemos, nosotros los occidentales –según seamos del gremio de Aristóteles o de la cofradía de Platón, nos movemos en un ámbito de abstracciones y de ideas innatas, que tratamos de expresar por el lenguaje. El hombre de hoy –por lo menos en Occidente– piensa hablando, piensa en vista de la comunicación, comunicación recíproca que constituye la <materia> de su carácter de persona.

En la comunicación interpersonal, en nuestras lenguas modernas, disponemos de un elemento fundamental: la abstracción, que corresponde al enfoque técnico de la vida contemporánea, tema interesantísimo que me limito a señalar, pero en el cual no es dable detenernos³.

Si usando el instrumento lógico de la conceptuación (=empleo de conceptos en nuestro pensar) –que se cubre con la abstracción afrontamos la diferencia entre <nada>, de un lado, y <ser> y <todo>, del otro, obtendremos la siguiente tabla de entender la nada:

- 1.- <Nada> = ausencia de todo.
- 2.- <Nada> = ser. Es esta la posición dialéctica, según dice Hegel, la <pura nada> y el <puro ser> son lo mismo. Cuando no se atribuye ninguna

determinación al <ser>, cuando no se puede predicar de él ninguna categoría, se halla este en la misma situación que la <nada>, de la cual tampoco se puede decir nada.

3.- <Nada> como residuo (vacío) cuando todo se ha retirado. Hay aquí una referencia implícita al ser, que no se da en el párrafo 1, y que en cierto modo la remite a la experiencia humana. Es la <nada> como prescindencia sufrida cuando se ha llegado al extremo.

4.- <Nada> como imposibilidad de captar el ser, cuando escapa <todo>; la impotencia total, que engendra algo así como angustia existencial (Angst.).

En cualquiera de estas <nadas> hay un implícito defecto, algo así como un fracaso intelectual (inclusive en el parr. 2, al no poder –en este caso– distinguirla del <ser>). Al defecto se une la “sensación” de imprecisión –¿qué precisión puede tener un vacío?– de no haber captado la “esencia” de la nada, encontrarnos ante algo “indefinible”, objeto de un saber solo aproximativo y confuso. Y curiosamente este rasgo de precariedad se comunica también a la intelección de <todo>, también indefinible, inaceptable con precisión por nuestra función discursiva de la razón ¿incluye el todo a la nada? Hay un <todo> finito y otro <todo infinito> ¿Es una unidad o solo una multiplicidad? La razón razonante se halla impotente frente a la <nada> y <todo> y tiene que contentarse con señalarlos como más allá de su estricta competencia, de los cuales solo puede “dar razón” indirecta. Y por ello hay determinadas escuelas que sostienen que pensar estos <conceptos> no tiene sentido. Hacerlo es perder tiempo o engañarse voluntariamente.

Pero el hombre es porfiado: sea por su ansia de conocer –curiosidad filosófica invencible–, ser por la necesidad de trascender y trascenderse –ir más allá de sus linderos–, sea por un misterioso llamado de lo totalmente Otro –la nostalgia de Dios–, sea por lo que fuera, o por todas estas “razones” a la vez, el hombre se plantea preguntas por estas escurridizas instancias, trata de comprenderlas e incluirlas –quizás como claves (o vigas maestras) en el edificio de su visión de una realidad. Esto se observa especialmente en el empeño de “captar” <lo allende todo> y lo que pueda referirse a ello.

Para este efecto tiene, fundamentalmente, dos medios:

1.- El propio discurso abstractivo de la razón razonante: (a) Ya sea haciendo uso de ella dentro de una lógica propia de la epistemología habitual: v.g. en la demostración de la existencia de Dios por las pruebas clásicas de ella; (b) ya sea forzando esa misma lógica de modo que se niegue –en constructiva paradoja– así misma, que infrinja sus propias leyes generales, dando de esta manera a entender que se ataca a algo que lo sobrepasa y que no está dentro de sus alcances.

Un buen ejemplo de este sistema de captación conceptual se halla en los admirables primeros capítulos de las <Confesiones> de San Agustín. Allí entre otros atributos, se predica de Dios, por así decir, en la misma línea <jamás nuevo> y <jamás vetusto>, <siempre en acción> y <siempre en reposo>, <jamás avaro> y <reclamando usuras>, siendo <contenido>, <conteniendo todo>, etc.

2.- El lenguaje mítico. A diferencia del lenguaje <científico-técnico>, propio de la Lógica a que hicimos referencia bajo 1.-. que se vale de la conceptualización y de la abstracción, este emplea la analogía, es decir la imagen, como lo apreciamos en la poesía (Ver los capítulos correspondientes en mi ya citada <Crisis en la aldea global>). Aparte de mitos (rechazamos el sabor peyorativo que actualmente se atribuye, en el uso corriente, a este vocablo) que nos legaron los clásicos, tenemos una eminente muestra de este lenguaje en las parábolas de los Evangelios.

En la del Hijo pródigo –para poner un ejemplo– se muestra el amor de Dios por sus criaturas –los hombres– en su diversidad, superabundancia y profundidad–; en la de la Oveja perdida, este mismo amor y la universal repercusión del reencuentro con Dios, etc. Estas dos vías que se apartan –sea en su forma paradójica (parr. Q-B) sea en su expresión mítica (parr. 2) del andar de la razón razonante y cotidiana, y por ellas transita la fe. Esta se ocupa, precisamente, en aquellas instancias a las cuales la razón razonante no tiene, en general, adecuado acceso, lo cual no significa que la fe transite únicamente por ellas; muchos artículos de fe se captan por la Lógica “normal” y cotidiana. Y ello es así porque la fe no es algo <sobrehumano> sino algo enraizado en el hombre, en su complejidad de trascendencia e inmanencia íntimamente entretreídas.

Fuente de angustiosa duda –que aqueja a muchos creyentes o avisados– y, por ello, escollo para la recta comprensión de la esencia de la fe, es el confundir, en la práctica, juicios abstractitos (la Lógica de la razón razonante científica y cotidiana) y juicios simbólicos o por participación (el pensar analógico). Dicho de otro modo: verdades –o expresiones– referidas a la fe son a veces consideradas como declaraciones sobre hechos producidos en este mundo e –inversamente– acontecimientos reales son interpretados como declaraciones en lenguaje mítico. Tres ejemplos aclararán este punto.

1) Cuando en el Génesis leemos que cuando Adán y Eva <oyeron el paso de Yahvé que paseaba en el jardín (tomando) la brisa de la tarde> (Gen. 3, 8) es evidente que se trata de un lenguaje por imágenes.

2) En cambio, Gen. 2, 7, donde dice <Yahvé modeló al hombre con el barro de la tierra e insufló en sus narices un aliento de vida> (que corresponde a Gene. 1, 27

<lo creó a su propia imagen> ha podido ser interpretado tanto como relato estrictamente histórico (Lógica conceptual) que da cuenta de un hecho mundanal, –cuanto como imagen (Lógica simbólica)– que sugiere una realidad trascendente– (Podría esta sintetizarse así: Dios, tomando una materia preexistente –el barro: el animal “bruto”–, le insufló el espíritu, con lo que hace a su propia imagen y semejanza). Y aquí entraríamos al tan discutido tema de la relación de la verdad revelada con la ciencia, en constante evolución.

3) La resurrección de Cristo: verdad de fe, basada en un hecho real. Sobre este tema he tratado con cierta extensión en mi folleto <¿Cómo se puede hoy ser cristiano?> Lima, 2002, reproducido en <El privilegio de ser latinoamericano> Córdoba (Argentina) 2002, y remito al lector a ese texto. Bástenos aquí decir que en el relato que nos traen los Evangelios de este acontecimiento crucial de la religión cristiana no hay nada de simbólico o analógico. Ello desde luego no impide que se construyan alrededor del hecho real interpretaciones anagógicas.

Considerar este relato como una metáfora –por más profunda que fuera– es falsear un dogma fundamental del Cristianismo y es una desviación que debe ser rechazada con la mayor firmeza. Nos sirve, empero, aquí de ejemplo para ilustrar el peligro de la confusión –a veces inconsciente– de lenguajes como fuente de impiedad, de deturpación de la fe, tan común y peligrosa en nuestro mundo contemporáneo.

La fe se encamina (tiene por “objeto” y fin) a conocer la verdad. La verdad sobre aquellas instancias que trascienden al hombre y a los cuales este no llega por sus medios inmanentes –el discurrir abstractivo–, o que solo capta parcialmente con ellos. Lo cual –repetimos– no significa que no le sean útiles (o aun necesarios) en este empeño. Pero la fe no tiene únicamente una función cognoscitiva. Vimos que echa raíces en todo el hombre, en su carne y en su espíritu. Es el logos global que vincula –ata, solidariza– al hombre entero con <todo> y con aquello que se halla <allende todo>, en su unidad y radicalidad frente a la <nada>.

Para decirlo en términos coloquiales: la fe enfoca y recoge en su unidad la multiplicidad de todo lo que incide en la vida del hombre: Dios y el mundo –real– y todos los mundos posibles y virtuales, lo espiritual y lo material, lo sacro y lo profano, el tiempo y la eternidad, el Cielo (cielos) e infiernos, el bien y las virtudes (así como el mal y los vicios), la propia existencia y la convivencia interpersonal. En fin, es algo así como la <anti-nada> absoluta y omnipresente en el hombre, cuando Dios le concede esta gracia. Se constituye en el punto de referencia obligado y universal del pensar, querer, actuar, rechazar, valorar... Al rebasar la función cognoscitiva, ejercita a todas las potencias del alma humana y se constituye en

una fuerza, una fuerza capaz de mover montañas y árboles (Luc. 17, 6), en un instrumento de salvación para el hombre (“Levántate, tu fe te ha salvado” Luc., 17, 19).

Como virtud (potencia) teologal que es, la fe implica las demás virtudes teologales, se nutre de ellas y las conforta. De allí que solo es concebible como consustancial al Amor y temor de Dios y como fe esperanzada. Punto este que merecería un desarrollo más amplio que no cabe aquí.

Psicológicamente hablando, la fe compromete fuera de la razón –en su más alto ejercicio–, el sentimiento, la memoria y la voluntad, e, inclusive, mociones y emociones radicadas en la materialidad del cuerpo, como se puede observar en conocidos casos de estigmatización y otros fenómenos y gracias sobrenaturales.

La fe cristiana, la verdadera fe, el don gratuito de cuya <esencia> trataré en otra meditación, se nos presenta así como una unidad de innumerables mociones y acciones que resuman y enlazan la totalidad de nuestra vida –en sus diversos accidentes– y la introduce en aquello que queda <más allá de todo> y la lleva a su perfección y último fin en el “reposar en Dios” –que dijera san Agustín–.

La fe es el triunfo sobre la nada, en lo hondo de nuestro corazón, hondura que es un vacío –<nada> con vocación de Luz: abierto a la inmensidad de la superación de <todo>, por la acción salvífica de Cristo. En El se recapitula la Creación, la Revelación y la Redención. En su unión con el Padre, en el Espíritu Santo, en su divinidad y humanidad, es Cristo <todo en todo>, y de este modo es más que todo –incluyendo la <nada>–: el Señor de lo que es, en cuanto que es y de lo que no es, en cuanto que no es.

París, enero 2005. □

Notas

- 1 *“Heidegger y la esencia del nihilismo”*, en Boletín del Instituto Riva-Agüero (BIRA), Lima, 1997, t. 24; y Ensayos en torno a Heidegger. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- 2 *Aquí nos encontramos ante una paradoja (del griego paradoxos = <contrasentido>, pero también <in-esperado>): en castellano (como en otros idiomas romances y aun en griego clásico) la doble negación es ambigua, pues a veces refuerza la negación y a ratos, –especialmente el uso <científico>– la anula. No así en alemán, donde decir es ist nicho*

Niños es unívoco. Aquí queremos indicar, con la doble negación, algo positivo, radicalmente positivo en todo diferente a la <nada>.

- 3 *Lo he abordado en mi libro Crisis en la aldea global. Ensayos de filosofía y fe cristiana. Córdoba-Argentina: Ediciones del Copista, 2000).*