

NO, NONADA, MÓNADA, EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
EN LENGUA ESPAÑOLA

Agustín Serrano de Haro Martínez

1. El análisis de la negación como función lógica y el debate sobre el incierto estatuto de los estados de cosas negativos han ocupado un lugar nada desdeñable en la filosofía del siglo que ahora muere. Así ha sido en las grandes corrientes creadoras del pensamiento contemporáneo, y fue de hecho la cuestión de la nada como categoría límite de toda dilucidación ontológica de la negación la que hizo que la dirección fenomenológica y la que luego se llamó tradición analítica cruzaran armas en fecha relativamente temprana. En la filosofía hispana de esta centuria no hay con seguridad intento más firme, más consciente, por esclarecer el enjambre de problemas que suscita la breve cláusula "no" que el realizado por José Gaos en la plenitud de su madurez intelectual. *De la filosofía*, la obra más ambiciosa del pensador español "empatriado" en México, contiene una acometida en toda regla al "insólito, extraño, casi siniestro, concepto sin objeto" (p. 335), que unos años después se repetirá en *Del hombre*. Sobre ello, la fenomenología del no y de la nada que Gaos ofrece en ambos textos, se sostiene no ya básica sino exclusivamente en un examen pormenorizado de las expresiones verbales que se valen de la negación. Tanta minucia en el análisis lingüístico, a la búsqueda de una lógica universal y tan peculiar, por anónima, fenomenología, podrían incluso presentarse como muestra ejemplar del singular temple filosófico de su autor: el admirable traductor de

Husserl al español cuyo despacho presidía un retrato de David Hume.

Lo cierto es que los propios fundamentos del análisis gaosiano de la significación aparecen al estudioso como una síntesis original del enfoque husserliano de *Investigaciones lógicas* con ciertas posiciones distintivas del atomismo lógico. La defensa de que toda expresión verbal sin excepción, proposicional o no, categoremática o sincategoremática, encierra un pensamiento o concepto que la constituye en signo lingüístico, y que es irreducible tanto a los actos subjetivos de proferirla o comprenderla como a los objetos referidos o denotados por ella, recoge, en efecto, la tesis de Husserl de la idealidad de la significación. Gaos infiere asimismo de ella una inmediata partición de la realidad en dos orbes: individuos, que reúne al sujeto hablante con los objetos de que habla, y conceptos. Incluso en el nombre propio "José Gaos" se nos pide distinguir la expresión española, el individuo trasterrado, y, además, el concepto individual que merced al pensamiento que aloja liga la palabra con el así mentado. Pero, pese a este reconocimiento de conceptos singulares, la tematización de las expresiones por parte de Gaos restringe la función de los conceptos a un único, exclusivo cometido: la función objetivante, la denotación de individuos. Al extremo de que todos los componentes de la proposición, aquí también sin excepción, y por tanto todas las categorías sintácticas, responden a esta función universal. Dado que Gaos se apoya, con variaciones, en una gramática tradicional de partes de la oración, su planteamiento conduce a una correspondencia biunívoca pero "a tres bandas" entre la estructura gramatical (sustantivo, adjetivo calificativo o relacional, verbo copulativo o activo, etc.), los conceptos lógicos del caso (`hoja', `blanca', `amarillea', `existe',

etc.) y los individuos denotados por éstos (la sustancia que es esta hoja, su modo cualitativo blanco, sus modos activos, etc.). El reconocimiento de los conceptos significativos como entidades por completo peculiares se inserta, en suma, en una teoría fuertemente referencialista del significado.

Por ello no es difícil prever el enredo al que tiene que verse abocado Gaos por la existencia del adverbio negativo, el cual cumple sin duda una función significativa de primer orden. Aunque lo justo es reconocer que es el propio Gaos quien destaca con toda lucidez la cuestión y se debate arduamente con ella. En su fenomenología preliminar del "no", llena por otra parte -como todo el libro- de desarrollos agudos e ideas admirables, surge ya un problema menor. Es el de la tipología de los "noes". Tras mostrar la reducción de las construcciones negativas sustantivas, adjetivas, pronominales, adverbiales (el "no hombre" unamuniano, el "no blanco" aristotélico, el "no yo" fichteano -ejemplos de Gaos-, "no aquí", "no hoy", etc.) a oraciones copulativas negativas, se añade una, o quizá sean dos formas no copulativas de negación: el "no" activo de los verbos que designan procesos ("José no enseña"), y en relación con él pero como un tipo específico señalado, la propia negación existencial, que vehicula el verbo ser en construcción existencial ("Dios no existe"). Mi duda aquí es si esta clasificación no refleja la cuestionable unilateralidad del significar como un puro objetivar, carente de suyo por tanto de cualidad ponente, de compromiso existencial. Ello obliga -parece- a interpretar que sólo puede haber negación propia de la existencia cuando la existencia misma es objeto de mención, cuando es objetivada en un juicio existencial; mientras que en los juicios copulativos se negaría una relación entre contenidos objetivados más

bien que la existencia de una relación entre objetos en principio también existentes, dado que ninguno de los conceptos significantes haría referencia expresa a la existencia; y acaso por esta misma razón, la clasificación requiere, además, de ese término intermedio que es el de los verbos que expresan un modo de actividad de la sustancia, ya que la propia existencia viene a interpretarse como un modo especial de actividad: el modo de estar presente el objeto, la actividad de "resistir" en la presencia -con lo que en cierto sentido ella se configura como un predicado real *sui generis*-.

Pero decía que se trataba de un detalle menor por cuanto el nudo del problema se desplaza, claro está, a la "aporía" (p. 334) de lo objetivado en y por el concepto `no'. No puede ser un objeto en el sentido de una sustancia, tampoco ninguna propiedad que determine a esta, y ni siquiera una relación al modo de una exclusión que mantuviesen la cosa y su propiedad y que formase parte de la determinación de ambas: la negación niega toda relación entre esta `hoja' y `amarillea', no afirma que guarden entre sí una conexión efectiva de oposición mutua. Así las cosas, el universo de los referentes no deja huecos en que colocar el correlato del `no', ... y de dejar tales huecos, dejarían al punto de ser el objeto-término de la negación.

Partiendo de esta base, Gaos busca claridad de la mano de otras formas verbales cuya denotación es cada vez menos patente. El análisis inicial de la significación había ya manifestado una duplicidad articulada de funciones objetivantes: de un lado, la "denotación" del objeto-sustancia por el sujeto gramatical; de otro, la "connotación" de sus modos cualitativos, activos, relativos, etc., por los predicados. Esta referencia de los conceptos que

connotan, por más que dependa de la denotación básica que están modalizando, no plantea un problema especial. Prueba de ello es que puede pasar a la situación de objeto denotado merced a un proceso de sustantivación en un juicio superior ("este blanco de la hoja..."). Pero, ¿qué decir del designador demostrativo 'este', que entra en la construcción del sujeto del juicio? Según Gaos, con él se trataría asimismo de una connotación que expresa la relación de inmediata cercanía del objeto designado con quien lo está designando y objetivando -'yo'-. La relación aquí connotada es de índole individual y sólo se genera gracias a la propia conceptualización o concepción lingüística. El estatuto peculiar de la forma expresiva 'este' se comprueba en que ella ya no puede ser denotada y sustantivada en un juicio directo, objetivo, que describa sus modos y propiedades, sino que sólo puede objetivarse en actitud refleja como concepto operativo dentro de la total función significativa: no puedo describir el 'este' si no es como significado que sirve para fijar referencias, no como objeto centro de la referencia. Pues bien, el 'no' compartiría por lo pronto la condición del demostrativo: "concepto connotante, pero no de objeto denotable en posición directa". ¿Cuál sería entonces su diferencia específica?

Gaos no halla otro camino que el extender, casi forzar, el concepto de denotación de suerte que admita en su seno a las relaciones individuales (conceptuales) y siga excluyendo a la negación. Este expediente pasa por enfatizar que el concepto relacional, aun siendo puro concepto, "está lleno, por decirlo así, coopera a constituir los existentes" (p. 341). En cambio: "El 'no' no puede ser más que un concepto, y un concepto vacío, por decirlo así, que no puede cooperar a constituir los existentes, porque hace lo contrario:

desconstituirlos de existentes" (p. 341). En favor de su argumento, el discípulo de Ortega alega que conceptos de relaciones como los cotejados tienen un uso vastísimo pero no ilimitado. Su función de connotación no puede activarse en referencia a cualesquiera objetos o conceptos objetivados; son, en este sentido, nociones universales pero no trascendentales. A la negación, por el contrario, es rigurosamente indiferente el orden de objetos -físicos, mentales, metafísicos, puros fenómenos, los propios conceptos- que se halle en cuestión. De suerte que la cláusula que en la realidad no tiene resquicio alguno en que colarse, tiene por principio cabida libre, irrestricta, en las expresiones que objetivan esa misma realidad. O dicho de otro modo, el concepto sólo connotante, desprovisto de carga semántica, es al tiempo, y en conclusión, el único con verdadero poder trascendental de connotación, dotado de un alcance no susceptible de aumento, rigurosamente infinito: "no" es él mismo *el trascendental negativo*" (p. 342).

Hasta aquí llega un tosco resumen de la analítica gaosiana de la negación. A partir de aquí el pensador acomete la tarea que se le ha hecho inaplazable. Ya no consistirá en reexaminar las premisas generales de la teoría conceptualista-referencialista, dando entrada para el examen de los juicios negativos a nuevos fenómenos de primera magnitud que no han recibido atención suficiente: la comisión de errores, las vivencias de duda, la propia estructura de la percepción que anticipa siempre sentido objetivo, etc. Consistirá, en cambio, en "dar razón" subjetiva -ya no hay otra, sugiere Gaos- de eso que *ex parte obiecti* no parece tenerla. De este modo la ontología de partida que defendía una escisión genérica en conceptos objetivantes y objetos de ellos llega a una verdadera

encrucijada, en la que un objeto -a saber: el que "en su mente" compone los juicios- se torna instancia legitimadora de un concepto judicial cardinal, no pudiendo, además, *ex hypothesi* adoptar tal legitimación la forma de una justificación en la razón objetivante, teórica. La solución gaosiana merece la máxima atención. Ya que es el sujeto humano volente el que se revela raíz y fuente de toda expresión negativa, y a través de ellas de todo empeño ontológico, puesto que es la negación, la inexistencia real o posible, la falta y no la admiración, las que conducirían al hombre a filosofar. En efecto, según la gran descripción última de la obra, alguien puede notar la ausencia de algo, o en primer término la de alguien, si y sólo si la presencia de ese otro le interesa, le importa; bien porque le resulte grata, echándola en falta si no se produce -y diciéndose entonces: "¡X no está!"-, bien porque esa presencia suscite su desagrado y el yo la sienta para sus adentros como estando de más, como estando de sobra -diciéndose para sí: "¡Si X no estuviera!"-. Ambas formas a su vez presuponen una estima o desestima básica de la propia vida, en relación con la cual se concretan las afecciones y desafectos hacia los sujetos y objetos con que la vida del que juzga entra en relación. Amor y odio -dado que el odio sí que es primitivo, no es mera ausencia o negación del amor- aparecen en el origen absoluto de la negación y de la misma nada: "¡Si X no dejara de estar presente, incluso más allá de la muerte!"; "¡Si X no estuviera nunca presente, ni aun más allá de la muerte!". Con admirable convicción defiende Gaos, finalmente, que hasta el modesto juicio "Esta hoja no es blanca" oculta bajo sí una historia perdida, inmemorial, de pasiones encontradas, de anhelos, de decepciones.

Asombroso final, sin duda, dada la asepsia lógica, tocante en

hosquedad, con que arranca *De la filosofía*, y en la que la obra se mantiene decenas y decenas de páginas sin desfallecer. El esfuerzo de Gaos encierra un indudable interés intrínseco, que demanda con urgencia proseguir la crítica de él que ha iniciado Luis Villoro. En la parte benéfica del planteamiento gaosiano hay que contar también el hecho de que el sorprendente desplazamiento postrero de la razón pura a la razón práctica -de "la parte *no ética* del ente humano" a "la parte *ética*"-, ayuda a mirar con mayor atención otras tentativas, si no afines, sí parangonables a ella en el pensamiento contemporáneo en lengua española. De forma incoativa es lo que haré a continuación. Saltaré primero hacia atrás medio siglo y examinaré un concepto: *nonada*, que, incluido sin mayor relieve en el inventario gaosiano de la nada, tiene un sentido preciso, o precisable, en la obra unamuniana y en relación con este mismo problema de la génesis de la negación y el papel de la subjetividad. Más difícil será justificar el salto posterior en el tiempo, en el concepto, en la autoría, apenas en el abecedario, de *nonada* a *mónada*, cosa que afortunadamente no tengo por qué anticipar aquí.

2. La peculiar construcción lingüística y conceptual *nonada* tiene una cierta historia en la filosofía contemporánea de lengua española. Su discreta presencia en los textos, que ha pasado desapercibida a la crítica especializada, llega hasta el día de hoy, en que las exploraciones de Eugenio Triás sobre el "continente de la nada" topan con determinados entes que serían "nonadas en sentido teresiano"; es decir, "futesas, bagatelas, algo sin ningún valor", pero que, precisamente como entes faltos de valor y para carecer de

él, han de ser algo; no pura nada sino justamente nonada. El propio Trías, sin embargo, parece ignorar que la curiosa expresión aparecía bajo un perfil muy acusado en la obra capital de Unamuno. El concepto de nonada cobra en ésta una singular potencia explicativa que lo eleva a verdadera categoría del sentimiento trágico de la vida.

En la estructura y en la economía del libro de 1913, mucho más depuradas de lo que los tópicos permiten conceder a un pensar supuestamente irracional, la noción de nonada aparece, en efecto, en un lugar de notable significación. La abrupta confrontación entre la razón teórica, que disuelve nuestra existencia en el ser del mundo, y la voluntad-sentimiento, que está dispuesta a absorber al mundo en sí antes que a hacer dejación de la vida, es "el fondo del abismo" que da título al capítulo sexto del estudio. Se trata del auténtico gozne sobre el que gira la obra, el eje en que recomienza, y la idea de nonada emerge a continuación como la novedad teórica más relevante del capítulo séptimo. Pero no cabe obviamente aludir a ella sin esbozar antes las claves conceptuales en que descansa.

Pues en realidad ese fondo abismático de la subjetividad humana se presenta como el término de un curso especulativo no sólo metódico sino también ontológico. Quiero decir con ello que el conflicto sustantivo que cada hombre pretendidamente es no se expone como un mero dato de una constatación directa y unilateral -la cual acaso denotase más la idiosincrasia de quien lo propone que un radical propósito de lucidez "objetiva"-. Pero además quiero sobre todo decir que a ese fondo, que no es tal, y al abismo que le corresponde, se llega como término de un proceso, por así decir, dialéctico, que ve surgir las potencias en conflicto (anhelo de vida, razón antivital) y las da a conocer a un lector que asiste al desarrollo de su pugna

y puede tomar nota de las etapas o figuras de sus sucesivas transformaciones. Se trataría, en suma, y a la vez, de una suerte de analítica trascendental y de fenomenología del espíritu, cuyo empeño, cuando menos, no desmerece, a mi personal entender, tan altísimas denominaciones.

Y es que en el principio del texto no está el problema de la inmortalidad sino su completa ausencia: mi existencia no oculta de entrada ningún problema. No precisa explicación, comoquiera que es pura evidencia; no necesita justificación, siendo derecha plenitud; no tiene ni requiere definición aclaratoria, siendo abstracta toda idea general y siendo yo individuación hecha carne y hueso. El brillante giro del pensador que condensa esta intuición original, reza así -cap. 1-: la contradicción impensable no es negar la identidad del concepto, sino en realidad "querer ser otro": querer yo ser yo otro, fingiendo torpemente trasladar a otro y conservar en él al que ya soy y he sido y a lo que quiero y he querido. Yo, ser, voluntad, voluntad de ser, de ser yo, son así, en esta meditación preliminar, unánimes; son lo mismo.

El ser que se quiere a sí sin reparar siquiera en ello, sin distancia ni distinción, está en el origen absoluto del conocimiento, que en su primera forma prerreflexiva, "inconsciente", es una sola cosa con el instinto de conservación; es noticia del ahora y de aquello que lo sacia y plenifica, que lo alimenta. Entre la voluntad primordial y este instinto cognoscitivo no se marca aún una diferencia, sí acaso un diferencial, que, prolongado y ampliado, abre como instinto de perpetuación el horizonte del tiempo. Es decir, el mismo instinto que sirve fielmente al ser-voluntad da noticia consciente, intersubjetiva incluso, del significado *siempre*; él

instituye este sentido global, acaso con una punta de extrañeza: *en todo ahora, en todo tiempo*. Este "punto de partida" -cap. 2-, sí está entonces en movimiento, o sea, ya ha sabido de ciertas diferencias, pero todavía no introduce un contraste con la voluntad-ser que lo habita, lo anima y da sentido; la conciencia por la que el yo dilata su ser en el paisaje abierto del tiempo y acoge el futuro para sí, es -dice Unamuno- la imaginación. Pero aquí, en este grado de desarrollo del espíritu y del "mundo", tiene lugar una fractura insospechada del principio del movimiento, una quiebra formalmente inimaginable, y, sin embargo, motivada en cierto modo por la dinámica incoada. Ya que el conocimiento que se deriva y nutre del anhelo unánime llega a ser capaz de poner un interrogante sobre el vocablo *siempre*, sobre la acogida que desde él pueda ser dispensada al yo y al mundo integrado del que es centro y savia el "yo soy". En otras palabras, el conocer alcanza -sólo ahora- a levantarse sobre sí mismo y se dispone a hacerse cargo de lo que lo ha sustentado y de lo que, en realidad, sigue haciéndolo -pues del ser proviene la "materialidad del pensamiento": *sum ergo cogito*-. La filosofía es esta forma inaudita de desarrollo del espíritu que se encara con su origen y se legitima a sí misma para reinterpretarlo y reemplazarlo.

A esta luz del análisis, el ansia de inmortalidad se revela como una noción derivada en la construcción unamuniana. Con ella se describe el movimiento del ánimo ante el dictado constituyente de la razón por el que la realidad en su conjunto se convierte en el todo subsistente, sempiterno, y el ser humano que yo soy, en mera parte, en partícula caduca de ella. La razón sólo piensa el Todo y deposita en él, en exclusiva, la necesidad, desde siempre para siempre; se la niega, pues, al individuo, para quien reserva el

estatuto bien comprensible de componente o integrante del Todo; estatuto o condición de parte que, más o menos señalada en la arquitectura del Universo, es al cabo, y como todo integrante singular, parte dependiente, parte prescindible, parte contingente. El sentimiento y la voluntad del origen -ahora ya como tales, o sea, nombrados con nombre que los enfrenta al conocimiento- se hacen claramente presente el dictado de la razón y lo retraducen fielmente para sí: *parte* significa al cabo *muerte*, de lo que fue plenitud; y *realidad del Todo* es *anonadamiento del individuo*, que lo fue todo: "Después de todo, todo ha sido nada,/ a pesar de que un día lo fue todo", en el soneto unamuniano de José Hierro que corona *Cuaderno de Nueva York*.

Encaja asimismo en la perspectiva anterior el que el anhelo de vida, al revolverse contra la razón, manifieste de nuevo su potencia originaria queriendo recuperar para sí el todo que la razón se apropia con su lógica mereológica; no es por tanto que el individuo quiera pervivir por siempre tal como se ha descubierto ahora, sino que quiere serlo todo y ser todo yo, "adentrarse la totalidad de las cosas" como única y verdadera forma de reconciliar todo y parte, existencia y conciencia, ser y finalidad. Y es que el anhelo, siendo no racional, "sabe" con lúcida certeza que toda concesión al concepto de parte es la admisión irrevocable de la contingencia del individuo. Mereología significa meontología.

A esta altura de la exposición, del proceso especulativo, sí tiene lugar la contraposición irreductible entre razón y vida, ciencia y conciencia, como una dialéctica frontal en que ambos términos se identifican por el programa inviable de destrucción de su antagonista. La razón experimentará en el escepticismo el límite

fatal de su propia omnipotencia, la zona de sombra en que la verdad que desdeña las fuentes del sentido, su propia fuente, termina por devorarse a sí misma. La vida por su parte experimentará, en el fracaso de las teologías racionales, y en la inconsistencia de efusivos "panfletos contra el todo", experimentará -digo- que la razón no toma en vano la palabra de la necesidad y que la mereología de partes y Todo articula implacable todo concepto y todo lenguaje, incluso los del deseo. Tal es la tesitura del sentimiento trágico de la vida, que, no obstante, y "después de todo", tampoco constituye el final de la partida, sino a su vez, y sorprendentemente, la estación de tránsito hacia un como nuevo concepto de parte: el de nonada, y hacia una como nueva experiencia de la negación ontológica.

Si por un instante volvemos sobre nuestros pasos antes de la nueva indagación, diremos que, cara a la cuestión del origen lógico de la negación, Unamuno, como Gaos, enfoca el problema en relación con la génesis global del sentido, bien que en su caso la génesis oculta toda una historia rastreable de continuidades y rupturas. En el estrato original, prático, que debe presuponerse, que se alcanza incluso a entrever, no hay presencia de negación en ninguna de sus formas, al punto de que ni siquiera se observan precondiciones de ella. El devenir primero, instintivo, del conocimiento tampoco comportaría de suyo la aparición de cláusulas negativas, aunque este nivel sí depara, quizá por la vivencia del tiempo, de las relaciones de sucesión entre ahora, tales precondiciones. Es por tanto, y en radical oposición a Gaos, el conocimiento racional el que crea en cierto modo *ex nihilo* el poder de la negación, y al hacerlo es la propia razón la que se crea a sí misma; la forma original de evidencia y de verdad teóricas sería ese "no siempre" dirigido al individuo,

que se completa en el protoaxioma: "no siempre, luego parte". Claro que el punto más difícil estribaría en que el núcleo pre- y preterracional del yo se apropia de algún modo este hallazgo racional de la negación; y al hacerla suya, no sólo engendra formalmente el concepto de Nada: "Parte = Nada", sino que, respondiendo con un: "No parte, sino todo en todo" que es ya puramente conativo, transforma la negación en una operación a lo sumo análoga según hable en ella la razón teórica o clame el impulso práctico. Pues bien, pasemos a ver cómo esta analogía intrínseca, en la frontera de la equivocidad, se conserva y culmina en el concepto de nonada, todo él negativo pero salido del concurso entre las fuentes diversas del negar.

3. ¿Qué quiere decir *nonada*? ¿Y cómo saber que encierra valor de categoría por sobre tantos juegos verbales con que Unamuno se recrea y luego olvida? Esta segunda cuestión tiene que ver con los múltiples problemas de método que plantea la Historia de la Filosofía, y es hora de que en España e Hispanoamérica las discusiones historiográficas sobre el pasado filosófico se afronten teniendo también a la vista la propia tradición de pensamiento en español. Pero dada la evidente limitación de espacio me limitaré a presentar el sentido de la noción unamuniana a la luz, de un lado, de su significación literal y, de otro, de su coherencia estructural con la presentación anterior. Valga decir también que las interpretaciones más conocidas sobre el pensamiento del Rector de Salamanca han pasado de largo sobre este punto.

Son tres, a mi entender, los momentos íntimamente complicados en el concepto de nonada:

1° *Nonada* aparece como sustantivo tomado del lenguaje natural, que reconoce la inanidad axiológica ("no eres lo que quisieras ser") y ontológica ("no eres todo lo que eres") del individuo humano. Bien mirada, la expresión tiene un cierto sesgo reflexivo; es el sujeto del anhelo el que propiamente termina por decirse a sí mismo *nonada*, como si aceptara con ello el veredicto racional de que el individuo inefable es de suyo nada.

2° Pero *nonada* aparece a la vez como sustantivación evidente de un proceso de doble negación -"no-nada"-, el cual, lejos de quedar encubierto, se recoge sin elipsis ni modificación alguna en la fórmula expresiva. "No-nada" encierra así una reserva a la categorización racional que equipara mereología y meontología; como en voz baja, en intención oblicua, en protesta no acallable, el giro significa: no del todo parte, no parte integral del todo omniabarcante, no *nonada* sino no-nada.

La experiencia de ser y de ser yo desiste, sí, de dotarse de una representación conceptual concorde al sentimiento de su infinitud positiva, pero no por ello claudica de sí y rinde su potencia íntima de sentido y finalidad. 1° y 2° operan, en consecuencia, una síntesis insuficiente, mantienen una significatividad doble, un diálogo coartado. Así corresponde a un producto conceptual de la imaginación -como lo propone Unamuno-, es decir, no del todo de la razón.

3° Pero *nonada* se torna a continuación noción universalizable, al "advertir" el anhelo que esa su imposibilidad reconocida de ser, de ser todo, es, en verdad, solidaria de todo lo que hay, pues que todo sufre de idéntica precariedad. El individuo autoconsciente descubre en la imaginación que todo lo que aparece ante él, sin excepción pensable -todo prójimo, todo ser animado, toda cosa-,

"comparte" el mismo estatuto de parte-nonada; con lo que el Universo como "total Todo" se hace entonces de individuos que se integran al todo no sólo por su inanidad constitutiva, no sólo por genérica necesidad intemporal, sino por con-sentimiento renovado, por com-padecimiento en la precariedad.

Nonada resulta por tanto la recreación imaginativa, inestable ella misma, del concepto racional, universal, de parte. Constituye la síntesis -dialéctica, habrá que conceder- entre el "núcleo más duro" en la experiencia de la autoconciencia, que es radical e ilimitadamente positivo, afirmativo, y la potencia opuesta que, en apariencia sólo limita y allana esa afirmación -la llama parte-, pero en realidad la quiebra, la anula, la niega. La síntesis de afirmarse pero nonada, negando la negación, no genera un nuevo sentido más rico y concreto a partir de los términos integrados; tampoco da lugar a una reconducción de las fuentes dispares del "no" a una lógica superior, pero sí produce una cierta, precaria conciliación por el hecho de que la categoría de "parte (anónima)" ceda la supremacía a la de "co-parte con-sentida".

4. No es que el creador del *Sentimiento* y del *Resentimiento trágico de la vida* lo destaque, pues ni siquiera menciona la notoria paranomasia entre las expresiones *nonada* y *mónada*. Ni es tampoco que la crítica haya parado mientes en tal asociación, ya que el único lugar del pensamiento contemporáneo español que encierra verdaderos fragmentos monadológicos no ha sido frecuentado por los estudios académicos, y, en las pocas ocasiones en que ha merecido alguna consideración, no siempre ni fácilmente ha escapado a los tópicos.

Y es que no encaja con nuestros hábitos intelectuales el que "entre las sentencias y donaires de un profesor apócrifo" que un reconocido poeta -es decir encasillado como tal- difundía en la prensa diaria de la Segunda República, puedan espigarse los esbozos -tampoco más- de la recepción más original en las letras españolas, y, si no me equivoco, en lengua española, de la genial noción leibniziana. Mas después de la primera transición del filósofo profesional al pensador poetizante, podemos conceder breve audiencia al poeta meditativo que habló de *mónadas* en lugar de *nonadas*, como si la razón no-ética fuese el origen no desgarrado de las categorías lógicas y de la propia razón ética.

Desde luego, el *Juan de Mairena*, profesor de Gimnasia con Retórica como materia afín, heterónimo de ese otro profesor, de Francés, Antonio Machado, no se deja extraviar ni por la etimología del término *mónada*, ni por la recurrente tendencia de manual de profesor de filosofía a poner por delante de toda descripción de a qué se llame *mónada* su supuesta condición de sustancia simple; esa simplicidad que permite luego pasar a su naturaleza inextensa, inmaterial, la cual, en fin, da cuenta de que las *mónadas* puedan ser objetos de creación y aniquilación pero no sujetos de nacimiento y muerte. En lo más parecido a una definición que Mairena-Machado deja caer a sus descreídos alumnos, se oye, en cambio, en términos más unamunianos que de dogmatismo racionalista: "Pero la muerte es un tema de la *mónada* humana, de la autosuficiente e inalienable intimidad del hombre" (p. 140).

El comienzo del análisis es por ende la pura intimidad de la vida consciente que yo digo mía, y que sé mía en la constante ratificación que coincide con mi propio ser. "Ser para sí", insistirá

en pocos años el filósofo francés; "melodía que se canta y escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibles melodías -¿iguales?, ¿distintas?- que produzcan las otras almas" (p. 45), prefiere Mairena más líricamente. Claro que esta intimidad inallanable desde fuera, inalienable desde dentro, no basta para saber por qué se la conceptúa de mónada, y menos tras haber oído que la melodía inaudible desde fuera, incesante desde dentro, sí anticipa de algún modo su último acorde.

En todo caso, antes de ese final, la intimidad discurre sin fractura, no ya porque en mis actos de conciencia -término del propio Machado- me reconozco, identifico y soy, sino sobre todo porque el propio tiempo en que ellos surgen, duran y desaparecen no les resulta una forma ajena, una magnitud oriunda del mundo en que caiga atrapada la supuesta intimidad. Más bien, el tiempo vivido está a cada instante penetrado de inminencias e impacencias, de presencias y rutinas, que no se tocan con el flujo uniforme de las cosas, que no limitan con él: "Nuestros relojes no tienen que ver con nuestro tiempo, realidad última de carácter psíquico, que tampoco se cuenta ni se mide" (p. 236). Esta intimidad desplegada en tiempo se revela mónada cuando alcanza claridad sobre la relación en que se encuentra con lo que no es ella.

Pues prácticamente sin descanso, sin alternativa, la vida está volcada al mundo ancho y ajeno: lo percibe, lo recuerda, lo anticipa, lo juzga, examina, mide, valora, etc. En este su estar vertida hacia el mundo, la intimidad no se vale -primera tesis monadológica- de ningún tipo de copias mentales que adapten a su propia contextura "inmaterial" las cosas y sucesos extraños; no hay "copias, representaciones, imágenes", que sean como un texto en clave interna

y de uso interno para traducirse las realidades externas. Mairena no olvida la aporía de que si la mente desconoce la lengua del mundo en modo alguno podrá traducir de ella, mientras que si la conoce, en modo alguno necesita ya hacerlo. Y enseña asimismo que de una imagen que estuviese en la mente no se pasaría, sin salto categorial infundado, a la conciencia de una imagen de algo que está fuera de la mente. Objetos y actos inmanentes quedan, pues, cara a cara: mundo y vida confrontados sin mediadores ni sucedáneos, sin ideas interpuestas ni cualesquiera quisicosas.

Mas este rechazo brillante de todo representacionismo no implica que vida y mundo se desvinculen, que escindan su sentido respectivo: ¿cómo podría lograrlo la vida que es toda ella versión al mundo? ¿Y cómo sabría desprenderse el mundo de quien hace presente su presente y guarda constancia de su pasado? El rechazo decidido de las entidades mentales tampoco lleva a que la vida se llene de mundo, se haga objeto entre objetos y decaiga de toda primera persona: de nuevo, ¿cómo sabría hacerlo la vida y cómo podría lograrlo el mundo? Así las cosas, la segunda tesis monadológica, la específicamente tal, sostiene que en verdad vida y mundo no son dissociables ni fundibles ni se dejan mediar, justamente porque su relación inquebrantable es la que sostiene a ambos términos y les hace ser lo que son: su oposición interna es lazo más firme que cualquier nexo sobrevenido o enlace causal conjeturable. Es decir, su oposición funda un todo originario que ya no es el mundo y del cual mundo y vida son partes.

Sería exagerado, desde luego, buscar en el *Juan de Mairena* una argumentación siquiera incipiente de la segunda tesis monadológica tal como yo la he enunciado, pero sí se encuentra aquí y allá una fórmula original que da expresión castellana a este preciso estado

de cosas: la conciencia "engloba" lo que a ella aparece (pp. 86, 157, 212). La figura intuitiva del mundo: "los colores del iris y las pintadas plumas de los pavos reales", no menos que las abstracciones de la ciencia -descoloridos átomos democríteos- acreditan su ser, su no ser y su prelación en el ser, en la medida en que al mostrarse a nuestra conciencia, ella los "engloba" en sí como lo otro, lo otro que ella, el correlato indisociable de su íntimo ver y pensar el mundo.

Ciertamente esta perspectiva es la que vuelve inteligible la tópica carencia de ventanas de la mónada, y aun de puertas -añade Machado-. No tiene ventanas la subjetividad pues lleva en sí el panorama entero del ancho mundo; "con ella van" álamos del Duero y olivares de Baeza, el mundo, en suma, que le es a un tiempo fiel y ajeno.

A un auditorio menos reacio a la ontología pura, Mairena podría acaso haber sugerido que esta estructura de la mónada no es alguna sofisticación de la noción natural o científica de mente, que replantee su relación con el cuerpo, sino que constituye una completa alternativa ontológica a la distinción entre mentes y cuerpos, entre interioridad y exterior, entre el todo unánime del anhelo y el Todo mecánico de los monismos racionales. Pues lo que sí es claro a esta altura de mi exposición es que al denodado empeño unamuniano por hacer de la noción de parte el verdadero pilar de la razón y la cifra oculta de su insalvable antagonismo con la vida, le sale aquí un crítico tan inesperado como penetrante. Crítica, no de ese primer aspecto de sostén de la razón, ya que la mónada es de punta a cabo una estructura mereológica. Pero sí del segundo, ya que este análisis racional parece recusar la conversión de la conciencia individual en fragmento contingente de una realidad compuesta por agregación.

La mónada en modo alguno es *pars integralis* del Universo objetivado que seduce a la razón monista, tampoco simple *nonada* que personaliza a golpe de fantasía, sino, en el oxinoron que el mismísimo Leibniz acuñó y yo me permito alegar, *pars totalis*: la conciencia individual como verdadero todo, que no es, no obstante, el Todo.

En otra ocasión me he detenido a examinar las fuentes filosóficas, germánicas también, de que Machado debió de beber, y que tanto o más que al gran filósofo de Leipzig apuntan a la fenomenología trascendental husserliana vertida al francés y al español. Ahora importa más señalar que las sentencias y diálogos machadianos permiten entrever que la mónada, sin dejar de serlo, aloja en sí su propia finitud y que ésta es el origen de una negación relativa, no primitiva, no global, que aleja del horizonte teórico la tentación conceptual de la nada. (Bien es verdad que Mairena especulaba en varias direcciones al tiempo.) Por ejemplo, la muy helénica consolación epicúrea de la muerte por la imposible existencia simultánea de la muerte y de mi yo, recibe de Mairena la corrección, un tanto sibilina, de que en verdad "en todo salto propiamente dicho la muerte salta con nosotros" (p. 140); como si en cada sobresalto, encrucijada, incertidumbre del vivir la conciencia monadológica vislumbrara con adecuación el acabamiento de su despliegue -la *notomía* del hombre-. Y antes de la muerte, el fenómeno de la vejez se presenta como "parte esencial de nuestra mónada, algo que en ella se da y cumple" (p. 167) con independencia de esos "espejos corporales" en forma de achaques, arrugas y esclerosis. Pero si estos detalles descriptivos fueran insuficientes y la plenitud de la *pars totalis* amenazase con cubrir de tal positividad el orbe de lo que hay que dejase inexplicada la existencia

del "no" y la noticia de la nada, habría que traer a colación que la mónada que soy es "paciente de una incurable alteridad" (p. 243). En su centro lleva escrita la versión hacia el otro que, siendo mónada como yo, es no yo. A vueltas de nuevo con la ontología, resulta así que mi intimidad monadológica no es una *entelequia*, en razón de que su *telos*, su meta constitutiva, le es trascendente; está situada en la irreductible alteridad del otro. Tan es así que el fraudulento profesor de Retórica llega a poner un ejemplo literario en que la venerable imagen de las mónadas carentes de ventanas sufre una inopinada rectificación, una inversión no dialéctica en que mi yo-mónada finita es ventana al no-yo de la otra mónada finita: "Extraño y maravilloso mundo ese de la ficción cervantina, con su doble tiempo y su doble espacio, con su doblada serie de figuras -las reales y las alucinatorias-, con sus dos grandes mónadas de ventanas abiertas, sus dos conciencias integrales, y, no obstante, complementarias, que caminan y que dialogan" (p. 181-182).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gaos, J. (1962), *De la filosofía*, México/Buenos Aires, FCE.
- Machado, A. (1982), *Juan de Mairena*, Madrid, Castalia.
- Trías. E. (1999), *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino.
- Unamuno, M. (1986), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, Madrid, Alianza.
- Villoro, L. (1992), "Temas y categorías filosóficas en la obra de José Gaos", en *Antrophos* 130/131 (1992): José Gaos. *Una Filosofía de la Filosofía*.

