

Filosofía del Miedo

En los comienzos de lo que en términos genéricos se ha llamado el mundo de la modernidad, dos espíritus anticipadores, aunque desde puntos de vista bien distintos, proyectan el miedo en el destino y la aventura existencial del hombre. Nos referimos a Tomás Hobbes, el definidor *ante litteram* de los perfiles del Leviathán moderno y a Blaise Pascal uno de los espíritus más inteligentes y penetrantes en la idea de unir en una tarea común fe, razón y ciencia. «El miedo y yo somos hermanos», proclama Hobbes, mientras Pascal, hombre de fe profunda y razonada, pone de manifiesto la angustia y el miedo, «l'effroi» del hombre al contemplar «los espacios infinitos», en contraste con la emoción estética y vital de un Kant ante el cielo estrellado y para el estupor del poeta Valéry, siempre tan lejano a cualquier ansiedad metafísica, al eludir las grandes preguntas y las grandes respuestas ante unos problemas que otra cosa no eran para él sino «abusos del lenguaje», al cantar así el mundo de la muerte y la inmortalidad en sus plásticos versos del *Cementerio marino*: «Maigre immortalité noire et dorée / Consolatrice a freusement laurée, / Qui de la mort fais un sein maternel, / Le beau mensonge et la pieuse ruse! / Qui ne connaît et qui ne les refuse, / Ce crâne vide et ce rire éternel».

Mientras para Hobbes la afirmación de este ontológico miedo a la vida, miedo biológico y miedo sociológico, poco tiene de coordinada existencial y encontrará su correspondiente en la culminante teoría sociológica del suicidio en Durkheim, para Pascal, que entiende el destino del hombre como tensión y búsqueda, «el hombre que busca gimiendo», el miedo estriba por una parte en la búsqueda de un sentido a la vida y por otra parte en la idea misma de su enorme pequeñez ante la vista de los espacios infinitos, del infinito mismo. Mientras el miedo de Hobbes es un miedo lineal, concreto, el antiguo «timor» de su presencia en la tierra, entre otros hombres y ante terrores mágicos que proclamara Lucrecio como incitante de todo sentimiento religioso; el miedo, la ansiedad de Pascal es al mismo tiempo una angustia metafísica, existencial y vital que acompaña al hombre desde su toma de conciencia de la vida, hasta en su plenitud de la fe y en su plenario y total vivir para la muerte.

Nuestra reflexión ante la naturaleza humana, de carácter ora biológico, ora metafísico, ora existencial, ora sociológico no se puede mantener con todo en el terreno de las generalizaciones o de los arquetipos. El «miedo y yo somos hermanos» de Hobbes sucedía como expresión de un cambio profundo de mentalidad que seguía a la euforia renacentista que se centraba en el goce plenario de la vida, de acuerdo con el grito de Hutten: «Despiertan los espíritus, es un goce vivir». El miedo a la vida, en todas sus expresiones alcanza acentos especiales y patentes en momentos de mutaciones profundas. Tanto el diagnóstico biológico, como el diagnóstico sociológico lo ponen de mani-

fiesto. Para Durkheim el concepto de anomia aparece como fundamento de la idea misma del suicidio como fenómeno vital y sociológico. En el análisis de la realidad de los hechos sociales se observa que todo proceso de mutaciones profundas viola reglas vitales, rompe una armonía y una coherencia. Un cambio tanto de crecimiento como de degeneración, como ha sido desde los comienzos el cambio encarnado por la explosión industrial que ha llevado al mundo de la profunda ingobernabilidad de la era atómica y cibernética, produce un desequilibrio, una inseguridad, una ruptura de la armonía vital, existencial o institucional. La misma infinitud del deseo liberado por la desestructuración social y humana, lleva a la angustia, el sentimiento de ansiedad o insatisfacción, el miedo a la vida y a la «noche perpetua» que toda conciencia de crisis alimenta y exaspera.

El problema accede de esta forma a tres planos o en todo caso a varios planos distintos que, sin embargo, convergen en un planteamiento suyo donde la reflexión o la meditación filosófica constituye la dimensión última. Existe en primer lugar una perspectiva biológica, psíquica y sociológica del problema. El universo psíquico que participa de los cambios que implica un profundo fenómeno de entropía, accede a una inteligencia que físicos instauradores de una nueva concepción del universo como Planck ponían de manifiesto a principios del siglo al hablar de las importantes consecuencias del descubrimiento de la destrucción de la energía en el universo. Descubrimiento que llevaría a la constatación de que todo conduce a la entropía, al caos, al deterioro en planos tan distintos como la materia física, la materia viva, y la materia neuropsíquica. De este plano al plano existencial hay un solo paso hacia una situación emergente cuyas determinaciones no son siempre fácilmente perceptibles. La angustia existencial y el miedo, en sus aspectos más concretos, a la vida, interesa en esta línea por igual aunque a distintos niveles, la convivencia política y social, las vivencias religiosas, el proceso de la creatividad y las integraciones culturales. Se ha dicho que es posible que la civilización de Occidente se desintegre porque crea, o que crea porque se desintegra. El destino de la filosofía de Kierkegaard sirve de ejemplo. Parece que su lectura haya influido a Niels Bohr, teórico de la desintegración del alma y partícipe de la teoría cuántica (*cf. Czeslaw Milosz, The Witness of Poetry, Harvard University Press, Harvard 1987, p. 107*).

En sus condiciones biológicas y psíquicas, en su situación en el cosmos, en su vida social dominada por el poder tenso y condenado al hastío de lo cotidiano, en su difícil integración sociológica y política, a caballo su ser entre psiquismo y biología, entre psiquismo y sociología, en sus anhelos metafísicos, en su situación específica en una situación objetiva caótica y de ingobernabilidad del mundo, el miedo a la vida caracteriza al hombre contemporáneo. Y lo caracteriza específicamente más que en su posible actitud ante la muerte, en su fuerza de alteridad, en sus relaciones con los otros, en su dialéctica yo-otro. Todo ello exige una referencia a la condición humana como tal, pero reclama con mayor tensión y profundidad una referencia determinante a la situación actual del hombre donde el miedo ante la vida como expresión de lo cotidiano se sobrepone a la actitud misma ante la vida como fragmento de la eternidad. El hombre de hoy bajo el signo de la locura enviada por Dios, como decía San Pablo, para confundir la sabiduría de los hombres, hace necesariamente del terror y del temblor en la acepción

kierkegaardiana, compañía indispensable ante la propia vivencia de la vida, dimensión de la vida y de la vida misma como sentido, cargada o no de sentido.

Todo se perfila desde la dimensión de la experiencia energética de los acontecimientos. Esta experiencia aparece hoy ante nuestra mirada como unidad antagónica y contradictoria. Esta experiencia energética misma se integra, como afirma Lupasco en un sistema y un sistema de sistemas en continua transformación. Asistimos así a un constante devenir físico acompañado por un devenir biológico y un devenir neuropsíquico.¹

Considerando la dialéctica como realidad inmanente y trascendente a la vez en el destino individual y colectivo del hombre, Lupasco escribe en las páginas primeras de su libro *Universo psíquico*: «Todos los mitos de las sociedades llamadas arcaicas, todas las religiones, todas las filosofías y las metafísicas de las civilizaciones evaluadas de la Historia no han dejado, desde las especulaciones chinas, hindúes y presocráticas hasta nuestros días, de registrar el combate de fuerzas, personificadas o abstractas, que se disputan la existencia para engendrarla o destruirla, o las dos cosas a la vez, de la naturaleza visible o invisible, desde la experiencia sensible hasta la imaginación intelectual» (p. 7). El descubrimiento de un cuántum psíquico a la manera de Planck y la inserción de la materia viviente en una dimensión tiempo, con un antagonismo permanente entre un tiempo negativo y un espacio positivo en la revelación de Einstein, llevan a los dominios de una nueva concepción dinámica, tanto la afectividad del hombre, como las fuerzas de su imaginación, sus capacidades estéticas, con sus oscilaciones crecientes, desde sus constantes biológicas, entre un sistema físico y un sistema sociológico, con una constante dialéctica significante/significado de su carácter de componente de una sociedad neuropsíquica. Esta sociedad se caracteriza por la constante de la inseguridad. Un sentimiento de inseguridad embarga cada vez más al hombre, mientras el miedo y él mismo se hacen hermanos, y en él se instala la conciencia de esta hermandad, insensible o patente que sea, inefable o determinada. De esta inseguridad y de este miedo consiguiente forma parte la capacidad de comunicación o incomunicación del hombre, su lenguaje, su capacidad de acceder a conceptos, su ser y el encuentro posible o imposible con una morada en el tiempo y en el espacio.

Con estos perfiles de su personalidad se presenta el hombre contemporáneo ante las transformaciones de la sociedad de su tiempo. La entropía y el caos, percibidos como fatalidad del mundo físico de la energía hacen que su situación en cuanto personalidad se alimente de aforías por un lado y sea abocada a las utopías por otro. Alrededor suyo y en su misma conciencia flota una atmósfera y se instala una creencia en un destino, su destino, que, dejando de ser el destino trágico que alimenta de tiempo en tiempo la cultura tradicional, haga del no trabajo, de la no creatividad, en un palabra del mundo de la nada, una finalidad. Nietzsche, profeta indiscutible de los tiempos que corren, instaure ante una situación como ésta la era del nihilismo, la era de la nada que luego la metafísica coloca como fundamento del temor, del temblor, del miedo y del aburrimiento existencial del hombre. Todo culminando en la angustia metafísica que acompaña al miedo físico, biológico, neuropsíquico o manifestación patente de la concien-

¹ Cfr. *Stéphane Lupasco*, *Psychisme et Sociologie*, Ed. Casterman, París, 1978, pp. 45 y sigs.; *del mismo autor*: *L'univers psychique*, Ed. Denoël Gonthier, París, 1979, pp. 243. V. Introduction.

cia. La vida cotidiana transcurre en una serie de discontinuidades acompañada por la vigencia de la tecnología —ciencia y cibernética agregadas—, el discurso y el trabajo en su dialéctica actual con el deseo sexual combinado con el ocio o no trabajo, lo que freudianamente llega a llamarse el reino del principio del placer. Del horizonte del hombre en esta situación de angustia, de miedo y de aburrimiento, desaparece el sentido de la morada, del «habitar» en su dinámica social y poética y se instala el sentido económico del *hábitat*, que es el marco del miedo.²

Si se pudieran buscar las raíces intelectuales del miedo ante la vida en un sentido existencial de la palabra, éstas se encontrarían fácilmente en Kierkegaard y en Nietzsche. En ambos el miedo está envuelto en el simulacro. Simulacro estético en primer lugar. Bajo él pulsa el drama del nexo dialéctico entre angustia y pecado en Kierkegaard. O el drama de la incomunicabilidad en Nietzsche. Ambos dramas tienen su manifestación fenoménica en una actitud vital. La angustia vital —temor y temblor— en Kierkegaard. La voluntad de poder y el mito del superhombre, en Nietzsche, otra cosa no es en realidad que la transferencia a través del simulacro, estético y metafísico, de la propia incomunicabilidad del hombre y la tensión y miedo que se apoderan de él ante la subversión que esta incomunicabilidad implica destinando al hombre mismo al mundo de la nada. Y la nada de la angustia y la nada de la incomunicabilidad, convergen en la nada metafísica en la cual se centra el texto acaso más sugestivo, más completo y coherente de la filosofía de Heidegger: *Was ist Metaphysik?* El Particular de Kierkegaard se aproxima a Agamenón. Su confrontación es una especie de instauración ejemplar. Kierkegaard se pregunta qué posibilidad hay para el particular, en la búsqueda de la salvación. «Sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrena, renuncia a todo, y es probable que en el mismo momento se cierre a sí mismo la posibilidad de alcanzar la exaltada alegría, tan preciosa para él, que habría estado dispuesto a comprarla a cualquier precio. Quien le observe, no le podrá comprender, y mucho menos sentirse lleno de confianza al descansar en él su mirada».³

En una palabra, todos están dispuestos a verter lágrimas por el héroe trágico, por Agamenón pero nadie está dispuesto a hacerlo por Abraham y su sacrificio, ni por el Particular cubierto en su simulacro de alegría divina pero destinado a la nada, a la angustia, al pecado. La incomunicabilidad de Nietzsche está allí en sus umbrales. «Un individuo aislado tiene siempre la culpa, pero con dos empieza la verdad.» Estamos ante la locura del hombre solo con sus pensamientos. La sabiduría empieza con la comunicación entre dos. No hay medio de comunicar. «Estoy más escondido que los que están escondidos.» Este es el *leit-motiv* de Nietzsche en los umbrales de la nada. Zarathustra busca su reposo en la charla de los animales. La locura de la palabra. Estamos ante las perspectivas de la teoría «negativa» del hombre, la «autonegación de la voluntad de vivir», que Schopenhauer proclama y que Freud recogerá en su *Más allá del principio del placer* y su teoría del impulso tanático. Alejado de la idea de Schopenhauer, siguiendo los caminos negativos del hombre según Buda, de la realidad de los instintos y de la condición animal, abierto ante las «formas superiores» de la cultura y la vida,

² Cft. Henri Lefebvre, *Critique de la vie quotidienne*, Ed. Arche, París, 1981, pp. 93-94.

³ Cft. Sören Kierkegaard, *Temor y Temblor*, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 129-130.

el hombre de la angustia existencial, el de Buda, el de Schopenhauer, el de Kierkegaard, el de Nietzsche y los estoicos, el de Freud se sumerge en la negación «salvadora» de la voluntad de vivir. Scheler ha sorprendido la estupefaciente semejanza entre la libido y el impulso tanático de Freud y las doctrinas de Schopenhauer al definir el malestar que producen en los impulsos fundamentales del hombre, las formas elevadas de cultura y del espíritu. Scheler ha puesto admirablemente al descubierto las aporías de la teoría negativa del hombre, al tomar efectos por causas en la explicación de la función de los impulsos en las formas de angustia y de miedo a la vida misma. Pero allende la explicación misma, este miedo existe y la «sublimación de la vida en el espíritu» propugnada con su sin par inteligencia por Scheler permanece en la actual situación existencial y metafísica del hombre en la civilización planetaria en los dominios de los «desiderata».⁴

Es la conciencia negativa la que impide, según Nietzsche, la comunicabilidad, el eludir la nada, superar la angustia vital. La conciencia del infinito a la manera de Pascal es la fuente del miedo, lo que según Nietzsche impide que la verdad sea comunicada. De ahí la necesidad del simulacro, del «lenguaje» indirecto, del acceso kierkegaardiano a los pseudónimos. Comunicación indirecta, máscara, simulacro. Todos ellos componentes del *Dasein* en cuya compañía la metafísica heideggeriana se enfrentará con el miedo, con la angustia y el aburrimiento. El simulacro determina a Nietzsche a asimilar a Dios con el Arlequín, escalando a la locura de la máscara para que el hombre vuelva a encontrar su valor en la profundidad de su ser. Falaz empresa ontológica que abre las grandes vías del nihilismo imperante. Y las grandes frases que acompañan la profecía en trance: «No es la duda sino la certeza lo que nos lleva a la locura. Pero es preciso que seamos profundos, abismo, filósofos, para sentir así. Todos tememos a la verdad». Todo acompañado por el horror al silencio: «Ahora todo calla. El mar se extiende... el mar no puede hablar. El cielo no puede hablar». Pero todo nace en la ambigüedad, en las ambigüedades poéticas y estilísticas, en las metáforas contradictorias del profeta de Sils Maria.

La psicología avanzada y los estudios sobre la estructura de la personalidad, han podido ver en la angustia y su expresión concreta que es el miedo y más concretamente el miedo a la vida misma, formas paroxísticas de un sentimiento vital en crisis. Hecho patente en las grandes exaltaciones y las ambigüedades de un Nietzsche último, profeta del superhombre y la voluntad de poder. Tanto la angustia vital como la angustia existencial o mundana del hombre que tiene que vivir de espaldas a la naturaleza y a su morada tradicional, implica desarraigambre y miedo. No es extraño que el vitalismo exalte las prerrogativas de la vida, cuando el miedo a la vida se alimenta de la angustia vital y existencial y mundana. Angustia, que no sabe porqué es angustia, pero que en el miedo tiene su corolario concreto. También el miedo se prestará a la exaltación, exaltación lírica en los estoicos occidentales del tipo Drieu La Rochelle, o exaltación solar y celeste del japonés Mishima, ambos héroes de la traducción del miedo del siglo en suicidio. Tanto la angustia vital como la mundana aparecen como anónimas por carecer de objeto en el que recaer. La existencia humana, a través de su angustia

⁴ Cfr. Max Scheler, *El porvenir del hombre*, Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1942, pp. 163 y sigs.

existencial, «se queda al borde de una nada indescriptible en la que se está en peligro de caer. Antropológicamente, se podría considerar la angustia mundana como la amenaza de la Nada si no se encerrase en esta expresión una falta de lógica, puesto que la Nada no puede tener nunca objetividad. La expresión verbal encuentra aquí sus límites, y así vemos que el sentimiento vital de la angustia mundana es, en el fondo, innominable. Por eso, tan sólo tiene el valor de una metáfora el decir que en la angustia existencial el mundo confiere a nuestra vida una tonalidad que la pone ante el abismo de la nada».⁵

El tema es abordado por Heidegger de una manera fascinante en *Was ist Metaphysik?* La belleza de este libro tiene para los españoles una gran suerte. Lo podemos leer en la magnífica traducción de Xavier Zubiri.⁶ Lo contrario de cuanto ocurre con *Ser y Tiempo*, cuya desgraciada versión española merece el olvido, en espera de una mejor suerte. Al poner el problema del ente, Heidegger hace que surja inmediatamente lo que está fuera de él. Ente solo y nada más. Únicamente el ente y fuera de él, *nada*. Para que surja naturalmente la pregunta: «¿Qué pasa con esta nada?» ¿Es un azar que hablemos tan espontáneamente de este modo? ¿Será una manera de hablar y nada más?» La pregunta se plantea en un instante de una nueva revelación del ser del hombre que irrumpe en el mundo y «hace ciencia». Pero todo ello acompañado por una paradoja. Este enfrentamiento del hombre con la nada tiene lugar en un instante en que la ciencia rechaza la nada y la reduce a categoría de «nadería». Porque según parece la ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero para expresar su propia esencia he aquí que la ciencia misma recurre a la nada. Todo ello acompañado por una interrogación que es en sí una provocación. Mejor dicho, varias interrogaciones. En torno a lo que pasa con la nada, a lo que es la nada. Con la particularidad de que toda pregunta y toda respuesta sobre la nada son un *contrasentido*. Lo que no impide la validez de la vieja aserción de Hegel, de más viejas resonancias antiguas: «El ser puro y la pura nada son lo mismo».

Ante la pregunta por la nada nos encontramos con algo que es y no es ente y sobre todo en algo «que trueca lo preguntado en su contrario». La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto. Nos movemos en el terreno del contrasentido del propio pensamiento que es obligado a pensar «algo» que no es *algo*. Se plantea con eso la cuestión de la intangibilidad de la soberanía de la lógica. Concretamente de la lógica del entendimiento. Pero con ello no estamos en los simples dominios de la negación, por cuanto «la nada es más originaria que el no y que la negación». Cuestionada hasta el límite por la naturaleza del ente, por cuanto la nada «es la negación pura y simple de la omnitud del ente». Pero en compañía de la nada nos encontramos ante lo cotidiano en su capacidad de abarcar el ente *en total*. Un todo que se vierte existencialmente sobre nosotros mismos, nos sobrecoge, nos lleva al miedo y al *aburrimiento* verdadero. El aburrimiento profundo. El que «va rondando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y nivela todas las cosas, a los hombres y a uno mismo en una

⁵ Cfr. Philipp Lersche, *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona, 1962, pp. 280-281.

⁶ Cfr. Martin Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, versión española de Xavier Zubiri, Ed. Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1963, pp. 15-56.

extraña indiferencia. Este aburrimiento nos revela el ente total». En cuanto algo esencial que abarca al hombre en su propia profunda humanidad como expresión de la vida cotidiana, de su existencia en el mundo. Proceso complicado y profundizado éste por una predisposición de ánimo —temple— de la existencia del hombre colocado ante la nada misma. Una situación radical ésta que lleva el nombre de *angustia*. Heidegger distingue, en la línea del nihilismo nietzscheano cuyas fuentes históricas europeas Nietzsche pone de manifiesto en su teoría de *Umwertung aller Werte*, entre angustia y miedo. Mientras el miedo posee su propia determinación, la angustia se halla en la imposibilidad esencial de salir de la indeterminación. La angustia es una especie de desazón que «hace patente la nada». La nada se hace patente en la angustia. En esta interdependencia entre angustia y nada, el ente y como tal histórica y existencialmente el hombre se «hace caduco». No se aniquila como quisiera Buda en su «catarsis» sino simplemente decae. Se anonada. A la manera de Schopenhauer. Y con ello Heidegger quiere obtener la respuesta a la pregunta acerca de la nada. «La nada no se presenta por sí sola, ni junta con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la possibilitación de la patencia del ente, como tal ente, para la existencia humana*. La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el *ser* del ente acontece el anonadar de la nada» (pp. 41-42).

La raíz del miedo, miedo ante la vida y ante el todo, está en cierto modo allí, en su despliegue metafísico. «El nuevo sentimiento de base es el de la caducidad irremediable de nuestra naturaleza», diría Nietzsche como fundamento del nihilismo. Un nihilismo al cual Nietzsche se enfrenta con este general desafío instaurador de la edad del miedo y de la caducidad: «¿Por qué habría, para alguna pequeña estrella cualquiera, una excepción a este eterno espectáculo?» En *Ser y Tiempo* la angustia, de acuerdo con el despliegue fenomenológico del *Dasein* se exhibe en su forma más concreta y más históricamente determinada en su encuentro con el «temor», concretamente con el *miedo*.⁷ Tres formas de temor o de miedo analiza el filósofo de *Sein und Zeit* después de evocar los «ojos limpios con que la fenomenología, sobre la huella de San Agustín y Pascal se acerca al mundo de la afectividad, al mundo psíquico de las pasiones y los sentimientos». Ante nosotros se extiende lo que se teme, el temer y aquello por lo que se teme. Primero está aquello que se teme, que pertenece a la forma de ser y con que nos enfrentamos dentro del mundo. Se trata de lo temible, que pertenece a la nocividad y que está cercano. En segundo término está el *temer mismo*, el miedo en sentido concreto. A través del temer se ve lo temible en el mundo, como «posibilidad dormitante de ser en el mundo» casi una especie de condición misma de ser en el mundo. En tercer lugar está *aquello por lo que se teme*. El ser mismo se abre al peligro. «El *temer mismo* es dar libertad, dejándose *herir*, a lo amenazador así caracterizado». En cambio, «*aquello por lo que teme* el temor es el ente mismo que se atemoriza, *el ser ahí*». Y «sólo un ente al que en su ser le va este mismo puede atemorizarse».⁸

⁷ Cfr. M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, pp. 157 y sigs.

⁸ Nos movemos en otro territorio, que el de Freud. Sus «pulsiones de la muerte». Con Freud el miedo ante la Vida (Furcht) o la «Angst» freudiana «un estado particular de espera ante el peligro y de preparación al peligro» la cosa llega vitalmente al «Schreck» (espanto) y a la inercia (Trägheit) inherente a la vida orgánica. Para concluir: «Todo ser viviente muere por razones internas, el fin de toda la vida es la muerte» (Freud, *Gesammelte Werke*, XIII, p. 40).

Hay varias formas de factores constitutivos del fenómeno del temor. Por lo tanto varias posibilidades del ser del temer. Y grado sucesivos del temor o del miedo: temor, amenaza, espanto, terror. El espanto indica algo conocido y familiar. El terror algo desconocido. Entre terror y pavor la diferencia va a lo concreto de grado. Todo ello se inscribe en la caída existencial en lo inauténtico, en el naufragio ontológico que significa el pasaje de lo trascendental a la singularidad empírica. Heidegger opera una reducción del ser como problema al problema mismo del hombre. El problema del ser (como *Dasein* y como *In der Welt Sein*) deviene el problema del hombre. El ser del hombre que «está en el mundo» en cuanto *Dasein* significa existencialmente caída y angustia. Pero todo ello dominado por la nada y su esencial radicalidad. Hasta el punto que «aquello ante lo que se angustia la angustia es el mismo *ser en el mundo*». El ser en el mundo significa el ser en una existencia ontológica inhospitalaria. En un lugar que no es ni Patria ni morada. En estas precarias condiciones se abre el ser a la muerte y se convierte en ser para la muerte. Precarias condiciones que son las del hombre en la historia, en la temporalidad y en la cotidianidad, donde espacio y tiempo son todavía, pensados, a la manera hegeliana, en términos de negatividad.

Es el veredicto implacable del pesimismo dentro del cual se inscribe también el miedo ante la vida al cual, como acabamos de ver muy someramente, se le busca una fundamentación ontológica. En sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (II), Nietzsche recuerda a propósito las palabras de Lutero según las cuales el mundo hubiera nacido por una «inadvertencia de Dios» (*Vergesslichkeit Gottes*). Porque «si Dios hubiera pensado en la fuerte artillería» (*das schwere Geschütz*), no hubiera creado el mundo. Pero esta metáfora la buscaba Nietzsche para castigar la ancianidad de la historia del hombre, por parte de los hombres en peligro. Estos serían los hombres de la sabiduría, de la cultura. Que no son otra cosa que los hombres que nutren su ser del miedo mismo ante la vida, incapaces de enfrentarse con la muerte sin ser simplemente algo «para la muerte». La metáfora merecería nuestra crítica más clara y clarificante en cuanto cristianos si no nos encontráramos con un *leit motiv* en la enseñanza de San Pablo: el *leit motiv* del encuentro de la locura de Dios con la sabiduría de los hombres.

Es el tema concreto de la cruz, fuerza y sabiduría de Dios (I Cor., 18-25), donde San Pablo dice textualmente: «¿Dónde está el disputador de este mundo? ¿Por ventura no atontó Dios la sabiduría de este mundo? Que, pues, en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios por el camino de la sabiduría, tuvo a bien Dios por la necesidad de la predicación salvar a los creyentes». Entre la locura de Dios y la sabiduría de los hombres, reinventan para el siglo Dostoievski, Nietzsche y Unamuno el mundo de la nada y las perspectivas del nihilismo. Perspectivas distintas y herencias distintas. Una es la de Dostoievski y sus «Demonios»; otra es la hispánica atracción de Unamuno hacia el mundo de la nada cuando dice estas palabras aparentemente contradictorias en su *Diario íntimo*: «Yo no quiero ser nada ni que nadie se acuerde de mí». Un nihilista. La herencia de Nietzsche se centra en la naturaleza misma del nihilismo contemporáneo. Un mundo que abandona la creencia en los valores, que no respeta nada, que nada venera. «O suprimiréis vuestras veneraciones u os suprimís a vosotros mismos», escribe Nietzsche. El nihilista es el que rompe sus lazos con la verdad, con todo valor trascendente, incluso consigo mismo y con la vida. El simulacro es rey. «El nihilismo

es quien, en cuanto al mundo tal como es, juzga que no debe ser; al mundo como debe ser, juzga que no existe; y en cuanto a la realidad empírica, juzga que no tiene sentido alguno.» Jaspers considera que el esfuerzo máximo de Nietzsche estriba en la comprensión histórica del nihilismo moderno. El profeta percibe lo que nadie ve y que todos, él entre los primeros, cubre por el simulacro de la exaltación de los valores vitales. Se trata de un acontecimiento que le llena de espanto. El mismo espanto que cubre la existencia exaltada entre el arte y la acción, del japonés Mishima, o del judío húngaro Koestler, o del paneuropeo aristocrático Drieu La Rochelle, estoicos del suicidio como praxis trascendente del siglo XX, el siglo de la civilización planetaria. Los signos del nihilismo y del miedo ante la vida que es su clave secreta hoy, están en la situación del tiempo. Tiempo del holocausto existencial o planetario que sea. La guerra y su hermana la política se nutren de este sentimiento de destrucción. Heidegger lo percibía en la atmósfera de la cultura y la existencia humana de la primera postguerra germana. Fijándolo en esta palabra: *Destruktion*, así en alemán con K.

Algo que avanza con el siglo, hasta abarcar los confines del planeta. En sus orígenes está un estado de enfermedad que el iniciador de la antropología integral, veía como reflejo de la «unidad morfológica de la enfermedad». Para José de Letamendi el proceso de la aprensión, forma orgánica del futuro nihilismo planetario «es una variedad del miedo. Es el miedo de estar enfermo. En el cerebro del aprensivo pasan dos distintos fenómenos: el miedo, que propone la enfermedad, y la imaginación, que se encarga de representarla». Al miedo y a la agonía entendida en aquel tiempo como «*Todeskampf*» Letamendi dedicaba en sus escritos interesantes apreciaciones.⁹ Miedo, agonía, miedo ante la vida, inseguridad en un cierto y espantoso vivir para la muerte. Un estoicismo que rehuye la serenidad y la resignación, donde domina la idea que «no hay diferencia alguna entre el ser y el no ser, si se les aprehende con una igual intensidad» (E.M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, p. 25). ¿Consecuencia? Cioran la formula en estas escalofriantes palabras: «Nos pensées-à la solde de notre panique, s'orientent vers le futur, suivent le chemin de toute crainte, débouchent sur la mort».

¿Es el suicidio una forma palmaria de la plasmación última del miedo ante la vida? En la esencia del nihilismo la cosa parece evidente. Los suicidas llamémosles ejemplares del siglo nos ofrecen algunos modelos en la materia. Aunque su nombre es legión, algunos pueden acudir a nuestra meditación serena. El suicidio de Arthur Koestler, hace cosa de año y medio, nos ofrecía una ocasión para ello, en la perspectiva de otros espíritus —Montherlant, Drieu, Mishima— que en su muerte preparada y consumada en el autoholocausto reflejan los miedos del siglo ante la Vida esta vez con mayúscula, por haber sido, todos ellos, grandes exaltadores de la Vida con mayúscula otra vez. Mundos separan a los dos espíritus aristocráticos de Francia, Montherlant y Drieu, de Koestler el hebreo de la *puzsta* magiar, del samurai perdido en un afán de existencia solar, en la intemporalidad, Yukio Mishima. Drieu La Rochelle pudo decir unamunescamente ante la muerte voluntariamente escogida: «Oh muerte, no te olvido. Cosa indecible que está allende la vida, más verdadera que la vida». Los que más cerca acaso están

⁹ Cfr. José de Letamendi, *Obras completas*, Ed. Administración, Madrid, 1907, vol. 1, p. 32; vol. 3, pp. 12 y sigs.

en el siglo son Koestler y Mishima. Tensos y desesperados los dos, alimentados del Gran Miedo ante la Vida, se unen al final en el abrazo de la muerte socrática y estoica, por suicidio. Ambos fueron profetas del suicidio en el siglo. Koestler abrazó la idea en la madurez, Mishima la hizo suya a los dieciocho años y todo fue en él, platónicamente, una preparación para la muerte. Entre ellos, formando un curioso planetario triángulo, otro suicida célebre Pierre Drieu La Rochelle, el último europeo que confundió su muerte con el holocausto del espíritu, tal como lo cuenta en su último *Récit*. Hacía años, en plena segunda postguerra, el personaje de Koestler, Rubakov, (*El cero y el infinito*), cantaba su desolación ante una revolución que *pudo triunfar*, y ante el descubrimiento de una conciencia culpable. La muerte en aras de la voluntad de poder del demiurgo, de la sospecha, busca su correspondencia en el suicidio de Koestler. La atmósfera que rodea a ambas, es el miedo ante la Vida misma. ¿Y Mishima? Según Henry Miller, autor en su día de una *Reflexión sobre la muerte de Mishima*, la muerte del nuevo escritor samurai enamorado de Sócrates y de Europa, fue un morir para dar vida auténtica a la tradición. Fue la muerte de un esteta, de un colosal artista. El sentido de su muerte es algo muy peculiar. El samurai enamorado de la filosofía griega, el que en una obra de teatro bella que vimos en París hace cosa de doce años y comentamos aquí para el público español colocaba ante el destructor y corrupto marqués de Sade la figura de su esposa, casi japonesa, diferente de una madame Roland o Lucile Desmoulins. El poeta, el romántico oriental (diferente de los poetas grandes románticos que predicaron mucho el suicidio y lo practicaron poco), perdido entre las tradiciones de su pueblo, el poeta de *El Sol y el Acero*, del *Pabellón de oro*, de *Después del banquete*, supo proclamar, testimoniar y hacer suya aquella «significación misteriosa de una muerte en la flor de la vida, que los griegos envidiaban como signo de que los dioses amaban a algunos». En su constante preparación para la muerte, Mishima, a diferencia de Koestler, supo colocarse —aunque trágicamente— en el reino de la serenidad. Un reino donde primero llegan las palabras. Donde las palabras mimen tristemente la carne y el cuerpo. Donde todo converge en disciplina ascética, vida entendida como cuerda tensa entre el poder corrosivo de las palabras y el poder constructivo del sol y el acero.

Hombre roto de un país que no tiene tradición, Henry Miller admira en Mishima el profundo sentido de la tradición. Defendida con juventud, belleza y poesía, idea de la muerte preparada durante años de Miedo a la Vida que no sea belleza, perfección, exaltación por sí misma, para que la muerte misma pueda tener su consumación en la flor de la Vida. La tradición es privilegio de los iconoclastas —nos dice Miller—, no de los que luchan por mantenerla y «nos asfixian». Coraje y desafío son expresión de la verdadera tradición. «Mishima quería restaurar los caminos de sus antepasados. Quiso establecer la dignidad, el respeto de sí mismo, la hermandad verdadera, la fe en sí mismo, el amor a la naturaleza y no la eficacia, el amor al país y no el chauvinismo, el emperador como símbolo del mando opuesto al anonimato de la turba.» El gesto de Mishima incita a preguntarse sobre los valores del mundo en que vivimos, sobre el Miedo a la Vida y ante la Vida en su propia esencia, el único Miedo que sin duda subyace en la fortaleza de sol y acero de Mishima. Porque Mishima pretende, a lo zen, «hacer morir la muerte». Apoyada en la espada, la perfección física quiere ser una energía sobreabundante capaz de desafiar la muerte, la vida y sus flores artificiales —la

literatura y la acción—. El Miedo ante la Vida busca su salida en la perfección de la Vida en su lucha con la mentira de la acción y la mentira del arte, para que la Vida se torne apta para la Muerte misma. Porque «la flor de la mentira con la cual sueña el hombre de acción no es sino una flor artificial; y por otra parte la muerte apoyada en la mentira con que sueña el arte no confiere favor especial alguno». Para concluir: «Es preciso aceptar sin fallo el hundimiento de los principios últimos de la vida y la muerte». Esta es la enseñanza de Mishima, poeta de *El sol y el acero*, suicida en la flor de la vida.

Paradoja última, paradoja límite acaso, del Gran Miedo ante la Vida. O lo que Unamuno supo llamar la locura «de la inmortalidad por la intensidad» de las vivencias. Es el de Unamuno una especie rara de nihilismo. Nihilismo cristiano de fuente estoica y senequista. A través de él huye de la vanidad siempre, incluso de la vanidad de la huida de sí mismo, la vanidad del suicidio; lucha por recuperar la fe por la angustia, la tensión, el amor verdadero, la afición húmeda. Y sobre todo no razonar jamás. No discutir jamás. Querer razonar es destruir.¹⁰ Buscar el nihilismo de la fe. Esta es la paradójica herencia optimista de Unamuno ante el universal Miedo ante la Vida del hombre de este fin de siglo y milenio.

Jorge Uscatescu

¹⁰ Cfr. *George Uscatescu, Kierkegaard et Unamuno ou l'intériorité secrète, Obliques, Serie Luxe, París, 1981, pp. 116-117.*