

En torno a diferentes usos de la nada: místico y filosófico-político

About Different Uses of Nothingness: Mystical and Philosophical-Political

MARTIN BECKER-LORCA¹

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
mbeckerl@uc.cl

Fecha de recepción: 15/05/2023

Fecha de aceptación: 17/03/2024

Resumen

Este artículo describe tres usos del concepto de la nada. Primero, en el ámbito de la mística cristiana, analizamos el tratamiento que de esta categoría hace el monje dominico del siglo XIII Meister Eckhart; luego, dentro del ámbito filosófico-político, revisamos los usos que de esta noción hacen el filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel y el poeta y teórico cultural norteamericano Fred Moten. Nuestra intención es investigar posibles influencias del empleo de la nada en la mística cristiana sobre el ámbito filosófico-político. Postulamos que en los tres casos se da una dinámica de la nada que concluye con una *inversión*, en la cual se pasa desde la experiencia de la nada como defecto o privación

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: En torno a diferentes usos de la nada: místico y filosófico-político. *Resonancias*, (17), 31-55. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.70672

En MLA: “En torno a diferentes usos de la nada: místico y filosófico-político.” *Resonancias*, n.º 17, julio de 2024, pp. 31-55. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.70672

Palabras clave: ser, nada, Eckhart, Dussel, Moten

Keywords: Being, nothingness, Eckhart, Dussel, Moten

¹ Martin Becker Lorca es doctor en Estudios de Religión, University of California Santa Barbara, profesor adjunto de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor miembro del Centro de Estudios de la Religión UC. Sus áreas de investigación son la Filosofía de la religión, la Fenomenología, la teoría de la Secularización y el pensamiento decolonial. <https://orcid.org/0000-0002-2823-3696>.

hacia la nada como exceso, es decir, de lo sub-ontológico a lo trans-ontológico. Consideramos que estos tres usos de la nada están en función del rédito que esta inversión posibilita.

Abstract

This article describes three uses of the concept of nothingness. First, in the field of Christian mysticism, I analyze the treatment of this category by the 13th century Dominican monk Meister Eckhart; then, within the philosophical-political sphere, I study the uses of this notion by the Argentine liberation philosopher Enrique Dussel and the North American poet and cultural theorist Fred Moten. My intention is to investigate possible influences of Christian mysticism's use of nothingness on the philosophical-political field. I argue that in all three cases there is a dynamic of nothingness that ends with an *inversion*, in which one passes from the experience of nothingness as a defect or deprivation to nothingness as excess, that is, from the sub-ontological to the trans-ontological. I demonstrate that these three uses of nothing are based on the revenue that this inversion makes possible.

Introducción

Este artículo describe y yuxtapone tres usos diversos del concepto de la nada, con el objetivo de investigar posibles influencias que el uso místico de la nada ha ejercido sobre un uso de tipo filosófico-político. Pero antes de presentar la tesis de este trabajo, y asumiendo la variedad de sentidos y ambigüedad inherente de la categoría de la nada, enmarcamos el siguiente artículo bajo las siguientes premisas generales. De entrada, advertimos que estas premisas forman un esquema simplificado que *nosotros* vamos a emplear para intentar explicar luego ciertos usos del concepto de la nada y que, por tanto, no asumimos que los autores que vamos a tratar en este artículo puedan reconocerse necesariamente en él. Además, si bien al construir este esquema vamos a mencionar ciertas figuras de la historia de la filosofía para ejemplificar alguna de sus partes, con esto no afirmamos que los filósofos que nombremos estarían de acuerdo con el esquema en su totalidad. Proponemos este esquema simplificado, entonces, como una herramienta que nos pueda ayudar a iluminar la paradoja inherente en ciertos discursos sobre la nada que encontramos en épocas y ámbitos diversos.

Frecuentemente el *ser* se ha entendido como fundamento sobre el cual se construye una realidad jerárquicamente ordenada que queda estructurada desde este fundamento. A esta jerarquía (lo fundado) se le ha concebido, a veces,

como una especie de cadena o escalera ontológica². Nos topamos aquí con una cierta ambigüedad: en ocasiones al ser como fundamento se lo entiende como estando más allá de lo fundado; otras veces, al ser se lo identifica con lo fundado —exigiendo, por tanto, un fundamento distinto a él—. Pero ya sea que al *ser* se lo conciba como único fundamento de la realidad (es decir, como fundándose a sí mismo) o como un fundamento que a su vez requiere ser fundado, en ambos casos un orden jerárquico de la realidad queda *ontológicamente* establecido y justificado.

Sobre todo, en el segundo caso, esto es, cuando al ser se le identifica con la jerarquía, al *no-ser* se lo entiende, entonces, como aquello que queda por sobre o por debajo de la jerarquía ontológica: por sobre, como si la fundara o sostuviera desde arriba, pero asumiendo que aquello que sostiene (desde arriba) a lo fundado está más allá de la jerarquía, o sea, más allá del ser. Este es el caso, por ejemplo, de Platón, para quien el Bien (τὸ ἀγαθόν) estaría más allá del ser o de la esencia (“ἐπέκεινα τῆς οὐσίας”) (Platón 6, 509b); o es el caso de Plotino (V, 4, 1), para quien el Uno trasciende al ser. Lo que funda desde arriba, en cuanto es más que el ser, ya no se le puede predicar la categoría de ser. Si bien, ni Platón ni Plotino emplean esta terminología, podemos decir nosotros que el Bien y el Uno corresponden a una cierta nada con respecto al ser, una cierta nada que *excede* al ser. En cambio, por debajo, está aquello que por *defecto* aún no *es* propiamente: una simple nada o algo que está muy próximo a ella. Este es el lugar—o, mejor dicho, el no-lugar—que para algunos de la tradición neoplatónica ocupa la materia (ὕλη); y podemos nombrar aquí también a San Agustín, para quien la condición de posibilidad de la perversión de la naturaleza humana reside en la *nada* desde la cual Dios creó al humano³.

Mencionemos brevemente tres características que definen esta cadena o escalera ontológica. Primero, en un sentido espacial y siguiendo la lógica neoplatónica (simplificada) de las emanaciones⁴, esta escalera ontológica genera una lógica de proximidad y distanciamiento: lo que está más próximo al “techo” (a la fuente de la emanación que se encuentra en lo alto), tendría más ser, sería más

² Una versión de esta jerarquía ontológica, de gran influencia en el medioevo europeo y que se remontaría a la tradición platónica y neoplatónica, es la que se conoce como la “gran cadena del ser” o la *Scala Natura*. Para una historia de esta idea, ver la obra clásica de Lovejoy, *The Great Chain of Being*.

³ “Pero una naturaleza no puede pervertirse por el vicio salvo si ha sido creada de la nada. Y por esto, el ser naturaleza le viene de haber sido creada por Dios, pero el apartarse de lo que es de haber sido hecha de la nada”; “[...] aunque Dios modeló al hombre del polvo de la tierra, la misma tierra y toda la materia terrena fue originada completamente de la nada, y cuando el hombre fue creado, dotó su cuerpo de un alma creada de la nada” (San Agustín 433, 428).

⁴ La noción de emanación traduce los términos griegos *προεῖναι* y *ἀπορρεῖν*, que significan, literalmente, un desbordamiento. Recordemos, sin embargo, que el esquema que estamos describiendo no busca ser una versión fiel de la tradición neoplatónica. Para una versión más compleja y atenta a la lógica apofática de la doctrina de las emanaciones, ver Sells (1994).

real⁵; lo que está, en cambio, más distanciado del “techo”, aquí abajo, tendría menos ser, menos realidad. Segundo, en un sentido temporal, aquello que más es, es lo que más perdura, lo más estable, lo que no cambia en el tiempo y permanece en un presente eterno más allá del tiempo y su devenir. Por el contrario, lo efímero en su constante devenir denotaría una cierta pobreza ontológica propia de aquello que está distante de la fuente. Por último, con respecto a la categoría de cantidad, si bien en la jerarquía ontológica (esto es, en lo fundado) se da una diversidad y multiplicidad de entes (cosas que son), el fundamento en cambio, en su absoluta simplicidad, indiferenciación e indeterminación está más allá de toda multiplicidad.

Ahora bien, en cuanto hay “algo” que escapa a la jerarquía ontológica tanto por arriba como por debajo—siguiendo con la imagen de la cadena o escalera ontológica—, esto implica, entonces, que lo indiferenciado puede ser, por un lado, el Uno, como una *nada* excesiva de arriba que derrama su realidad y da forma al intelecto, al alma y al mundo (para la tradición neoplatónica, por ejemplo), sin que ella (la nada en cuanto lo Uno) tenga forma; y, por el otro lado, lo indiferenciado puede ser la pura materia, como la nada defectuosa de abajo.

Esta ambigua similitud—o en palabras del filósofo italiano Sergio Givone, esta “admirable y terrible proximidad”⁶—entre lo más alto y fundamento de la jerarquía con lo más bajo de la jerarquía, es decir, una similitud entre la indiferencia de la nada excesiva-de-arriba y la indiferencia de la nada carente-de-abajo, es la que, consideramos, otorga una clave de interpretación para ciertos usos de la *nada*. Postulamos, por tanto, que este esquema de una jerarquía ontológica y su correlato, por un lado, una *nada* que en su exceso funda la jerarquía y, por el otro, una *nada* que en su defecto queda afuera de la jerarquía —y la ambigua similitud que estas dos “nadas” implican— puede explicar ciertos usos de la nada, tanto en textos de la mística (cristiana) como también en ciertos discursos que llamamos filosófico-políticos.

En las siguientes tres secciones de este artículo nos dedicamos a describir por separado el uso que tres autores hacen de la categoría de la nada. En la primera

⁵ Dicho en un lenguaje más técnico, lo que está más próximo a la fuente es más plenamente o *participa* en mayor grado del ser.

⁶ En la sección acerca de Plotino del libro *Historia de la nada*, Givone (2010) escribe: “hay que vérselas aquí con una doble meontología, una doble ontología de la nada. La nada es la potencia de lo Uno. Pero es también la potencia (antes bien, la impotencia) de la materia y del no ser. En la vía ‘hacia arriba’, es el principio de la negación a través del cual la forma se libera de esto y de aquello y se constituye como libertad. Por el contrario, en la vía ‘hacia abajo’, la nada es el principio negativo que priva a la forma de ley y medida, despotenciándola, desfigurándola, aniquilándola. Lo Uno y la materia están distanciados de modo abismal, en los polos opuestos de la subida y el descenso, del retorno y el extravío, del epístrofe y de la catástrofe. Pero asimismo están en una admirable y terrible proximidad” (88). Consideramos que esta “proximidad” es la que precisamente inaugura una cierta “lógica” que puede iluminar algunos discursos sobre la nada.

sección describimos los cuatro sentidos de la nada propuestos en un sermón del monje dominico del siglo XIII Meister Eckhart, los cuales forman una especie de escalera en la que se asciende hasta llegar a la nada que “es” Dios. En la segunda sección, vemos como para el filósofo de la liberación argentino Enrique Dussel la nada denota la exterioridad al sistema encarnada en la persona oprimida, en donde confluyen lo trans-ontológico, lo sub-ontológico y lo teológico. De este modo, el rostro de la persona oprimida, aquella que se la excluye como si fuese nada, es el lugar de la epifanía del Otro divino. En la tercera sección, seguimos al poeta y teórico cultural norteamericano Fred Moten en su reflexión acerca la nada absoluta. En el contexto de la dicotomía entre *ser* como anti-negro y la negritud como una *nada* absoluta, Moten invierte la relación clásica entre el ser y la nada, y entonces es el ser el que depende del no-ser y no a la inversa; generando así las condiciones para liberar la experiencia de la negritud (no-ser) del yugo de un mundo anti-negro (ser).

En la conclusión nos dedicamos a comparar estos tres usos de la nada, esbozando una *analogía apofática* entre ellos. Argumentamos que estos autores en sus usos de la nada —a pesar de sus diferencias— asumen el sentido del ser como fundamento de un sistema jerarquizado y, como contraparte del ser, consideran la nada en sus dos acepciones, esto es, como una nada en exceso, más allá del ser y una defectuosa, menos que el ser. Asumiendo la ambigüedad de estas dos “nadas” que este esquema contiene, es esencial para este trabajo el demostrar que en los tres casos se da una lógica o dinámica de la nada que concluye con una *inversión*, en la cual se pasa desde la experiencia de la nada de abajo hacia la nada de arriba, es decir, de lo sub-ontológico a lo trans-ontológico⁷. Gracias a esta inversión se puede postular un cierto beneficio o rédito de la experiencia casi intolerable de la nada. Por lo tanto, a pesar de la diferencia de épocas y lugares, y sobre todo a pesar de la variedad de ámbitos de estos usos de la nada (místico y filosófico-político), postulamos que estas tres descripciones de la experiencia de la nada están en función del rédito que esta inversión posibilita⁸.

⁷ Mencionamos al paso que la valoración de la materia por parte del autor neoplatónico Yámblico en el contexto de la teúrgia, puede ser interpretada como un antecedente antiguo de esta *inversión*, en donde se hace uso de la materia para precisamente acceder al Uno, o sea, se hace uso de la nada-de-abajo para acceder directamente a la nada-de-arriba. Sobre la teúrgia, ver de Yámblico (2003).

⁸ Para revisar ejemplos de una estrategia similar a la de este artículo, de emplear la tradición mística para iluminar discursos políticos contemporáneos, ver, por ejemplo, Laclau (2006). Sobre el uso de la mística con respecto a discursos filosóficos contemporáneos, ver, por ejemplo, Marion (1977), Carlson (1999, 2008), Haas (2009). Sobre una lectura creativa de la mística en relación con discursos filosófico-políticos contemporáneos, dentro de un contexto decolonial, ver, Yountae (2017).

Meister Eckhart: Dios es nada

En un sermón acerca del texto bíblico de Lucas —“Saulo se levantó del suelo y, con los ojos abiertos, nada veía” (Hch, 9,8)— Eckhart comenta:

Me parece que esta palabra tiene cuatro sentidos. Un sentido es éste: cuando se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios; puesto que, cuando ve a Dios, lo llama una nada. El segundo [sentido es]: al levantarse, allí no veía nada sino a Dios. El tercero: en todas las cosas nada veía sino a Dios. El cuarto: al ver a Dios veía todas las cosas como una nada (Eckhart 2018 118).

Siguiendo la premisa de una jerarquía ontológica fundada desde más allá del ser, podemos conjeturar que estos distintos sentidos de no-ser —de nada— también pueden ordenarse ascendentemente. Seguimos en este análisis a Duane Williams (2011), quien parte desde el cuarto sentido mencionado por Eckhart y va ascendiendo por esta escalera o “jerarquía ontológica de nada” (*ontological hierarchy of ‘nothings’*—Williams 86⁹) desde la nada más distante de Dios hacia la nada que es Dios.

Pero antes de ascender por medio de esta escalera de cuatro peldaños, hay un sentido de la nada que precede al momento en que la luz divina ciega a Pablo, a saber, cuando él veía las *cosas como cosas*¹⁰. Para poder ver las cosas como cosas ya está operando un cierto *no*, una negación que distingue una cosa de otra. En el contexto de la pregunta acerca de qué es lo que se quema en el infierno, Eckhart propone el siguiente símil:

Toma un carbón encendido y ponlo en mi mano. Si dijera que el carbón me quemó la mano, sería una injusticia. Si dijera la verdad, lo que me quema es una negación, porque el carbón contiene algo que mi mano *no* tiene. Este *no* es lo que me quema [...] Del mismo modo, digo, el hecho de que Dios y todos los que están delante de Su rostro tienen a causa de su verdadera bienaventuranza algo que *no* tienen los que están separados de Dios, este mismo *no* atormenta a las almas en el infierno más que la propia voluntad o cualquier fuego. En verdad digo, en la medida en que él *no* se adhiere a ti, en esa medida eres imperfecto. Por lo tanto, si quieres ser perfecto, debes deshacerte del *no* (Eckhart 2009 109, citado en Williams 87).

⁹ Para todas las citas publicadas en idiomas distintos al español, las traducciones son nuestras.

¹⁰ Tenemos entonces cinco sentidos distintos de la nada. A modo de anticipo, y siguiendo a Williams, los podemos enunciar del siguiente modo: 1) la nada que permite ver cosas como cosas; 2) cosas siendo nada (*things being nothing*); 3) cosas siendo nada sino (sólo) Dios (*things being nothing but God*); 4) nada sino (sólo) Dios (*nothing but God*); 5) Dios como nada (*God as nothing*). Al respecto ver Williams (86).

Lo que daña la mano no es el carbón ardiendo, sino una negación: el carbón tiene algo que mi mano *no* tiene. Si mi mano se deshiciera de ese *no* y fuese como el carbón, ardería sin mayor problema. Pero el hecho de que yo tenga una mano distinta al carbón se debe precisamente a este *no*, a esta negación, que constituye la identidad de mi mano como diferente al carbón. Ambas, la mano y el carbón, contienen algo que la otra *no* contiene. Por tanto, la identidad de algo se constituye diferenciándose de otra cosa, y en esta diferencia se encuentra un “no ser otra cosa” que precisamente la define como algo particular. En este sentido, toda distinción es negación.

Este primer sentido del *no* (que podemos imaginar como el suelo donde se posa la escalera) no se opone al ser, sino que es parte del ser y es la condición de posibilidad de que experimentemos cosas, es decir, de que haya una diversidad de entes en el ser. Por lo tanto, lo no-carbón no hace referencia a una nada absoluta, sino que denota, por ejemplo, a esta mano. Remontando esta acepción o uso de la negación al *Sofista* de Platón, Williams comenta:

El otro, según el pensamiento de Platón, significa que las cosas son tanto no ser como ser, o que son tanto nada como que son algo. Este ser *no* y por tanto *otro*, o ser *otro* y por tanto *no*, da origen a las cosas como cosas. Es en este sentido que todas las nadas son cosas, es decir, cada *no* es *otro* (Williams 88).

Ahora bien, con respecto al primer paso en este camino ascendente de unificación con Dios, según Eckhart, hay que deshacerse de este *no* —de esta negación— que crea la multiplicidad de cosas. Como primer escalón, entonces, cuando Pablo vio la luz divina, él transitó de ver *cosas como cosas* a ver *cosas como nada*; o, según la expresión de Williams, Pablo pasó de ver “toda nada como cosa” (esto es, la nada que nos permite distinguir cosas como cosas) a ver “toda cosa como nada” (Williams 88). Para comprender este primer peldaño, consideramos útil adentrarnos en la lógica (neoplatónica) que conlleva comprender a Dios como Uno, y a la práctica humana que le corresponde.

El Uno en su simpleza es pura indistinción. En cuanto en las cosas particulares hay un *no* que las distingue del Uno, entonces el poder ser uno con el Uno implica deshacerse de ese *no* que nos distingue como cosas particulares y que nos “aleja” del Uno¹¹. Si el *no* (de la primera negación) nos hace ser algo, entonces el camino hacia Dios como Uno implica dejar de ser algo y convertirse en nada por medio de una segunda negación que niega la primera.

¹¹ En cuanto nunca dejamos de estar en el Uno, este “alejarse” no debe ser entendido de modo espacial (como estando afuera y lejos del Uno), sino que es un alejarse de la experiencia de ser uno con el Uno.

Nos introducimos aquí en la lógica o dinámica del “ser separado” (*abgescheidenheit*) de todo *esto* o *aquello*; lo que se busca es devenir nada, llegar a ser indistinto en el Uno, vaciarse—en cuanto estar vaciado de toda cosa implica estar lleno de Dios—. “Y debes saber”, comenta Eckhart, “estar vacío de todas las criaturas es estar lleno de Dios, y estar lleno de todas las criaturas es estar vacío de Dios” (Eckhart 2018 171). Pero más que nuestra renuncia voluntaria a desear cualquier cosa, esta lógica requiere entregarnos y abandonarnos a Dios, para que Dios vaya deshaciendo ese *no* que nos distingue y separa de la indistinción divina.

Ahora bien, en cuanto fuera de Dios no hay nada, esto implica que solo Dios es. Si solo Dios realmente es, entonces todas las cosas en sí mismas son nada¹². Por tanto, cuando Pablo vio a Dios desde la unidad de Dios, vio todas las cosas como nada. Según Eckhart, Pablo “veía a todas las criaturas como una nada, pues él [Dios] tiene en sí el ser de todas las criaturas. Es un ser que tiene en sí a todos los seres” (Eckhart 2018 123). Esto no significa que Pablo no vio cosas; sino que precisamente las vio como nada en relación a Dios; es decir, como no autosuficientes, como absolutamente dependientes de Dios.

En síntesis, hasta ahora hemos explorado dos sentidos relativos de la nada. Williams explica:

El primer *no* es relativo, en cuanto que es el fundamento relacional de las cosas con respecto a las cosas. El segundo *no* es también relativo, pero es el fundamento relacional de las cosas con respecto a Dios. En la primera instancia, las cosas *no* son en relación con otras cosas. En la segunda instancia, las cosas *no* son en relación con Dios. Este *no* impide que las cosas sean cosas. Por lo tanto, todas las cosas se ven como nada (Williams 90).

Ascendiendo al segundo escalón, cuando Pablo “en todas las cosas nada veía sino a Dios”, la nada se refiere ahora a Dios como el “negador” de la negación de la negación. Si en la formulación del primer escalón (“veía todas las cosas como una nada”) se enfatiza la negación de la negación diferenciadora que nos permite ver todo como relativo y dependiente al Uno divino, en este segundo paso, la nada se refiere a Dios como el que niega la negación de la negación. Williams lo formula de la siguiente manera: “en todas las negadas cosas negadas, sólo se veía

¹² El poeta, escritor, sacerdote y revolucionario nicaragüense Ernesto Cardenal sintetiza esta enseñanza: “Si llamamos existencia a la que tienen todas las cosas, Dios no existe. Y si llamamos existencia a la de Dios, entonces ninguna otra cosa existe. Sencillamente es tan diferente de todo cuanto existe que es como si no existiera. O bien, si Él existe, todo lo demás es nada ante Él. En cierto sentido, pues, Dios no existe, y en cierto sentido sólo Él existe” (Cardenal 53).

al negador” (*in all negating things negated, only the negater was seen*) o “en todas las nadas nadeadas, sólo se veía al nadador” (*in all nothings nothinged, only the nothings was seen—92*). Si el panteísmo ve lo absoluto en lo relativo y entiende que “Dios está en todo”, en este segundo escalón Eckhart estaría diciendo, según Williams, lo contrario: ver lo relativo en lo absoluto, o sea, “todo está en Dios” (Williams 91).

En el tercer escalón, cuando Pablo “al levantarse, allí no veía nada sino a Dios”, ya no se ven cosas (ni *en ellas* al negador de la negación de las cosas negadas), sino que tan solo se ve al negador—ya no lo relativo visto en el absoluto, sino que solo lo absoluto—. Según Williams, entre el segundo y el tercer paso se articulan dos sentidos de la nada que han dividido en bandos opuestos la historia de la interpretación de la nada: por un lado, la nada como un rechazar relativo (*relative rejection*, por ejemplo, el segundo sentido de la nada cuando se ven las cosas como nada sin [*without*] Dios) y, por el otro lado, la nada como un negar absoluto (*absolute denial*, por ejemplo, el tercer sentido de la nada cuando se ve nada además [*besides*] de Dios). El idioma griego reconoce esta distinción sutil, y marca estos dos significados de la nada empleando dos palabras distintas: “*me on*” denota un rechazo relativo, subjetivo, que niega una voluntad o un pensamiento; “*ouk on*”, en cambio, se refiere a una negación absoluta, objetiva, en donde lo que se niega es un hecho o una afirmación (Williams 97). Según Williams, los filósofos analíticos frecuentemente entienden la nada como negación absoluta; el pensamiento religioso y poético, en cambio, la entiende como un rechazo relativo. Anticipamos la importancia de esta distinción —entre nada relativa y absoluta— para la comparación de los distintos usos de la nada que llevaremos a cabo más adelante (habrá, sin embargo, que permitir que el sentido y valoración de estas dos nadas pueda cambiar). Por ahora es relevante constatar que para Eckhart, según Williams, la clave de interpretación reside en la nada relativa.

Por último, cuando “Pablo se levantó del suelo, con los ojos abiertos, nada veía y esa nada era Dios”, nos encontramos con la enseñanza de Eckhart, repartida en varios sermones, de *Dios como nada*. Por ejemplo, el sermón 54 dice: “Pero si Dios no es bondad, ni ser, ni verdad, ni uno, entonces, ¿qué es Él? Es pura nada: no es ni esto ni aquello. Si piensas en algo que Él podría ser, Él no es eso” (Eckhart 2009 287). Volviendo a la experiencia de Pablo, según el análisis de Williams, ahora el negador es a su vez negado. Nos encontramos con una triple negación: la negación del negador que niega las cosas negadas. Williams expresa toda la secuencia de la visión de Pablo en esta fórmula densa: “las negaciones son negadas por el negador negado, o las nadas son nadeadas por la nada nadeada” (*the negations are negated by the negater negated, or the nothings are nothinged by the nothings nothinged—93*).

Por su puesto que cuando Dios es nada, el sentido de la nada no es el de una negación absoluta de Dios, sino de una nada relativa; lo que se está negando es que “Dios sea algo”, un “esto” o un “aquello”. Williams aclara: “Eckhart no se refiere a ‘nada’ como la nulidad total de la aniquilación. Si bien Dios es ‘nada’, es decir, ‘no-cosa’ [*no-thning*], Dios, sin embargo, es—como Nada” (Williams 94). Entonces, Dios es nada, siempre cuando esa “nada” no se la interprete como *nihil negativum*. Dios no es ni algo ni absolutamente nada¹³.

De hecho, en este rechazo relativo de Dios hay que ver una exaltación. Esta “nada” final, en la cúspide de la jerarquía, es una afirmación de lo que está más allá de las palabras. En el sermón 62, Eckhart escribe: “Dios es nada: no en el sentido de no tener ser. No es *esto* ni *aquello* de lo que se puede hablar: es el ser por encima del ser. Él es un ser sin ser” (Eckhart 2009 317). Dios es nada de los que es, ya que es fundamento (*Grund*) del ser y, por tanto, en su exceso, está por encima del ser. La nada se entiende aquí como una nada relativa, que denota lo que tiene más ser que el ser.

En la cúspide de la escalera, el proceso de “nadeamiento” del alma se correlaciona con Dios como nada: “Cuando el alma llega a lo uno y allí entra en un rechazo puro de sí misma, encuentra a Dios como en una nada” (Eckhart 2018 123). La nada antropológica se condice con la nada divina y, en la nada, la unidad sin diferencia deviene posible.

En síntesis, en esta escalera ascendente encontramos los siguiente sentidos de la nada: como suelo donde se posa la escalera, la nada se refiere a un *no* o negación en toda cosa que la determina como algo particular distinto a otra cosa; como primer escalón, la nada se refiere a la negación de la negación diferenciadora, se refiere, por tanto, al acto de negación en la que solo Dios queda, o dicho de otra forma, solo Dios es, y toda cosa es, en sí misma, una nada en relación a Dios; segundo paso, la nada se refiere a que en la negación de las cosas negadas, solo se ve el negador; cuarto, solo se ve al negador sin las cosas; quinto, el negador es a su vez negado, Dios es nada de lo que es, ya que es fundamento del ser y, por tanto, en su exceso, está más allá del ser.

Nos hemos movido desde la nada que nos aleja de la simplicidad del Uno, hacia la nada que “es” el Uno más allá del ser. Siguiendo nuestra imagen de la escalera, hemos partido desde la nada de abajo, deficiente en su ser, hacia la nada de arriba que, si bien sostiene a todos los entes, en su exceso, está más allá del ser,

¹³ En este punto nos topamos con la queja de los analíticos: “Dios es nada o algo, Él no puede, lógicamente hablando, ser ambos” (Williams 95). Pero aquí nos sirve la doble negación de la teología apofática, en la que se niega tanto la afirmación como la negación: Dios no es algo ni tampoco nada. Con esta doble negación se supera la naturaleza proposicional del lenguaje y este deviene oración o himno. Es decir, más que querer decir algo *sobre* Dios, las palabras se emplean para hablar *a* Dios (ver Marion 1999).

esto es, “es” nada. Es a este movimiento desde la nada de abajo hacia la de arriba que deseamos llamar una *inversión*. Si bien esta palabra no la emplea Eckhart, y desde la experiencia del alma sería más correcto hablar de una confluencia, fusión o unidad entre el alma y Dios, consideramos que la palabra inversión sirve para enfatizar el movimiento (siguiendo la imagen propuesta de una escalera) de abajo hacia arriba¹⁴. Más que entrar en las discusiones técnicas de la validez de una unión mística sin diferencias, nos interesa acentuar el cambio de posición: el pasar de estar fuera de la jerarquía ontológica por defecto a estar fuera de ella por exceso y, con ello, constatar el cambio de valoración y las posibilidades “positivas” que la posición final permite en comparación a la posición inicial.

En las siguientes dos secciones, nos queda ahora investigar posibles influencias de este complejo y rico uso de la ambigüedad constitutiva del concepto de nada propia de esta corriente del misticismo cristiano medieval en el ámbito político-filosófico contemporáneo.

Enrique Dussel: la nada como liberación

Quisiéramos comentar, al menos, dos usos relevantes de la nada en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Primero, en cuanto el sistema (o el mundo) se le identifica con el ser, surge entonces una *nada* que marca una exterioridad al sistema totalizante. Segundo, interpretando la idea cristiana de la *creatio ex nihilo*, para Dussel la nada (*nihil*) denota la contingencia del mundo creado, posibilitando el proyecto revolucionario de transformación de la realidad. En ambos casos, la nada cumple una función que podríamos llamar “positiva” ya que desde la nada como exterioridad o como contingencia se pueden cuestionar la legitimidad del sistema para cambiarlo. Dentro de los límites de este artículo, tan solo describiremos brevemente el segundo uso y nos abocaremos al primero.

Según Dussel, la nada de la *creatio ex nihilo* hace referencia a la libertad incondicionada del Absoluto (Dussel 2011 163), el cual libremente crea pero permaneciendo más allá de su creación; libertad que es como una “nada” desde el punto de vista de lo creado: “Detrás de la obra humana se encuentra, como la nada de mundo, la libertad pro-ductora del Otro; detrás del cosmos como totalidad,

¹⁴ Podría dar la impresión de que la noción de *ascensión* (o retorno) capta mejor este movimiento de abajo hacia arriba. Pero aquí no nos referimos a un ascenso gradual, en el cual uno va transitando por realidades cada vez más sublimes trepando por la jerarquía ontológica, sino que, por el contrario, es como si en el suelo o fondo de la jerarquía hubiese—por alguna extraña razón—una conexión directa con la cúspide de la jerarquía. Es en este sentido que, de pronto, la nada defectuosa de abajo se *invierte* y deviene la nada excesiva y sublime de arriba.

desde la nada originaria, se encuentra la Libertad creante del Otro absolutamente absoluto” (Dussel 1980 69-70). La libertad incondicionada del creador la experimentamos como la contingencia de la creación. De hecho, el postular una cierta necesidad del modo de darse de la creación sería limitar la libertad productora del creador. Contra la tendencia divinizadora del sistema, que en cuanto divino quiere eternizar el *statu quo* del sistema, la nada de la *creatio ex nihilo* nos invita a cuestionar la pretendida estabilidad del sistema, y entender la creación como contingente y por tanto transformable:

La teoría meta-física de la creación es la garantía teórica de la revolución liberadora; es la formulación más acabada de que ningún sistema es eterno, porque todo, aun el Sol y la Tierra, es contingente (puede no ser) y posible (en su tiempo no fue) (Dussel 2011 162).

Pasemos al segundo sentido. Como recién mencionamos, para Dussel todo sistema político tiende a totalizarse y a divinizar el orden político del poder. Esta tendencia del sistema de concebirse como una totalidad divina implica la negación o cancelación de la alteridad. Una vez que el sistema se ha divinizado, es posible oprimir al hermano o hermana en nombre precisamente del derecho divino; o, a la inversa, la persona que oprime a alguien se absolutiza a sí misma como parte de un sistema divinizado: “por una lógica infalible, el que niega a su hermano se afirma como único, como Señor, como dominador” (Dussel 1980 131).

Pero para poder visibilizar esta correlación entre concebirse como totalidad y negar la alteridad (o viceversa), se necesita acceder a un lugar de exterioridad al sistema desde donde, precisamente, la pretensión de totalidad y la negación de la alteridad se hagan patentes.

Gracias a sus lecturas del filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas, Dussel articula la posibilidad de una exterioridad al sistema, encarnada esta en las personas oprimidas, pobres, huérfanas, discriminadas sexual y racialmente. Cuando somos confrontados cara-a-cara a estas personas, esta experiencia nos impone una responsabilidad irrenunciable de transformar la situación de opresión y exclusión que les aflige.

Para Dussel, siguiendo a Levinas, el ser y la ontología se identifican con el sistema que tiende a absolutizarse y que reproduce la lógica imperial de la dominación: “...el discurso ontológico es la justificación teórica de la praxis dominadora” (Dussel 1980 67). Ya desde Heráclito algunos filósofos han considerado al *ser* mismo como guerra. Al respecto, el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres comenta: “La ontología se convierte así en una racionalización del mundo de la guerra en el que reina la política del imperio” (2008 180).

Por lo tanto, la exterioridad al sistema de dominación que se revela en el rostro del oprimido apunta más allá del ser. En contraste a la diferencia ontológica, esto es, la diferencia entre el ente y el ser del ente, habría una diferencia trans-ontológica (nombre que le da Maldonado-Torres) que se refiere a la diferencia entre el ser y la exterioridad al ser—exterioridad que Levinas y Dussel llaman lo *metafísico*—.

Al entender la exterioridad metafísica como exclusión, según la interpretación de Maldonado-Torres, Dussel estaría confundiendo los niveles trans- y sub-ontológicos, y habría transferido categorías que en Levinas funcionan a un nivel de su fenomenología genética (que constituyen al sujeto) al nivel de la experiencia *del* sujeto:

Dussel (con)funde aquí el “más allá del Ser” con el no-ser. En nuestros propios términos, Dussel fusiona la diferencia trans-ontológica y la sub-ontológica. La diferencia sub-ontológica se refiere a la distinción entre el Ser y aquello a lo que se niega su propio ser. Más precisamente, destaca la apariencia del no-ser / no-Otro, o lo que yo llamaría el sub-alterno. El sub-alterno no es el Otro qua Otro, ni siquiera el alter ego —el Otro como yo mismo— sino ese “otro” que es no-Otro; no es el irremplazable y amado, o el otro reemplazable y respetado, sino el Otro eliminable [...] El sub-alterno es el ser humano concreto que es representado como menos que una “cosa” o como un animal (Maldonado-Torres 2008 182).

Pero más aún, en la exterioridad del oprimido, no solo confluyen lo trans- y lo sub-ontológico, sino que también lo *teológico*. El encuentro con la persona oprimida puede desenmascarar la idolatría del sistema, en cuanto el rostro del oprimido es el lugar de la epifanía del Otro divino. Es en el contraste con la divinidad revelada en el rostro sufriente del oprimido que la incongruencia e injusticia del sistema supuestamente divino se hace manifiesta. En este encuentro surge la religión en su sentido metafísico. Dussel escribe:

la re-ligión, en su sentido meta-físico, no es conocimiento ni saber (como para las ontologías), sino proximidad real: cara-a-cara, presentida, previvida, pregustada en el rostro del Otro. El infinito se avanza en sus huellas no son meros fenómenos ópticos sino *epifanía* meta-física: el rostro de la viuda (mujer pobre), del huérfano (niño suplicante), del pobre y extranjero (el hermano sin poder). En el rostro del pobre (no del igual *en* el sistema, sino del *exterior* al poder del sistema), en sus ojos que interpelan, es donde se encuentra la enigmática y misteriosa epifanía (1980 56).

El Dios que se muestra en los ojos que interpelan de la persona oprimida, no es legitimación del sistema, sino que denota aquella promesa escatológica que abre una exterioridad al sistema desde donde se le des-diviniza y, por tanto, posibilita su transformación.

El evaluar la legitimidad de esta interpretación de Dussel¹⁵ (o la crítica que Maldonado-Torres hace de su lectura a Levinas) trasciende los límites de este artículo. Nos interesa tan solo notar el sentido de esta nada. Paradójicamente, la “nada” significa algo: la exterioridad al sistema, que desde la perspectiva del sistema se considera una nada. Este espacio metafísico, en cuanto más allá del ser, es una *nada* en la que se confunde lo menos-que-ser (un otro indiferente y eliminable) con lo más-allá-que-ser (lo divino) o, mejor dicho, en el rostro de la nada menos-que-ser se revela la nada-más-que-ser; y en esta (con) fusión de planos de la nada, se esconde su potencial liberador.

Ya habiendo explicado algunos términos, concluimos esta sección con una cita densa de Dussel, donde él explicita el uso de la nada que hemos expuesto hasta ahora:

Negada la divinidad del fetiche, ¿qué es lo que hay *más allá* del horizonte del sistema? *Más allá* del ser de la ontología, del límite de la Totalidad establecida no hay *nada* del sistema. La *nada*, negativamente, no es algo del sistema: es lo que está *más allá* (meta) y *más arriba* (anó). La *nada*, afirmativamente, es lo metafísico: el Otro que el sistema, pobre *en* el sistema, ‘nada’ como otro con respecto al sistema mismo [...] Lo que está más allá que la Totalidad, *nada*, es lo *real* más allá del ser: lo misterioso, lo místico, el Otro. Por ello, *la condición práctica de la posibilidad de afirmar teóricamente al Otro es ser ateo del sistema, de la Totalidad vigente*, del dios-fetiche. De lo que se trata ahora es de saber internarse en la *nada*, en el “no-ente” (*oúk ón*), realmente, prácticamente. Es decir, debemos describir cuáles son las condiciones de posibilidad práctica del acceso a la realidad del Otro (Dussel 1980 51).

¿Es posible relacionar el sujeto místico—del tipo descrito por Meister Eckhart—que deviene nada para ser llenado por Dios con el sujeto sub-alterno oprimido que, en cuanto una nada desde la perspectiva del sistema totalizado, deviene el lugar de la epifanía del Dios absolutamente Otro? La referencia de Dussel a “lo místico” parece señalar una continuidad entre su uso de la nada y la tradición mística cristiana ejemplificada en la sección anterior por Eckhart.

En la versión de Dussel de la lógica de la nada, el momento que hemos llamado una *inversión* se puede interpretar—siguiendo a Maldonado-Torres—como una (con) fusión de lo menos-que-ser con lo más-allá-que-ser, la cual, al mismo tiempo, según Dussel, se identifica con lo divino. En el rostro de la persona

¹⁵ Interpretación que contempla, al menos, los siguientes puntos: primero, identificar el sistema con el ser; segundo, entender el ser como una versión ideologizada de la lógica de dominación imperial de la guerra; tercero, considerar a los oprimidos como exterioridad del sistema, más allá del ser y lugar de revelación del absolutamente Otro divino; cuarto, desde la exterioridad poder relativizar la pretensión absolutizante y develar como fetiche al sistema divinizado.

oprimida, es decir, en la nada-menos-que-ser, se revela la nada-más-que-ser; y en la incapacidad de decidir entre fusión o confusión de planos que ocurre en la experiencia de la nada, se esconde precisamente su potencial liberador. Liberación que implica convertirse, en nombre del absoluto divino revelado en el rostro sufriente de la persona oprimida, en un ateo al sistema divinizado. Este gesto de ir más allá de Dios en nombre de Dios nos recuerda el famoso rezo de Eckhart: “Por eso rogamus a Dios que nos vacíe de Dios” (2008 108)¹⁶.

Ahora bien, en contra de la interpretación de Eckhart propuesta por Williams, la cual considera que el sentido más elevado de la nada —esto es, la “nada que es Dios”— sería un caso de una nada relativa, la referencia de Dussel al *oúk ón* sugiere una valoración positiva de la nada absoluta. Es con miras a iluminar la lógica de la nada desde la diferencia entre la nada relativa y la absoluta, que pasamos ahora al uso de la nada propuesto por Fred Moten.

Fred Moten: misticismo de la nada absoluta en la carne

Dentro de los Estudios negros (*black studies*) ha habido un giro hacia la ontología, el cual busca acceder a la fuente última de la violencia anti-negra del mundo moderno. Sin embargo, en cuanto se considera al *ser* como anti-negro, más que una ontología, estos discursos desean articular una paraontología, esto es, un horizonte trascendental que logre escapar de la ontología clásica, considerada fundamento del mundo anti-negro. Dentro de los límites de este artículo queremos tan solo esbozar—superficialmente—algo del uso que el pensador y poeta Fred Moten hace de la categoría de la nada dentro de un debate al interior del pensamiento radical negro entre el afro-pesimismo y el optimismo negro —siendo Moten un representante de este último—.

Lo que los afro-pesimistas y optimistas negros comparten es una comprensión profunda de la relación entre la negritud (*blackness*) y la ontología (Warren 222). Ambos interpretan el abismo insalvable entre la negritud y la humanidad/blanca anti-negra en términos de la dicotomía mutuamente excluyente entre la nada y el ser.

¹⁶ “*Darum bitten wir Gott, dass wir ‘Gottes’ ledig werden*” (Eckhart 2020 555). Como lo nota Sells (1), es relevante constatar como habitualmente los editores (como en este caso) le agregan comillas a la segunda mención a “Dios”, queriendo con ello distinguirlo de la primera. Pero con esta interpolación al texto original se pierde precisamente el gesto apofático del discurso de Eckhart, en donde hasta el nombre de Dios puede ser un obstáculo para ser uno con Dios.

Parecido a Dussel, los afro-pesimistas desmitifican la ontología, despojándola de su supuesta “pureza” y neutralidad defendida por la tradición occidental, y exponen la ontología como el producto de procesos políticos¹⁷. La ontología no precede a lo político; y el creer que sí lo hace, es a menudo la base de una lógica emancipadora defectuosa (Warren 223).

Fred Moten comienza su reflexión “optimista” desde el no-lugar de la bodega del barco de esclavos:

Buscaré comenzar a explorar no solo la ausencia sino también el rechazo del punto de vista [*standpoint*], para explorar realmente y habitar y pensar lo que Bryan Wagner (2009: 1) llama “existencia sin posición” [*existence without standing*] desde ningún punto de vista porque esto es lo que significaría realmente permanecer en la bodega del barco [...] ¿Qué sería, más profundamente aún, qué es, pensar desde ningún punto de vista; pensar fuera del deseo de un punto de vista? (Moten 738).

Si bien la filosofía de la liberación y el giro decolonial han reivindicado el lugar de enunciación de todo discurso para cuestionar la supuesta universalidad—y la *hybris* del punto cero—de la filosofía europea¹⁸, para el pensamiento negro, en cambio, ni siquiera el privilegio del *lugar* del “lugar de enunciación” es posible. Pero Moten no solo padece la ausencia de punto de vista, sino que además lo rechaza para poder pensar la condición del negro desde ese no-lugar de la bodega del barco en algún lugar incierto entre África y América. Es en esta conexión entre negritud y esclavitud, en la imposibilidad de constituirse en sujeto humano¹⁹ en un mundo que considera la negritud como “mercancía en forma corpórea” (Warren 223), donde Moten se refiere a la nada:

¹⁷ Tanto Dussel como la teoría radical negra han sido influenciados por el pensamiento de Franz Fanon. Para Fanon, en un mundo colonial y blanco, “el negro no es un hombre. Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos infiernos” (42). ¿Pero cómo puede la zona del no-ser convertirse en un auténtico surgimiento? ¿Cómo se puede obtener algún beneficio de ser condenado al infierno? ¿Estará aquí operando la economía de la lógica de la nada donde al final se da una cierta inversión “productiva” y beneficiosa?

¹⁸ Con respecto a la “*hybris* del punto cero”, ver Castro-Gómez (2010). Dussel (2017) explica la *hybris* del punto cero de la siguiente forma: “En el Renacimiento los pintores trazaban primeramente la línea del horizonte y fugaban hacia un punto todos los objetos que pintarían, Ese ‘punto cero’ será, inadvertidamente, el ojo mismo del pintor, pero como su negativo. El pintor no aparece en el cuadro, pero el cuadro es orquestado desde ese punto de fuga, no visto como el ojo del pintor, pero que en realidad está omnipresente en la obra. Es la ausencia del *ego cogito* de todo *cogitatum*. El *cogitatum*, evidentemente, es el ser-colonial” (268, nota 22).

¹⁹ La imposibilidad de constituirse en sujeto humano la podemos entender en relación a dos nociones kantianas. Al negro se le excluye de ser parte del *sujeto transcendental* y, con ello, se le niega una posición en el campo político, relegándolo a ser una masa social indiferenciada, condenado a una cierta muerte social en vida. Y además la negritud “proporciona la violación permanente del imperativo categórico de Kant: la negritud es puro medio [*pure means*]” (Warren 223).

Si el esclavo es, al fin y al cabo, nada [*nothing*], lo que queda es la necesidad de una investigación de esa nada [*nothingness*]. ¿Qué es la nada, es decir, la negritud, del esclavo que no es reducible a lo que hizo, aunque lo que hizo es irreducible en él? (Moten 744).

Es en la experiencia de la esclavitud en donde confluyen estas tres preguntas: “¿Qué es la nada? ¿Qué es la cosidad [*thingliness*]? ¿Qué es la negritud? (Moten 742). Para pensar esta convergencia, Moten emplea la distinción del filósofo japonés Nishida Kitarō entre una nada relativa y otra absoluta. Moten emplea el concepto budista de *Mu* desarrollado por Kitarō, esto es, una “subjetividad vacía” (743), para comprender la nada absoluta y así poder pensar la negritud. Moten interpreta, yendo más allá que Kitarō, la práctica de *Mu* como un “misticismo de la carne” (*Mu is a practice of mysticism in the flesh—753*). Es la experiencia de cosidad radical la que lleva a este misticismo de la nada absoluta en la carne.

Ahora bien, la posibilidad de una paraontología depende de pensar la interacción entre negritud, cosidad y la *nada absoluta*. De hecho, la diferencia entre el afro-pesimismo y el optimismo negro, reside, para Moten, en que el afro-pesimismo se mueve al nivel de la nada relativa, en cambio él—como representante del optimismo negro— quiere acceder a la radicalidad de la nada absoluta. Es decir, su optimismo surge desde la nada absoluta, desde una radicalización del horizonte (relativo) del afro-pesimismo. Intentemos distinguir estas dos nadas.

Implicito en la nada relativa está la oposición entre la “nada y algo, donde la nada se entiende simplemente como un modo para velar (como si fuera una librea epidérmica) algún ser superior y, por lo tanto, es relativa en lugar de absoluta” (Moten 755). La nada relativa es *relativa* en cuanto permanece subordinada al ser. La nada (relativa) entendida, por ejemplo, como “ausencia” o “vacío” *de algo*, queda subordinada precisamente al horizonte de la presencia de ese algo ausente.

Por ejemplo, sobre la dependencia de la nada al ser, Paul Tillich escribe: “El no ser depende del ser que niega [...] No podría haber negación si no hubiera una afirmación precedente para ser negada” (2000, 40)²⁰. Si bien concedemos que la nada en cuanto negación queda sujeta a aquello que niega, preguntamos, ¿es la

²⁰ Tillich es consciente de la posibilidad de pensar una nada independiente al ser (por ejemplo, el *Urgrund* y el *Ungrund* de Schelling). De hecho, las dos palabras griegas que significan nada, ya permitirían pensar esta posibilidad: “El *ouk on* es la ‘nada’ que carece de toda relación con el ser; el *me on*, en cambio, es la ‘nada’ que tiene una relación dialéctica con el ser” (1972 244). Para Tillich, el seguir el camino del *ouk on* implicaría una renuncia a pensar la nada en su misterio: “La tentativa ontológica de rehuir el misterio del non-ser adopta la estrategia de intentar despojarlo de su carácter dialéctico. Si se sitúa el ser y la nada en un contraste absoluto, el non-ser queda excluido del ser bajo todos los aspectos; todo queda excluido (243). Contra Tillich, el proyecto de Moten ve en el pensar la nada absoluta una posibilidad de liberar la negritud del yugo de un ser-anti-negro.

nada siempre consecuencia de una negación? O podría ser al revés, ¿que la negación sea una consecuencia de la nada?²¹ Si es así, la nada no sería dependiente de aquello que niega, sería, por tanto, una nada no subordinada al ser.

Según Moten, la nada absoluta es “una nada sin reservas, independiente del deseo de presentarse en y para la óptica convencional en la que alguien es delineado e identificado” (Moten 761). Si bien la nada imaginada como lo oscuro está subordinada a la luz, Moten se pregunta, “en ausencia de lo que se toma por luz, en ausencia del pensamiento, del esquema, que se llama cuerpo, ¿cómo describimos la nada extraordinaria, o absoluta?” (772).

Por tanto, a diferencia de los afropesimistas que ven la negritud como un estatus ontológico que es introducido, o incluso producido, por la anti-negritud moderna, Moten argumenta que “la negritud es ontológicamente anterior al poder logístico y regulador que se supone que la trajo a la existencia” (739). De hecho, para Moten, la negritud no solo es anterior a la ontología de la esclavitud moderna, sino que es anterior a toda ontología. Si no se accede a esta negritud anterior a toda ontología, la negritud queda determinada por los prejuicios de un ser anti-negro; es decir, la negritud queda relegada a una nada relativa. No basta con describir la condición de no-ser en la que es condenada la negritud por la ontología anti-negra, ya que con esto se está re-instalando la mirada normativa anti-negra, subordinando el no-ser al ser.

Con Moten estamos complejizando la distinción propuesta por Williams (vista en la sección sobre Eckhart) entre un rechazar relativo y un negar absoluto. Si—según Williams—la posibilidad de entender a “Dios como nada” depende de interpretar la nada de modo relativo, Moten nos desafía a explorar la nada absoluta como un modo de pensar la negritud más allá de constituir ella una “falta”, “ausencia”, “privación”, “vacío”, pero también más allá de constituir ella un “exceso”—ya que tanto la privación como el exceso quedan dentro del horizonte del ser (anti-negro)—. Si para Williams el discurso místico y poético piensa la nada como relativa y la filosofía analítica tacha de absurdo cualquier discurso sobre la nada al pensarla como absoluta, Moten, en cambio, nos exige pensar desde una poética mística de la carne, precisamente, este absurdo de una nada absoluta.

La clave interpretativa está en comprender que la *nada* no solo puede decirse de un modo relativo o absoluto, sino que, además, cada uno de estos modos de decir la nada puede tener a su vez sentidos distintos: la nada relativa puede referirse a una “realidad dependiente del ser” o a una “realidad distinta al ser”; la nada absoluta, a su vez, puede significar una “realidad independiente del ser” o una “negación de toda realidad”. Por ejemplo, con respecto a la nada relativa,

²¹ Sobre una concepción de la nada que no es consecuencia de una negación, ver Heidegger 1976.

en el primer escalón en la interpretación del sermón de Eckhart, en cuanto solo Dios es, las cosas “son” vistas como nada, o sea, las cosas son nada en cuanto *dependientes del ser* (o dependientes de Dios como fuente del ser); en cambio, en el cuarto escalón, ahora Dios mismo es nada, en el sentido de que Dios es *distinto al ser* (“está” más allá del ser).

Asumiendo que el sentido de la nada relativa—a causa de su ambigüedad— puede quedar subordinado al ser, hace que Moten reivindique el uso de la nada absoluta; no en el sentido de una “negación de toda realidad” (*absolute denial*), sino que para pensar una realidad no solo distinta al ser (*relative rejection*) sino que además independiente del ser (nada absoluta)²².

De hecho, la reflexión en torno a la nada absoluta lleva a Moten a invertir la relación clásica entre el ser y la nada. Si—como hemos visto—el pensamiento de Moten gira entorno a la dicotomía entre *ser* como anti-negro y la negritud como *nada* absoluta, entonces, es el ser el que depende del no-ser y no a la inversa. El ser es relativo y la nada es absoluta. La negritud como nada absoluta es el anti-fundamento (el *Ungrund*) del ser anti-negritud. Según King-Ho Leung:

“La blanquitud [*whiteness*] no es más que una relación con la negritud” [...] El ser qua antinegritud sólo puede *ser* como negación de la negritud misma; sin negritud, el ser no sería en absoluto porque ya no existiría como “anti-negritud”, como negación y producto de la negritud. Lo que encontramos en la paraontología de Moten es, por lo tanto, una inversión del tradicional privilegio metafísico o incluso onto-teológico del ser sobre la nada, donde la nada se convierte en el centro o incluso en el “fundamento” [*ground*] de todo. El ser sólo “es” en virtud de estar en relación antitética con la nada absoluta; sólo existe como “anti-nada” (como anti-negritud) [...] En otras palabras, el ser como anti-negritud es siempre meramente relativo, mientras que la negritud como nada es absoluta (Leung 9).

Pero parece, entonces, que lo fundado oprime a su fundamento. Y, sin embargo, al tener el *ser* la *nada* como fundamento, reside aquí también la posibilidad del desfondamiento del ser. Lo “optimista” de esta exploración de la convergencia entre negritud y nada absoluta radica en las posibilidades que devela la nada. En esto podemos encontrar una semejanza con la nada como exterioridad del sistema que vimos en Dussel. En la nada absoluta se esconde la posibilidad de otro mundo, de un mundo más allá. Sobre la pobreza, escribe Moten:

²² Esta búsqueda de pensar en una realidad que no esté subordinada a la lógica del ser la vemos también en el uso de Dussel de la expresión *oùk ón* (Dussel 1980 51), citada al final de la segunda sección de este artículo.

La pobreza en este mundo se manifiesta en una especie de acceso poético a lo que es del otro mundo que permanece inaudito, inadvertido, no reconocido en este [...] queda por considerar precisamente qué es lo que tienen los que no tienen nada. ¿Qué es esa nada que tienen o a la que tienen acceso? ¿Qué viene de eso? ¿Y cómo opera tenerla en relación con la pobreza? (Moten 776)

La reflexión de Moten exige—como en el caso de Dussel—ir más allá de la ontología. Más que querer acceder a una ontología de la negritud anterior a la anti-negritud del mundo moderno, Moten quiere prescindir por completo de toda ontología. Y en esta esperanza de escapar de los confines de la ontología aparece el misticismo. Acerca de esta conexión entre misticismo y el pensamiento de Moten, Warren comenta:

Es precisamente este misticismo el que proporciona nuestro escape fugitivo de los confines de la ontología (o dominación metafísica si seguimos a Heidegger). Así, el misticismo no es enemigo de la libertad; es el único aspecto de la existencia que da esperanza [...] Su anhelo de escapar de la brutalidad física de la ontología da como resultado una forma de “misticismo en la carne” (Warren 222).

Si bien esta referencia al misticismo (de la carne) no apunta necesariamente a Eckhart, consideramos que la yuxtaposición de estos tres usos de la nada que hemos llevado a cabo en este trabajo ha mostrado una cierta lógica similar; y, por tanto, se hace necesario terminar este trabajo explicitando ciertas preguntas y tensiones que se originan al comparar el uso místico y el político-filosófico de la nada.

Conclusión

Al haber explorado la lógica de la nada en los discursos místicos de Eckhart, por un lado, y en los político-filosóficos de Dussel y Moten, por el otro, nos surgen ciertas preguntas. ¿Cómo llamar a estas conexiones e influencias?: proyecciones, transferencias, secularización, sacralización, afinidad electiva.

La cuestión que más nos implica e interesa, sin embargo, se experimenta como un cierto “desatino” que surge al yuxtaponer las dos experiencias humanas de convertirse en una nada: la del discurso místico de un vaciarse y devenir nada para ser llenado por Dios, por un lado, y la de ser relegado a una pobreza material y muerte social, a una condición de no-ser con respecto al sistema político-social

imperante, por el otro. ¿Hay algo del rédito (de la ganancia) de la lógica de la nada mística que se pueda transferir a la nada de la exterioridad colonial y de la negritud? Si bien Eckhart puede predicar el camino del “puro ser separado”, ¿por qué se siente desatinado el imaginar una prédica en la que se afirme y fomente la condición de no-ser de la negritud o del oprimido en un mundo anti-negro y colonial? Y, sin embargo, Moten parece hacerlo. Tanto Dussel como Moten ven en la *nada* el lugar—o mejor dicho el no-lugar—desde donde se puede destruir un mundo que está destruyendo al mundo.

Intentemos iluminar este “desatino” al explicitar algunas semejanzas y diferencias de estos diversos discursos de la nada. Comparando estas distintas lógicas de la nada que hemos descrito, postulamos una cierta semejanza *lógica* o *estructural* entre ellas. Como hemos visto, en todas ellas se da una dinámica en la experiencia de la nada que puede conducir a una cierta *inversión*, que nos transporta desde la experiencia de la nada como falta o defecto hacia la nada como exceso. Es decir, el vaciamiento o desapego de las cosas en el alma (Eckhart) o la muerte social y política en el contexto de un sistema colonial o anti-negro (Dussel, Moten) pueden conducir a ser uno llenado por Dios (Eckhart) o generar la condición para que surja una exterioridad desde donde se pueda cuestionar y así transformar el sistema opresor (Dussel, Moten).

Ahora bien, el análisis se torna más complicado cuando trasladamos la atención desde la lógica y la estructura hacia los *términos* que ellas ponen en relación. Si bien un polo en la relación está relativamente claro y que podemos denominar el polo humano —el alma, la persona oprimida, la persona negra—; es el segundo polo el que permanece indecible e incierto: Dios antes o más allá de la creación; lo absolutamente Otro que se revela en el rostro de la persona oprimida; la posibilidad de una negritud más allá de un mundo anti-negro. Tanto Eckhart como Dussel llaman *divino* a este segundo polo que el vaciamiento del polo humano manifiesta. En el caso de Moten, la ausencia de una referencia a lo divino debe complementarse con su uso explícito del concepto de *misticismo* (de la carne). En otras palabras, si bien en Moten la inversión propia de la lógica de la nada no se reviste de un lenguaje teísta, sí describe esta lógica aludiendo al misterio propio de la mística.

Al constatar en estos tres usos de la nada una similitud en la lógica y la estructura, y además una similitud en la imposibilidad de identificar el segundo término que esta lógica implica, consideramos que la comparación de estos usos constituye—o al menos se asemeja a—lo que Thomas Carlson (2000) ha llamado una *analogía apofática*. En este tipo de analogías, según Carlson, “los dos términos no pueden ser identificados ni distinguidos entre sí. En ambos casos el término ‘en sí mismo’ permanece estrictamente incognoscible e inefable, y, por lo tanto, desde la perspectiva de un sujeto cognoscente en el lenguaje, ni idéntico ni

distinto” (211). La descripción de los tres usos de la nada que hemos hecho nos permite postular una analogía apofática entre ellos, en cuanto en cada uno de estos usos hay un polo que es estrictamente incognoscible y misterioso, es decir, se muestra ocultándose; y en cuanto incognoscibles, estos tres polos son, para nosotros, ni identificables ni distinguibles entre ellos.

Intentemos ahora señalar ciertas diferencias entre estos usos de la nada. Si bien hasta ahora en nuestra comparación hemos asumido dos polos—por ejemplo, en Eckhart, el alma y Dios—; implícito hay un tercer término, a saber, el mundo. De hecho, si el alma está llena de las cosas del mundo, esto implica que no hay espacio para Dios. La relevancia de este tercer término se hace aún más patente en los textos de Dussel y Moten. Para ellos, es precisamente el mundo—como una totalidad de referencias y significados—lo que reduce a ciertas personas a la condición de nada. Consideramos que la mayor diferencia entre los usos de la nada de Eckhart, por un lado, y los de Dussel y Moten, por el otro, radica en el *lugar* que se le asigna a la “agencia” que pone en movimiento la dinámica de la nada: ya sea el sujeto humano o el mundo.

Si bien, según la lógica del misticismo descrita por Eckhart, la persona no puede ser ella misma el agente de su convertirse en *nada*, y debe, de modo pasivo, aprender a dejarse vaciar de las cosas por Dios; consideramos, sin embargo, que habría una cierta *decisión* inaugurando el camino del ser-separado. Si bien esta decisión del alma no genera el vaciarse mismo y que, por tanto, la decisión consiste más bien en *responder* a un llamado previo de Dios; sostenemos que esta respuesta implica una decisión: un querer dejar de querer, una voluntad que se esfuerza para dejar a Dios que haga en uno²³. En el caso de Dussel y Moten, en cambio, la condición de ser nada no es precedida por ninguna decisión de la persona; es el *mundo* el que ya ha tomado la “decisión” por ella: es el sistema-mundo el que se constituye como totalidad precisamente reduciendo a parte de la población—contra su voluntad—a la condición de nada. Y es esta ausencia de decisión la que explicaría, en parte, la diferencia de estos modelos y aclararía, también, la sensación de “desatino” que nos produce el confundir la lógica de la nada del discurso místico con la del contexto de la negritud y la decolonialidad.

Sin embargo, una vez que el sujeto humano se encuentra arrojado a la condición de nada—ya sea voluntaria o involuntariamente por ser oprimido por un sistema fetichizado o anti-negro—, entonces el *beneficio* de la lógica de la nada, descrito por Eckhart, se repite también en el ámbito político-social. Así, el estar arrojado a la condición de nada deviene la condición de posibilidad para

²³ Por su puesto, la excepción sería la experiencia de Pablo descrita en el sermón de Eckhart que revisamos en la primera sección. En este caso, Dios habría irrumpido sin consentimiento previo.

que pueda irrumpir la transformación del sistema opresor. Y esta irrupción—tal como en Eckhart—toma el lenguaje de lo divino (Dussel) y lo místico (Moten).

Volviendo a las diferencias, comparemos estos usos de la nada con respecto a la distinción entre la nada relativa y la absoluta. Según Williams, cuando la “nada es Dios” el sentido de esta nada es relativo. ¿Qué significa que el sentido sea relativo? Significa que la nada no se refiere a que no haya absolutamente nada, sino que denota “algo” indeterminable; es decir, lo que se niega es que Dios sea tanto algo determinado como una nada absoluta. Estas fórmulas apofáticas nos permiten entrar en contacto con “algo” más allá del ser, con una nada excesiva, la de arriba, que desde más allá del techo funda la escalera del ser.

Pero analicemos esta nada relativa ahora con respecto a su dependencia al ser. Esta nada más allá del ser (la de arriba, Dios —para Eckhart), ¿queda de algún modo determinada por el *ser* que ella misma supera? Es decir, si bien está claro que la nada defectuosa (la de abajo) depende del *ser* (en cuanto ella se entiende privación de ser), no queda claro si el “más allá” de la nada de arriba queda sujeta o no a aquello que trasciende. Por lo tanto, Dios como nada relativa (en el sentido propuesto por Williams) es, con respecto al ser, ¿relativo o absoluto (o sea, dependiente o independiente)?

Es esta ambigüedad la que tampoco nos permite distinguir enfáticamente entre los usos de la nada de Dussel y Moten. Como vimos, ambos desean pensar una nada absoluta (esto es, independiente del ser). Si bien la nada absoluta (*oûk ón*) propuesta por Dussel, claramente supera lo relativo de la nada defectuosa (la de abajo)—esto es, la persona oprimida deja de experimentarse como una falta del sistema y, por tanto, definida negativamente desde el sistema—, surge la sospecha de si tras la inversión (o la fusión de lo sub-ontológico, trans-ontológico y lo teológico), esta nada excesiva y exterior al sistema (la de arriba) podría quedar paradójicamente ligada al sistema. Dicho de otra forma, según la perspectiva que nos ofrece Moten, también la nada que es más que el *ser*, sigue, de algún modo, determinada por el *ser* que ella misma supera. Si bien la *inversión* permite a Dussel pasar de lo sub-ontológico a lo trans-ontológico y teológico, no nos queda claro si acaso lo “trans” o el “teos” implicaría—paradójicamente—quedar todavía determinado por lo ontológico.

Ahora bien, también Moten puede ser objeto de esta misma crítica. Cuando él invierte el orden clásico, y hace depender el ser de la nada, ¿queda el fondo (aunque sea entendido como abismo) completamente desligado de aquello que funda? Si bien concedemos que, al afirmar que el ser (anti-negro) depende de la nada absoluta (negritud) —esto es, que el fondo del ser es un abismo—, esto posibilita desfondar, liberarse y transformar las estructuras del ser (anti-negro); nos surge la pregunta: ¿qué hay en la negritud (como nada absoluta y fondo del ser) que permitió fundar una estructura del ser como anti-negro. ¿No queda el fondo

(aunque sea un abismo) de algún modo emparentado con aquello que funda? Si es así, ¿es la nada entonces realmente absoluta?

Nos topamos quizás con los límites de toda “inversión” de términos. Si bien el invertir el orden clásico y pensar al *ser* dependiente de la nada puede producir cambios reales (por ejemplo, transformaciones en el orden político social opresor), nos parece dudoso que tal inversión de los términos permita superar la lógica y la estructura. En este artículo hemos explorado discursos que invierten la jerarquía ontológica, y desde el no-ser de abajo convocan—casi de modo teúrgico—a la nada de arriba. Pero, en cuanto la nada de arriba tiende a fundar precisamente al sistema jerárquico, no queda claro que ella sea una superación de las jerarquías. Dicho de otro modo, con la inversión, quizás el contenido de las jerarquías cambie, pero la lógica que distribuye el poder en jerarquías queda intacta²⁴.

Como dijimos en la introducción, todo lo que hemos expuesto ha estado bajo una primera premisa, a saber, que el *ser* es fundamento de una realidad jerárquicamente ordenada (ya sea como único fundamento—auto-fundándose—o como un fundamento que requiere a su vez ser fundado). En este contexto, el no-ser puede denotar la esperanza de un “lugar” más allá de la jerarquía fundada en el ser, señalando la posibilidad de una liberación de la totalidad ontológica opresora. Pero en cuanto esta liberación implica un fundamento ahora entendido como no-ser, la nada termina denotando el origen místico *del* fundamento. Y con esto, si bien se produce una inversión y por tanto un cambio en el contenido de la jerarquía, no es suficiente para superar la lógica de la jerarquía. Dicho en otros términos, la inversión de los términos no implica necesariamente la *subversión* de la estructura.

Pero ¿estamos tan seguros que el sentido del ser es *ser fundamento*? ¿Qué pasa con la jerarquía y de dónde viene su estructura cuando el ser ya no es fundamento? Y si el sentido del *ser* no fuera ser fundamento, entonces, ¿qué sentido tendría la nada?



²⁴ No olvidemos que uno de los autores más importantes del misticismo cristiano y una de las referencias obligadas para Eckhart, a saber, Pseudo Dionisio, es quién, por un lado, llevó al extremo el lenguaje apofático en su *Teología mística*, y, por el otro, justificó y desarrolló la noción de jerarquía en sus libros sobre la *Jerarquía celestial* y la *Jerarquía eclesiástica* (ver Pseudo Dionisio 1987). Es decir, ya en Pseudo Dionisio encontramos un antecedente para la necesidad de darle un origen y fundamento místico a toda jerarquía.

Bibliografía

- Cardenal, Ernesto. *Vida en el amor*. Madrid: Trotta, 2010.
- Carlson, Thomas. *The Indiscrete Image: Infinity and Creation of the Human*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- Carlson, Thomas. "Apophatic Analogy: On the Language of Mystical Unknowing and Being-toward-Death". *Rhetorical Invention and Religious Inquiry: New Perspectives*, ed. Walter Jost y Wendy Olmsted. New Have: Yale University Press, 2000.
- Carlson, Thomas. *Indiscretion: Finitude and the Naming of God*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Castro-Gómez, Santiago. *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Dussel, Enrique. *Las Metáforas Teológicas de Marx*. Ciudad de México: Siglo veintiuno editores, 2017.
- . *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- . *Filosofía ética latinoamericana V: arqueología latinoamericana. Una filosofía de la religión antifetichista*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.
- Eckhart, Maestro. *Meister Eckhart Predigten. Deutsche Werke I*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 2020.
- . *El fruto de la nada*, ed. Amador Vega. Madrid: Alianza Editorial, 2018.
- . *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2009.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2016.
- Givone, Sergio. *La Historia de la nada*. Adriana Hidalgo Editora, 2010.
- Haas, Alois M. *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la postmodernidad?* Madrid: Ediciones Siruela, 2009.
- Heidegger, Martin. "Was ist Metaphysik?". *GA 9, Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- Laclau, Ernesto. "On the Names of God". *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. Hent de Vries y Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press, 2006.
- Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.
- Marion, Jean-Luc. "In the Name: How to Avoid Speaking of 'Negative Theology'". *God, the Gift, and Postmodernism*, ed. John Caputo and Michael Scanlon. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Marion, Jean-Luc. *L'idole et la distance*. Paris: Editions Bernard Grasset, 1977.
- Moten, Fred. "Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)". *South Atlantic Quarterly* 112, 4 (2013): 737-780.
- Platón. *La república, Diálogos IV*. Barcelona: Gredos, 2020.
- Plotino. *The Enneads*. New York: Larson Publications, 1992.
- Pseudo-Dionysius. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. New York: Paulist Press, 1987.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*, traducción de Rosa Marina Sáez. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: The University Press, 1994.
- Tillich, Paul. *The Courage to be*. New Have: Yale University Press, 2000.
- . *Teología Sistemática*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1972.
- Warren, Calvin L. "Black Mysticism: Fred Moten's Phenomenology of (Black) Spirit". *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik* 65, 2 (2017): 219-229.
- Williams, Duane. "Meister Eckhart and the Varieties of Nothing", *The Journal of the The Eckhart Society* 20, 1 (2011): 85-98.
- Yámblico. Iamblichus: *On the Mysteries*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Yountae, An. *The Decolonial Abyss: Mysticism and Cosmopolitics from the Ruins*. New York: Fordham University Press, 2017.

