

JUAN GAVILÁN MACÍAS
ARTÍCULOS Y ENSAYOS

*La nada,
la angustia
y la creatividad*

La nada, la angustia y la creatividad
Ponencia presentada en el
XXVIII Congreso de Filósofos Jóvenes
Málaga, 1991

LA NADA, LA ANGUSTIA Y LA CREATIVIDAD

Juan Gavilán Macías

*Si no se llega más lejos en el sufrimiento,
muchas veces no es más que
por falta de espíritu creador.*

M. Proust

1

DESDE QUE SURGIÓ LA MUERTE como tema del congreso, intenté una forma de salida transversal. Y la verdad es que no tuve que esforzarme mucho para encontrarla, porque había unas palabras de Nietzsche que retenía en la memoria desde hacía tiempo y que prácticamente podía haber puesto como *exergo* de esta reflexión que ahora mismo empiezo. «¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en vuestras vidas, creadores!» (1973: 133). Era esta una ocasión que se me brindaba para darle salida a una de mis obsesiones tomando como punto de partida esas palabras de Nietzsche que acabamos de leer. Era, desde luego, una buena ocasión para seguir el planteamiento del *Zaratustra*: «Para que el creador exista, son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones» (1973: 133).

Lo que he intentado, entonces, no ha sido más que poner de relieve los lazos existentes entre la muerte, la finitud y la creatividad, la

tensión que se ha de dar entre la nada y el ser, entre la vida y la muerte, entre el silencio y la palabra, entre la palabra dicha y la palabra operante. En ningún momento he pretendido plantear los problemas derivados de una reflexión ontológica, ni plantear el problema de la negatividad. Solo he intentado asumir la interiorización de la muerte, la finitud de la vida, la nada y la angustia, como condiciones de la creatividad. Michel de Montaigne decía que «la muerte es parte de nosotros, es la condición de nuestra creación» (1985: 137). Y tal como asumiría Hegel, no hay ninguna creación que no se haya de dar si no es en el devenir temporal, que no sea el resultado de la acción negadora. La interpretación de Alexander Kojève es muy clara: «Mas el hombre dominado en su ser por la Negatividad no es Ser estático-dado, sino Acción, o Acto-de-postularse o de crearse a sí mismo» (1982: 19-20). Es la acción de donde procede la fuerza por la que se crea a sí mismo, por la que crea mundo y por lo que el hombre, en definitiva, pone más de lo que había, acción en el vacío generado entre el pasado y el futuro, entre el vacío y la presumible plenitud de la conciencia, entre la desorientación del que se encuentra perdido y la seguridad de la autoconciencia. He creído, por último, conveniente poner de relieve el fondo inconsciente, o preconscious, desde el que surgen las palabras y las frases, justo las que expresen nuestra singularidad.

2

EL HORROR AL VACÍO, la inseguridad, la incapacidad para sentirnos poseedores de la totalidad, nos llevan a buscar el consuelo del absoluto y la posibilidad de prolongar nuestras vidas eternamente. No nos resistimos a aceptar la finitud. Miguel de Unamuno nos dejaba los testimonios dramáticos, contados sin ningún tipo de pudor, de una actitud desesperada porque no se terminaba de resignar a la idea de que era un ser que había de morir. «Más, más y cada vez más: quie-

ro ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas visibles e invisibles, extenderme a lo ilimitado del espacio y prolongarme a lo inacabado del tiempo» (1976: 54). La razón, según nos indica él mismo, le ha dado motivos suficientes para abandonar el deseo inútil de inmortalidad, el deseo absurdo de serlo todo; pero hay en él un impulso casi frenético que se levanta desde lo más profundo de sí mismo clamando de una forma patética: «No quiero morirme, no, no quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí» (1976: 65-66).

Sin embargo, el deseo de luchar contra la nada y la muerte forma parte de la vida humana. El horror al vacío y a la aniquilación, la angustia y la desesperación no son temas propios y exclusivos del existencialismo en cualquiera de sus manifestaciones. Parece evidente que hemos de asumir la muerte como algo que se nos impone y que es la esencia de nuestras vidas; hemos de aceptar el efecto de la descomposición y la degradación biológica, como una fuerza natural de degeneración y envejecimiento. La verdad es que la mayor parte de la muerte es la vida misma, aunque no se sienta. «La mayor parte de la muerte siento/ que pasa en contentos y locura,/ y a la menor se guarda el sentimiento» (1976: 3). Y lo acepto y convierto en una de las tesis de mi ponencia que «durante la vida estamos muriendo» (1985: 137) y que, a veces, hay una muerte más dura que la muerte plena, que es, según palabras de Montaigne, la pendiente suave y casi insensible de la vida. El razonamiento de Epicuro es un buen apoyo para la esperanza, no cabe duda. Pero, aunque la muerte no se haya de producir mientras vivimos, no tenemos, como decía Marcel Proust, ninguna forma de preservarnos del morir; no podemos preservarnos de la muerte porque esta se manifiesta de distintas maneras, como negatividad, como devenir, como angustia, dolor y sufri-

miento, como la *muerte viva*, que llamaba Quevedo a nuestra vida. Más aún, en esta dialéctica, o tensión, entre la vida y la muerte, es en la que nos jugamos la finitud, la libertad, la individualidad y la singularidad. No debe ser una casualidad que la hipótesis que moviera a Philip Ariès a escribir una buena parte de su obra sobre la muerte fuera precisamente «la relación entre la actitud ante la muerte y la conciencia de uno mismo, de su grado de ser, más simplemente, de su individualidad» (1987: 499).

En definitiva, sentimos participar, dicho con las palabras de Merleau-Ponty (1975: 231 y 375), en una corriente y en un flujo de vida interminable del que no podemos experimentar ni el principio ni el final, ni el nacimiento ni la muerte y, por consiguiente, tanto el nacimiento como la muerte se han convertido en el horizonte y la condición de nuestro pensar, de un pensamiento que se abre al mundo, que forma parte del mundo de alguien que se conoce como «ya nacido» y como «todavía vivo». El problema más importante que nos hemos de plantear con respecto a la muerte no es, entonces, el de un acontecimiento que ponga fin a la vida humana; no es «lo que falta», sino su «inminencia», tomando la expresión de Heidegger (1977, 273). Ni la razón ni la vida pueden justificar el impulso que nos lleva a coincidir con la totalidad. No intentar escamotear la muerte significaría asumir la finitud. El hambre de Dios y la sed de eternidad no pueden ahogar el pobre goce de la vida. Lo que hacemos no es más que repetir las mismas críticas que Nietzsche había formulado ya con una especial intensidad, indicando la influencia perniciosa que la eternidad había ejercido sobre el hombre. Hay unas palabras de Kafka en su *Diario* que son muy lúcidas y que queremos repetir: «Moisés no llega a la tierra prometida porque su vida fuera demasiado corta, sino porque era una vida humana» (1971: 1115). En esto radica la gran fuerza del hombre, precisamente en el esfuerzo y en

el trabajo, en la negatividad que es el fondo mismo de la existencia, como lucha y como finitud. La renuncia a la inmortalidad apunta a la necesidad de sondear, no creo que agotar, el campo de los posibles.

3

LA IDEA DE NADA Y VACÍO es, según Henri Bergson, una simple ilusión de nuestra mente. La idea de nada tiene más realidad y está mucho más llena que la idea del ser porque implica la misma idea del ser y además su negación; es el resultado de haber ido representando todas las cosas una por una para negarlas posteriormente. «Es una representación eminentemente comprensiva y *plena*, tan plena y comprensiva como la idea de Todo, con la cual guarda un parentesco muy estrecho» (1983: 295). Sin embargo, no parece que tenga mucho sentido intentar alejar la nada de las entrañas del pensamiento y de la realidad. No parece, desde luego, que sea efectiva su pretensión de reducirla a una simple operación falaz e insuficiente de la mente. Y no lo es, sobre todo, si tenemos en cuenta que el propio Bergson decía en *La evolución creadora* que la nada es el resorte oculto, el motor invisible del pensamiento filosófico, origen de los problemas más angustiosos y de las cuestiones que no se pueden plantear sin sentir vértigo (1983: 275).

Las defensas de la lógica son impotentes contra la angustia producida por la nada. La defensa argüida por Bergson no puede ser la más efectiva. Posiblemente no podría ser eliminada por ningún tipo de argumentación lógica. Nada puede calmar lo que llamaba Unamuno «la furiosa hambre de ser» (1976: 32). Sin embargo, contra las evidencias de la lógica y de la metafísica, la nada se impone como una fuerza productiva, como una fuerza de impulsión y atracción. En las dos últimas conferencias sobre Hegel del curso 1933-34, Kojève muestra que al concebir la sustancia y el absoluto como sujeto, Hegel

supone la negatividad como la base fundamental del hombre y de su propio proceso creativo e histórico. Recordemos concretamente lo que decía Hegel al respecto en el Prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*: «La potencia portentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, separado de su ámbito, lo vinculado, y que solo tiene realidad en su conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza» (1971: 23-24). Y un poco más adelante añade: «Esta permanencia en lo negativo es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser» (1971: 24). No es el momento, por supuesto, de poner reservas al sistema hegeliano; pero, de todas formas, y aunque solo sea de paso, hemos de mantener que no se puede absolutizar la negatividad. Hemos de apuntar nuestra coincidencia con Merleau-Ponty de no hipostasiar la nada hasta convertirla en un objeto; hemos de reconocer que de la negatividad no podría surgir la positividad más pura. No es comprensible, desde luego, que la finitud que reclama para el sujeto humano se convierta, por el arte de la dialéctica y desde la acción negadora, en la totalidad indiferenciada del absoluto, en un saber total, en la absoluta identidad del Espíritu. Sin embargo, lo único que nos interesa es subrayar la actitud hegeliana de acercamiento del espíritu a la muerte y la interiorización de la muerte como desgarramiento y ruptura dentro del ser. «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento» (1971: 24).

Bergson había asumido que el hombre vive en el presente, ante lo que ya no es y lo que todavía no es. No creo que se pueda expresar

esta idea con mayor acierto y sencillez que Quevedo: «Soy un fue, y un será, y un es cansado». Entre el no ser del pasado y el no ser del futuro sólo queda el ser diluido y fatigado del presente. Pero es que además este mismo ser aparecerá como ser escaso y casi nulo. «Nada que, siendo, es poco, y será nada» (1976: 4, 11). Y no es casual que Heidegger hubiera puesto como un ingrediente constitutivo, e incluso como lo peculiar del «ser ahí» precisamente lo que aún no es. De todas formas, lo que interesa es que la duración haya quedado definida, como esa doble nada del pasado y del futuro oponiéndose al presente, es decir, como una ruptura en la plenitud del ser, con lo cual lo único que ha hecho ha sido suavizar el término de desgarramiento ya utilizado por Hegel. Evidentemente, es imposible que exista la nada absoluta. Y por eso precisamente concibe la conciencia del hombre como una nada relativa, como un no ser relativo y localizado dentro del ser. Es una carencia constitutiva, como una grieta que se abre justo en el momento en que se llena. El yo, según la expresión de Merleau-Ponty, es nadie, en el sentido de Ulises, es el no-ser anónimo y operador; es, en tanto que negatividad, un vacío efímero porque el presente no llega a anularlo nunca. «De hecho, no podemos concebir la nada más que sobre un fondo de ser (o, como dice Sartre, sobre un fondo de mundo). Toda noción de la muerte que pretendiera retener nuestra atención es pues mentirosa, ya que, de hecho, utiliza subrepticamente nuestra conciencia del ser. Para llegar hasta el final de nuestra conciencia de la muerte, es preciso transmutarla en vida; es preciso, como dice Hegel, interiorizar la muerte» (1977: 115).

Aunque hubiera intentado eliminar el papel de la nada con argumentos tan contundentes, Bergson retornaba hasta el núcleo mismo del ser como actividad productora, como la esencia de la subjetividad, es decir, como el propio devenir de una realidad que se está formando continuamente. En una clara alusión al texto de *La*

evolución creadora de Bergson al que nos referíamos anteriormente, decía Merleau-Ponty: «Y, si la verdadera filosofía disipa los vértigos y las angustias que han nacido de la idea de nada, es porque ella los interioriza, los incorpora al ser y los conserva en la vibración del ser que se hace» (1960: 28). El espíritu es sujeto, es negación, inquietud y actividad, «el sujeto es libertad, ausencia, negatividad y, en este sentido, la nada es» (1977: 121). Es interesante, desde luego, que se remita de esta forma lo negativo y la nada al ser. Algo parecido había hecho también María Zambrano: «El no-ser que afecta y muerde el ser; el no-ser dotado de actividad» (1985: 175).

4

Es un lugar común decir que no es posible crear desde la nada. Y estoy de acuerdo y tal vez sea verdad porque ninguna creatividad humana se produce sin la resistencia que opone la materia, el mármol para el escultor o la palabra para el escritor. Es a partir precisamente de la resistencia de los materiales, de la tradición y la técnica, como el escritor puede aspirar a decir algo que supusiera alguna novedad, aunque fuera mínima. Ahora bien, de la misma forma que cualquier escritor, artista o científico se puede encontrar asentado en la tradición y en lo que ya se ha creado, en la obra hecha, también es verdad que se encuentra perdido en el vacío de una tarea que tiene que realizar, aunque solo sea el vacío que, como decía Juan Rulfo, quedaba en su biblioteca para el libro que se proponía escribir.

La nada se impone en el pesimismo de una inteligencia que sabe que no hay remedio que sea definitivo, en el optimismo de una voluntad que se resiste a entregarse sin haber vivido; contra esa evidencia, se impone el vacío del pasado y el futuro, de una fuerza que se genera continuamente creando la realidad y las posibilidades al mismo tiempo, proceso abierto e indeterminado, de una conciencia limitada

que no puede superar la angustia de sentirse encadenada al presente. Aunque Unamuno quiera rehuir el conocimiento que llega desde lo más humilde del vivir, no puede sustraerse a la verdad del lenguaje vital, la que indica que «mi conciencia personal brotó de la nada, de mi inconsciencia y a la nada volverá» (1976: 101). Nos hemos de mantener de pie con una conciencia que siente el haber brotado de la nada y que siente de la misma forma que volverá a esa inconsciencia y a esa ubicuidad ausente.

Ahora bien, mientras no nos despojemos de nuestra naturaleza, mientras sigamos viviendo, nos debatiremos entre la desesperación y la incertidumbre. A fin de cuentas, no es la eternidad el medio en el que nos movemos. La existencia es desesperación e incertidumbre, como hemos dicho, pero es también la pasión desbordante y el goce sencillo del vivir. La nada nos abre a la angustia, buen testimonio nos podrían dar Kierkegaard y Kafka; pero nos remite también a la comunidad, a la amistad, al entusiasmo y la alegría; nos mantiene, en definitiva, abiertos a la indeterminación de una realidad y una vida que se están haciendo continuamente. Así pues, hemos de acostumbrarnos a vivir desde nuestro ser más primitivo, el que huye del consuelo de la eternidad y de las exageraciones hiperbólicas del absoluto. Kojève dice que «el hombre no puede perfeccionarse sino en la medida en que es mortal y acepta con conocimiento de causa el riesgo de la vida» (1982: 95-96). En estas condiciones, desde luego, lo que es recomendable es lo que nos dice Nietzsche, hombre experto en este tipo de combates: «No ya el gusto por la seguridad, sino de la incertidumbre; no ya «causa y efecto», sino la creación continua» (1967: 390).

Es la vida en la muerte y la muerte en la vida, es la operatividad desde la nada y la angustia ante el vacío, es la unión inseparable del ser y la nada, de la palabra y el silencio, de la angustia y el entusiasmo, de la soledad y la comunicación. «¿La vida como angustia, señor Hei-

degger? ¡Muy bien! Pero además: la vida como empresa» (1983, vol. 12: 219). No es extraño que el propio Ortega asuma que la empresa, es decir la invención y la creatividad, no venga nada más que desde la tarea angustiosa y desde el esfuerzo penoso, aunque posteriormente haya de apuntillar que es exactamente igual que el esfuerzo deportivo. Y, por supuesto, no es ninguna casualidad que Ortega hiciera esta referencia a la angustia y al esfuerzo porque en *La idea de principio en Leibniz* había hecho hincapié en el lado dramático del filosofar. Es justo cuando la realidad y el mundo en que nos encontramos cambian en algo inseguro y problemático, cuando la realidad se convierte en un mar en el que naufragamos y tenemos que bracear desesperadamente para no ahogarnos; es en ese momento cuando brota de una manera más clara y evidente «la Nada-siendo, siéndonos», «una Nada operante y activa» (1983, vol. 8: 295). Es la nada, entonces; es la angustia y es la alegría deportiva. «La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, «desesperación» y fiesta, en suma, «angustia» y «deporte»» (1983, vol. 8: 296). Es la contraposición entre esos dos polos radicalmente opuestos la que genera la tensión suficiente y necesaria para que pueda saltar la novedad del espíritu humano. En ningún momento, he pretendido que las fuerzas de la creatividad humana se manifestaran como una forma de resistir a la muerte. En ningún momento, se ha pretendido oponer, como hace Gilbert Durand (1982: 407), la imaginación creadora al mundo objetivo de la muerte. No tendría sentido hacerlo en un universo que se va formando en la medida misma en que se destruye; no tendría sentido en una vida que se recompone en la medida en que se desintegra. Lo que, desde luego, se ha intentado en este ensayo ha sido enraizar la potencialidad creativa del individuo en la duda, la incertidumbre, la

inseguridad, la angustia, la nada, en una tensión originaria y en un devenir destructor y creador.

Es muy difícil encontrar una relación tan estrecha entre la escritura y la muerte como la que se manifestaba en la escritura de Kafka. El autor de *La metamorfosis* había dejado escrito: «Para poder escribir, tengo necesidad de aislamiento, pero no «como un ermitaño», cosa que sería insuficiente, sino como un muerto» (1983: 151). Esta referencia a la muerte no es una mera casualidad. En una carta a Max Brod le habla de la muerte como una condición de la escritura y define al escritor como algo no existente que entrega a la tumba su viejo cadáver. Muchas veces, desea destruir todo lo que ha escrito y, otras muchas, no puede ni siquiera seguir escribiendo. Y cuando deja de escribir, se siente terriblemente desgraciado, indigno, inútil, hundido, con la cabeza llena de convulsiones. Son muchas las veces que se siente derrotado, incapaz de escribir ni una sola línea y, entonces, piensa que debe callar para siempre porque no puede ofrecer nada nuevo. No es, desde luego, lo que puede llamarse un escritor que haya ganado su posición; no es un escritor en el sentido propio y profesionalizado del término, sino que su vida consiste en unos intentos desesperados por escribir. Las novelas, escritas como a fogonazos, se le escapan de las manos. El sueño es irregular y, a veces, lo abandona totalmente, los dolores de cabeza, el nerviosismo, la excitación por sus obsesiones y la insatisfacción por su trabajo le dan ganas de destruirlo todo y de cavar su propia fosa. Es, como decía Antonin Artaud (1971: 16), una incertidumbre profunda del pensamiento, e incluso lo que muy a menudo es la inexistencia absoluta de pensamiento. Así pues, se encuentra en su vida con algo más que el tedio, como dice él mismo; se encuentra atenazado por la nada, por el vacío, un desierto que lo invade hasta los límites de la desdicha más insoportable.

Marcel, el protagonista de *En busca del tiempo perdido*, dice que es el pesar de no tener dotes para la literatura lo que lo lleva a internarse en un sanatorio a principios de 1916. Y poco después, también lo había asaltado la idea angustiosa de una inspiración que se le revelaba como algo imposible. Era la misma sensación que tenía cuando en su juventud se planteaba ser escritor y se enfrentaba a la necesidad de escribir: sentía como si una enfermedad le paralizara el cerebro y encontrara un auténtico vacío ante su atención, un negro vacío que se abría en su espíritu y que llegaba a destrozarlo (Proust, 1969: vol. 1, 208-209; vol.7, 44 y 198-199).

Bergson nos habla en *La evolución creadora* de un pintor delante de una tela, frente a su modelo, con su paleta y con su estilo. Y a pesar de todo, ni él mismo, sería capaz de prever cuál sería la obra resultante. El proceso de elaboración del cuadro es como una *nada imprevisible*, porque justo ese proceso ha de cambiar todos los planes. El tiempo de elaboración no es un elemento marginal, sino que forma un solo bloque con la propia invención. Es, con palabras de Merleau-Ponty, el trabajo de lo negativo, una *nada operante* que está implicada en las tareas del pensar.

En las *Cartas a Milena*, decía Kafka que la escritura es la única posibilidad de existencia interior, que solo encuentra su centro de gravedad en lo más profundo del vivir; es decir, que tanto la vida como la escritura implican la necesidad de asentarse en la negación de vivir, en una tensión continua, una angustia entre los impulsos de la vida y la muerte, en el riesgo y en la incertidumbre del vivir. «¿Por qué no puede uno resignarse al hecho de que vivir en esa tensión tan especial, suicida, en continuo suspenso, es lo correcto?» (1974: 148). Según Kafka, desde luego, la tensión es lo más propio de la vida del escritor, la nada que se representa como conciencia de la angustia y

de la culpa, la negatividad como energía creadora, como una fuerza que emerge desde el *fondo insobornable* del individuo.

Es una electricidad anormal y enloquecida que se centraba en el cuerpo consumiéndolo todo, una tensión de la que solo se podía salir como un animal irracional. «Es mi cuerpo entero el que me advierte de cada palabra», dice Kafka, como el testimonio de una soledad insuperable, pero al mismo tiempo como la necesidad de comunicación de lo más profundo y también, por qué no, de las simples debilidades humanas o de sus propias vergüenzas que son, a decir de Cioran (1976: 23), la fuente que nunca ha de escamotear el escritor si no quiere verse restringido a la mera repetición y al plagio. María Zambrano escribe: «La nada que no puede ser ni idea porque no puede ser pensada en función del ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y el ánimo del hombre como sentir originario» (1985: 177). Y además de lo expuesto por nosotros, le añade la nota de la nada como el infierno, como el fondo sagrado del que ha ido emergiendo y despertando el hombre, de lo que puede ser un infierno, pero también puede ser lo contrario. Así al menos lo entiende Georges Bataille: «Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida(...) Sin tregua amenaza romper los diques, oponer a la actividad productiva el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria». Es el beneficio, el horror impotente y ambiguo, que hemos de conseguir de «la «otra mirada», la que al posarse sobre la vida es arrastrada hacia abajo, hacia lo inescrutable, donde ninguna definición es válida, ni ninguna explicación posible» (1960: 56).

En una conversación con Albertina, renace para Proust el recuerdo de la muerte de su abuela, el recuerdo de un dolor que amenaza con destrozarlo. Y precisamente en ese momento en el que el dolor es más intenso, se encuentra como si hubiera dado un salto y hubiera encontrado lo que posiblemente ningún esfuerzo le habría podido

ofrecer. «Y la realidad más terrible provoca, al mismo tiempo que el dolor, la alegría de un hermoso descubrimiento, porque no hace más que dar una forma nueva y clara a lo que estábamos mascando desde hacía tiempo sin darnos cuenta» (1969: vol. 5, 584). Es esa brusca reacción la que impone el encuentro, la lección de las lágrimas, todas las inquietudes y las tensiones convocadas por la angustia. «Es el sufrimiento, y no el genio, solo el sufrimiento, lo que nos permite dejar de ser marionetas» (1987: 105). Posiblemente no sea del todo cierto esto que dice Cioran, pero sí es importante reconocer el dolor y la angustia como una buena fuente de la escritura y el arte, de una cierta autonomía y del origen del pensamiento más singular, lo que nos libera, en definitiva, de la parte más mecánica y repetitiva de nuestros cerebros.

El pensamiento, como decía Hanna Arendt, cuando no es simple y mero cálculo de composición, «no solo necesita inteligencia y profundidad, sino coraje, por encima de todo»; cuando no se despliega como una simple jugada medida, supone la necesidad de debatirse con una cierta lucha. Es el momento en que, a decir de Kierkegaard, el hombre «ya no lucharía con los hombres, sino con los misterios más hondos de la existencia» (1967: 101). No es tan simple el problema como lo presenta Unamuno: «No basta pensar, hay que sentir nuestro destino» (1976: 37). No es tan simple, repito, porque habría que compaginar el pensamiento y el destino para llegar hasta lo inescrutable, para pensar lo impensable. Kafka le decía en una carta a Milena que lo que él buscaba era comunicar lo incomunicable, explicar lo inexplicable, algo que solo podía surgir y ser vivido desde los huesos. Los pensamientos son como los jirones que le arrancamos a la nada. Es la angustia «ácida y turbia, poderosa como una navaja», según las palabras de Artaud (1971: 49); los fracasos y los aciertos, la imposibilidad y la ausencia absoluta de pensamiento, lo

que le permite considerar, de una manera muy parecida a la de Kafka, que el pensar está anclado en el corazón mismo de la vida, en la carne irrigada por los nervios, en los impulsos de la materia, que se manifiestan como las evidencias que se agitan desde la médula (1971: 40-43).

6

En un soneto de *Los conjurados*, Borges nos habla de un hombre que, ante una pared blanca, sintió la necesidad de pintar la totalidad del universo. Cuando terminó de pintarla, entre aquella mescolanza de líneas y colores, encontró la forma de su propia cara. En una carta a Felice, Kafka dice de una forma muy parecida a la de Borges: «Mi novela sigue avanzando, aunque sea lentamente, solo que su rostro se parece de forma horrible al mío» (1983: 37). No hay que confundir, como nos advierte Heidegger, la angustia ante la muerte con el temor a dejar de vivir. «La angustia ante la muerte es angustia «ante» el «poder ser» más peculiar» (1977: 274). Y si además tenemos presente que el «ser ahí» se encuentra en un «estado de abierto», podríamos concluir con el propio Heidegger que la más peculiar posibilidad la encuentra el «ser ahí» al reivindicar lo que tiene de más singular. Es precisamente la experiencia de la anticipación de la muerte, como dice Arendt (1984: 98), lo que libera al hombre de la inautenticidad del «Ellos» y lo que le permite alcanzar la autenticidad del «Yo». La vocación no resulta, de este modo, ni planeada ni preparada deliberadamente por nosotros, y hasta incluso puede que sea contra nuestra propia voluntad. La expresión de Heidegger es de una claridad meridiana. «La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí» (1977: 299). Ahora bien, aunque solo sea de paso, es conveniente reseñar que la autenticidad y la identidad de la conciencia solo pueden darse, usando una expresión de Bergson, y repetida por Merleau-Ponty (1975: 235), como una

coincidencia parcial, en la experiencia de un yo que se deshace y se rehace continuamente en el curso del tiempo. La identidad y la libertad se enraízan en una doble tendencia: en la tensión hacia la unidad y la identidad; y en la resistencia a la autocoincidencia, en un movimiento que nos desborda y nos permite crear y crecer.

En definitiva, la autenticidad supone abandonar las habladurías del «uno» para recluirse en sí mismo, para disponerse a oír en el silencio de sí mismo lo más propio de la conciencia. «*La conciencia habla única y constantemente en el modo de callar*» (1977: 298). De una forma muy parecida a la de Heidegger, Ortega veía como un problema fundamental, originario y único, el encontrarse a sí mismo. Y muestra también la necesidad de oír los rumores del corazón o las regiones más profundas y primarias del ser.

Ahora bien, la autenticidad de la conciencia no puede significar solo y exclusivamente desligarse de los demás ni una simple y completa autoescucha, sino que debe estar complementada, según decía Pessoa (1985: 268), por una disciplina y por un aprendizaje con el que vencer la sinceridad para no sentir más que literariamente. Marcel Proust era muy contundente cuando decía que «la apariencia de individualidad real que dan a las obras de arte no es más que un efecto engañoso de la habilidad técnica» (1969: vol. 5, 212).

A fin de cuentas, la literatura supone la necesidad de conjugar la pasión y el artificio. Edmund Jabés escribía con acierto: «Yo creo en la misión del escritor. La recibe del verbo que lleva en sí su sufrimiento y su esperanza» (1990: 63). Es necesario, según las palabras de Ortega, pensar y vivir, no desde nuestras ideas, sino desde nuestro inexorable e irrevocable destino. Ahí estriba la capacidad de nuestro pensamiento para enfrentarse a los problemas que rebasan las posibilidades de nuestra comprensión. Hemos de recoger en este caso lo que, según parece, es una de las paradojas fundamentales de la crea-

tividad, el *habla silenciosa*, como un hablar desde el silencio y que, de alguna forma es también silencio. Como decía Heidegger, «el silencio se caracterizó como una posibilidad esencial del habla» (1977: 322). Es un silencio que se corresponde con lo que denomina Merleau-Ponty (1966: 210) en *Lo visible y lo invisible un mundo amorfo* que, sin contener ningún tipo de expresión, los contiene todos y, sobre todo, reclama de nosotros el esfuerzo para crearlos. Y es que tanto el pensar como el lenguaje se insertan en ese mundo del silencio, como un *logos endiathetos* que reclamara un *logos proforikos*, la voz ligada a la masa de la vida o cada una de las páginas de sus escritos ligadas a la melodía de su destino personal y al latido de su corazón, según palabras de Ortega. Por eso cuando Merleau-Ponty hablaba de nada activa, solo podíamos entenderla «como un fermento de transformación que dará la significación operatoria» (1966:190-191), *palabra operante* que, al hundir sus raíces en las regiones más profundas del ser, permitiría, como una emergencia, el pensar y el hablar, el paso desde el mundo del silencio al mundo parlante y, por tanto, nos mantendría en la densidad y en el misterio de lo incomprensible, como promesa y amenaza, como cumbre y abismo.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDRT, H., *La vida del espíritu*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

ARIÉS, PH., *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1987.

ARTAUD, A., *Carta a la vidente*, Tusquets, Barcelona, 1971.

BATAILLE, G., *El erotismo*, Sur, Buenos Aires, 1960.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, PUF, Paris, 1983.

CIORAN, E., *Contra la historia*, Tusquets, Barcelona, 1976.

— *Ese maldito yo*, Tusquets, Barcelona, 1987.

DURAND, G., *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid, 1982.

HEGEL, W., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1971.

HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1977.

JABÉS, E., *El libro de las preguntas*, Siruela, Madrid, 1990.

KAFKA, F., *Diarios*, Aguilar, Madrid, 1971.

— *Cartas a Milena*, Alianza, Madrid, 1974.

— *Escritos sobre sus escritos*, Anagrama, Barcelona, 1983.

KIERKEGAARD, S., *El concepto de la angustia*, Espasa, Madrid, 1967.

KOJÉVE, A., *La idea de muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1982.

MERLEAU-PONTY, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, Paris, 1960.

— *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975.

— *Lo visible y lo invisible*, Barral, Barcelona, 1966.

— *Sentido y sinsentido*, Península, Barcelona, 1977.

MONTAIGNE, M., *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 1985.

NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1973.

— *Voluntad de dominio, Obras Completas*, vol. 4, Aguilar, México, 1973.

ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, vol 12, Alianza, Madrid, 1983.

PESSOA, F., *Sobre literatura y arte*, Alianza, Madrid, 1985.

PROUST, M., *En busca del tiempo perdido*, vol. 1, Alianza, Madrid, 1969.

QUEVEDO, F., *Poesía metafísica y amorosa*, Planeta, Madrid, 1976.

UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa, Madrid, 1976.

ZAMBRANO, M.^a, *El hombre y lo divino*, FCE, México, 1985.