

MIEDO Y VALOR: UNA TERAPIA NATURALISTA DEL MIEDO A LA MUERTE.

Inmaculada Hoyos Sánchez. Universidad de Granada.

Resumen. El objetivo de este artículo es realizar una genealogía de esa pasión que es el miedo a la muerte en el sentido de determinar si ésta conviene o no a nuestra naturaleza. Para ello se analizan el argumento epicúreo que Lucrecio esgrime para demostrar que es irracional temer la muerte, la crítica que del mismo hace M.C. Nussbaum y a partir de la cual desarrolla una terapia coherentemente naturalista de esa pasión, y, ya en la segunda parte, el antídoto contra el miedo que Spinoza elabora basándose en la alegría. La conclusión que se alcanza tras este recorrido es que el miedo es un límite que, sin embargo, posibilita la existencia de los valores humanos.

Abstract. The aim of this article is to make a genealogy of that passion which is the fear to death in the sense to determine if this one agrees or not to our nature. Therefore, the epicurean argument will be analyzed and related with Lucretius, who uses it to demonstrate it is irrational to fear to death. Besides, it shows the critic that M. C. Nussbaum does about this argument and her coherent development of a naturalist therapy of that passion. In the second part, Spinoza elaborates an antidote against the fear based on joy. After reading this book, the conclusion is that the fear is a limit, nevertheless, it makes possible the existence of human values.

Introducción.

La pregunta que dirige este comentario es la siguiente: ¿qué podemos hacer y qué no ante ese afecto o pasión que es el miedo, y más concretamente, el miedo a la muerte? Para responder a esta cuestión seguiré el hilo de tres autores que me parecen clave para abordar de un modo completo este problema. Estos autores son Lucrecio, Spinoza y M. Nussbaum y sus obras, *De rerum natura*, *Ética demostrada según el orden geométrico* y *La terapia del deseo*. De la mano, pues, de estos tres autores se tratará de llevar a cabo una genealogía de esa pasión que es el miedo, en el sentido de determinar si éste conviene o no a nuestra naturaleza, es decir, si optimiza la expresión de nuestra potencia (lo bueno), o bien si es un obstáculo para esa expresión (lo malo). El contexto en el que se inscribe esta labor se caracteriza por el problema de “cómo abandonar la trascendencia sin caer en la banalidad”¹, o si se prefiere, el de cómo mantener una ética sin teología. Y es que la tesis, con la que concluye este escrito, es que el miedo a la muerte es un límite que, sin embargo, posibilita el valor humano, lo cual no es sino una forma de ver que no hay valor sin riesgo, sin vulnerabilidad y sin finitud. No obstante, antes de llegar a esta conclusión, se dedican las dos primeras secciones a los tres autores antes citados con el objetivo de analizar qué nos proponen ellos en lo que al miedo se refiere.

1. Lucrecia vs Nussbaum: lo malo y lo bueno del miedo a la muerte

El punto de partida que comparten las terapias alternativas que se van a considerar es el de la experiencia humana de lo transitorio de cualquier disfrute humano y del fin final, el límite definitivo o la culminación de las pérdidas temporales que representa la muerte. Esa experiencia humana lleva como corolario el temor a la muerte, con respecto al cual pueden adoptarse distintas perspectivas.

Por su parte, Lucrecio elabora un argumento epicúreo para demostrar que es

¹ R. Ávila Crespo, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto.*, Crítica, Barcelona, 1999, introducción.

irracional temer la muerte. Ese argumento² se compone de las siguientes premisas y conclusión:

1.- Un acontecimiento puede ser bueno o malo para alguien únicamente si, en el momento en que se presenta, la persona en cuestión existe como sujeto, al menos, de la experiencia posible, de modo que sea posible, al menos, que la persona afectada experimente el hecho.

2.- el tiempo posterior a la muerte de una persona es un tiempo en el que ésta no existe como sujeto de experiencia posible.

3.- de ahí que el estado consistente en estar muerto no sea malo para dicha persona.

4.- es irracional temer un acontecimiento futuro a no ser que dicho acontecimiento, cuando llegue, sea malo para uno.

5.- es irracional temer la muerte.

Este argumento central ha sido objeto de numerosas críticas en los últimos años. Por mi parte, me voy a centrar en la objeción que le hace M. Nussbaum porque mejora las críticas anteriores. La tesis que mantiene esta autora es que las actividades y relaciones que los seres humanos más valoramos tienen una estructura extendida en el tiempo. Así, por ejemplo, el amor de un padre o una madre por un hijo, el de un hijo por sus padres, el de un ciudadano por una ciudad, entrañan una interacción a lo largo del tiempo, mucha planificación y esperanza, y en el caso del amor entre dos adultos, proyectos de futuro compartidos. Pues bien, la clave es que esta estructura extendida en el tiempo "es inseparable del valor que tienen estas relaciones; no podemos imaginarlas teniendo lugar en un instante sin imaginarlas por ello mismo despojadas de gran parte del valor humano que realmente tienen"³. Y lo mismo puede decirse de otras formas individuales de actividad virtuosa. La idea es, entonces, que cuando llega la muerte, perturba el valor de estas actividades y relaciones que evolucionan con el tiempo, de modo que el miedo a la muerte es el temor a que ese valor quede desde ahora mismo desvirtuado. No obstante, el argumento tiene mayor fuerza porque no se restringe a proyectos y actividades del tipo de los mencionados. Puede que la interrupción sea del proyecto de vivir una vida humana completa, sin que ese proyecto tenga que ser algo tan formal como un plan de vida. Basta con que se tengan ciertas esperanzas o expectativas vagas, en el sentido de confiar en una vida que tenga cierto desarrollo y duración, para que la muerte se vea como una pérdida.

No obstante, Lucrecio podría objetar que los valores a los que apuntamos con este argumento son falsos, porque los auténticos valores son autosuficientes. En el contexto de esos nuevos valores, los propios de una existencia por encima de los accidentes de la vida, la muerte no sería ya temible.

Sin embargo, esta respuesta muestra una tensión, dentro del planteamiento epicúreo, entre la perspectiva de la naturaleza y la perspectiva de dios. Por un lado, Lucrecio nos insta a vivir como seres mortales dentro de los límites de la naturaleza, escuchando su voz, y, por tanto, rechazando nuestras aspiraciones, culturalmente inducidas, a la inmortalidad. Pero la voz de la naturaleza, aunque rechaza la búsqueda de la inmortalidad, sugiere que la vida y el valor tienen una estructura extendida en el tiempo. Ahora bien, esto es incongruente con la perspectiva divina que sugiere Lucrecio con su defensa de los valores autosuficientes. Sólo los dioses son completamente autosuficientes y sólo en su mundo no hay sentido para la extensión temporal, ni para la relación de ésta con el valor. Lucrecio pretende que dejemos atrás nuestra mortalidad para vivir una vida como dioses. Pero la persecución de este objetivo exige transgredir los límites establecidos en la naturaleza misma. Y esto, al contrario de lo que pretende Lucrecio, no es un imperativo natural porque la naturaleza se contradiría a sí misma al pedir algo así.

Esta tensión entre la perspectiva natural y la divina puede diluirse, sin embargo, si se opta por una terapia auténticamente naturalista como la que propone

² Recojo aquí estrictamente la estructura que M. Nussbaum atribuye al argumento y que aparece en M. C. Nussbaum, *La terapia del deseo*, Paidós, Barcelona, 2003, págs. 258-259

³ *Ibid.*, pág. 267

Nussbaum. La tesis de Nussbaum es que “la eliminación de toda finitud en general, y de la mortalidad en particular, no significaría tanto hacer que esos valores sobrevivieran eternamente como provocar la muerte del valor tal como lo conocemos”⁴. Su argumento se basa en un experimento mental que consiste en imaginar a un hipotético inmortal humano que no sufriría por estar aislado o por la diferencia entre lo que ha esperado de esta vida inmortal y lo logrado. Pues bien, la conclusión es que, aun eliminando estas fuentes de sufrimiento, esta vida inmortal no sería mejor que la mortal porque ni las virtudes ni los valores que nosotros conocemos y anhelamos estarían disponibles para este hipotético inmortal humano. Así, ni la virtud del coraje, ni la de la moderación, o la justicia política y la generosidad privada pueden presentarse en la medida en que éstas son formas de reaccionar ante la muerte o formas de asignar recursos limitados y necesarios para una vida finita. También ocurre lo mismo con el amor y la amistad y las actividades que emprendemos en su seno. Y es que la intensidad y dedicación con que se llevan a cabo éstas no puede entenderse sin recurrir a la conciencia de que nuestras oportunidades son finitas. En definitiva, lo que se deriva de este experimento mental es que cuanto más nos acercamos a la reintroducción de la mortalidad, más nos acercamos a los valores humanos y a su importancia, y, a la inversa, cuanto más nos apartamos de la mortalidad, más nos alejamos de aquellos. No obstante, esto no significa que la existencia inmortal no pueda tener valores. La cuestión es que puede tenerlos, pero sus condiciones constitutivas serían tan diferentes a las nuestras que no podríamos imaginar cuáles serían. Lo que se trata de mostrar es en qué medida nuestros valores están ausentes de esa vida inmortal y ese es el asunto más pertinente para evaluar nuestro deseo de poseer esa vida en lugar de la nuestra. Tampoco se debe concluir a partir del experimento que la muerte es algo bueno y que no hay que luchar contra ella. De hecho, la terapia de Nussbaum no extingue el miedo a la muerte, sino que solo lo equilibra y contrapesa con otras reflexiones que, por una parte, restringen su función negativa como motor de huida de los asuntos humanos, en este sentido la terapia insta a no usar ese miedo para rechazar la condición mortal misma en favor de una vida divina, y por otra, potencian su función positiva como condición del valor humano finito y como parte esencial de la supervivencia humana.

Con todo ello, se ha elaborado una terapia verdaderamente naturalista del miedo a la muerte, libre del problemático compromiso con la divinidad o trascendencia.

2. Spinoza ni esperanza ni miedo.

Ya se dijo en la introducción que la tarea rectora de este comentario iba a ser la genealogía de esa pasión que es el miedo. Pues bien, una vez vistas las terapias alternativas que proponen Lucrecio y Nussbaum, es conveniente considerar la propuesta spinoziana.

Spinoza hace suyo el lema ni esperanza ni miedo. Pero, ¿qué razones tiene para rechazar ambos afectos?

En primer lugar, este filósofo define la esclavitud o servidumbre como el actuar no estando guiados por la razón, sino por la tristeza. Y precisamente esto es lo que hacemos cuando nos dejamos guiar por el miedo y también por la esperanza⁵. La proposición 63 de la Cuarta parte de la *Ética* es muy clara en este sentido.

“Quien es guiado por el miedo y hace el bien para evitar el mal, no se guía por la razón”.

Y ya que la libertad y la virtud consiste en actuar de acuerdo con la razón y en seleccionar aquellos afectos que convienen con ella, ambas sólo se adquieren una vez que nos hemos liberado del miedo a la muerte. Así, la proposición 67 de la Cuarta

⁴ Ibid., pág. 287

⁵ En lo sucesivo me referiré solo al miedo, pero hay que tener en cuenta que lo que se diga de él se aplica igualmente a la esperanza porque Spinoza los considera un par indisoluble.

parte de la *Ética* afirma que “el hombre libre en ninguna cosa piensa en menos que en la muerte y su sabiduría no es meditación de la muerte sino de la vida”.

Remo Bodei, en su excelente ensayo *Una geometría de las pasiones*, señala también, en lo referente a los motivos que ofrece Spinoza para rechazar esta pasión, su inestabilidad, lo incontrolable de su carácter, y la resignación y parálisis a las que nos confina. Bodei, además, hace especial hincapié en el papel que ella juega en la política y en la religión. Por ello entiende el propósito de Spinoza como una lucha contra el imperio teológico-político. “Oponerse al miedo, quiere decir para Spinoza, en términos políticos, rechazar el absolutismo y la razón de Estado; en términos religiosos, repudiar el precepto bíblico del temor como inicio de la sabiduría; y en términos filosóficos, abolir virtualmente la distinción pascaliana entre temor malo y temor bueno. Ni el Estado, ni la fe, ni -mucho menos- la filosofía y la sabiduría deben apoyarse en el temor.”⁶ Spinoza se opondría de este modo al miedo, por ser hostil a la razón y por el uso que han hecho de él los fanatismos de signo tanto religioso como político. En primer lugar, está el uso que cierta política hace de este miedo para dominar a los hombres. Así, en el Prefacio del Tratado teológico-político se dice que “el gran secreto del régimen monárquico y su interés profundo consisten en engañar a los hombres, al disfrazar bajo el nombre de religión el temor con el que se quiere sujetarlos; de tal modo que combaten por su servidumbre como si se tratase de su salvación”. Por otra parte, está el uso que la religión, la judeocristiana, ha hecho del miedo y de la esperanza. En este sentido es pertinente el escolio de la proposición 63 de la Cuarta parte de la *Ética*. Allí se afirma que los supersticiosos “aprendieron a reprobar los vicios más que a enseñar las virtudes, y que se afanan no en guiar a los hombres por la razón, sino en controlarlos por el miedo, de suerte que antes huyan del mal que amen la virtud” y así “no buscan sino que los demás se hagan tan miserables como ellos.” En definitiva, Spinoza combate los usos que el tirano y el sacerdote, es decir, el hombre que explota las pasiones tristes y las necesita para asentar su poder, y el hombre que se entristece con la condición humana y las pasiones del hombre en general, hacen del miedo. Por eso dice que hasta que el hombre no elimine el miedo no será libre. Y es que hay que acabar con esa obediencia política y religiosa que contribuye a mantener a los hombres como prisioneros. No obstante, Spinoza se centra en un aspecto del miedo que, sin restringirse a ciertos usos por parte de tiranos o sacerdotes, señala su carácter limitante. En este sentido, Deleuze⁷ nombra a un tercer personaje, el esclavo o hombre de pasiones tristes, al que Spinoza denunciaría en su obra. Y es que el miedo, tal y como antes se veía, es una pasión triste y como tal empobrece la vida del que la sufre, bloqueando su potenciamiento hacia estados de mayor perfección. Por eso Spinoza basa su terapia contra el miedo en la alegría y en los afectos derivados de ella. Así, una vez hecha una genealogía de las pasiones que nos ha mostrado que no todas tienen el mismo estatuto, se trata de vivir bajo la guía de la razón y seleccionar, en la medida de lo posible, aquellas pasiones que convengan con ella, y, por tanto, con la naturaleza, y rechazar aquellas otras que no convengan. En el caso del miedo, como pasión triste, hay que combatirlo, de nuevo dentro de lo posible, con un afecto contrario, de signo más fuerte y acorde con la razón y la naturaleza, es decir, hay que combatirlo con la alegría. Con ello estaremos dando rienda suelta a nuestra tendencia natural a aumentar nuestra potencia y a rehuir aquellas cosas que la disminuyen. Conseguimos así optimizar la expresión de nuestra naturaleza, llegar a estados de mayor perfección y ponernos en la senda de la libertad y la virtud.

No obstante, Spinoza, siguiendo su precepto de ser cauto, no olvida algunos aspectos positivos que tiene el miedo. Así, en el escolio de la proposición 54 de la Cuarta parte de la *Ética*, Spinoza reconoce que, a pesar de que el miedo no sea bueno por sí mismo, es un mal necesario para aquellos de ánimo impotente por

⁶ R. Bodei, *Una geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995, pág. 78

⁷ G. Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barcelona, 1974, pág. 33

cuanto permite que éstos sean conducidos con mayor facilidad a que obedezcan las leyes. En este sentido, también el escolio de la proposición 37 de la Cuarta parte de la *Ética*, en el curso de la contraposición entre estado de naturaleza y Estado civil, se refiere a que los hombres inconstantes sometidos a los afectos, para darse mutua seguridad, se abstienen de dañarse el uno al otro por temor, es decir, no por razón, sino por amenazas. Esto recuerda claramente al origen del Estado tal y como lo concibió Hobbes. No obstante, como dice Bodei, esto es un mal menor, pues lo que Spinoza realmente mantiene es un Estado que surja de un consenso fruto no del miedo, sino de la razón.

3. Conclusión.

En esta última sección trataré de ubicar el diagnóstico y la terapia que propone Spinoza en el panorama antes dibujado por Lucrecio y Nussbaum. La tesis que quiero mantener en este sentido es que Spinoza es el complemento adecuado de la propuesta auténticamente naturalista de Nussbaum. Y ello nos llevará a mantener la otra tesis principal de este escrito, a saber, que el miedo a la muerte, como expresión de la conciencia de nuestra finitud, es una respuesta a los valores.

En cuanto a la relación entre Spinoza y los otros dos pensadores, es cierto que, como Lucrecio, el filósofo judío reconoce que cada cosa se esfuerza cuanto puede por perseverar en su ser y que, por tanto, el suicidio y la muerte son algo que repugna a nuestra naturaleza. Así, en el escolio de la proposición 18 de la Tercera parte de la *Ética* se afirma que “los que se suicidan son de ánimo impotente y han sido totalmente vencidos por la fuerza de causas exteriores que repugnan su naturaleza”. Y es cierto que también coinciden al poner de manifiesto las dimensiones más negativas del miedo. Así, ambos elaboran argumentos terapéuticos dirigidos contra el uso que la religión hace de esta pasión. Sin embargo, Spinoza es más cauto y de este modo, como se ha visto, también tiene en cuenta algunas funciones positivas del miedo, además de proponer una terapia que se distingue de la de Lucrecio en aquellos aspectos que eran más problemáticos. Pues bien, es precisamente la distancia que separa a estos dos pensadores lo que une a Spinoza y a Nussbaum. Ambos presentan una terapia coherentemente naturalista que consiste en ver lo que tiene que mostrarnos nuestra naturaleza, en lo referente a lo que puede y a lo que no, en este caso con respecto al miedo, y no dejarnos cegar, como le ocurre a Lucrecio, por el resplandor de la divinidad. La terapia de Spinoza, como antes la de Nussbaum, nos lleva a aceptar los límites de nuestra naturaleza y a no trascenderlos adoptando el punto de vista de dios. Los seres humanos somos modos, es decir, partes de la sustancia, y por ello mismo, no somos el todo de la sustancia. Nuestra condición se sitúa en esa región intermedia entre el ángel y el diablo. Y es para ese margen, para la natura naturata, para el que es posible la ética. De este modo, tanto Spinoza como Nussbaum hacen suya la tesis de que no hay valor sin riesgo, sin fragilidad, y por tanto, sin finitud. El hecho de que Spinoza haga hincapié en lo frustrante del miedo y que Nussbaum lo haga, al contrario, en su labor posibilitante no debe llevarnos al error de plantear una disyuntiva entre ambos. Y es que no hay por qué elegir entre sus diagnósticos y terapias, lo mismo que no hay por qué elegir entre lo que es límite y condición de posibilidad. Así, el miedo es un límite, que habría que admitir con una serenidad o ecuanimidad que está lejos de la indiferencia del dios ajeno a lo humano, pero es un límite que posibilita. El miedo no es un valor, pero sí hay que ver el valor del miedo en cuanto expresión de nuestra conciencia de la interrelación profunda que existe entre valor humano y mortalidad. Puede que Spinoza y Nussbaum se centren cada uno en una de estas dos dimensiones, distintas pero conectadas, del miedo. Sin embargo, siendo coherentes con su talante naturalista, no dudarían en asentir a los argumentos del otro y en complementar sus propuestas con las consideraciones de la otra parte. Y es que sólo así se dispondrá de un tratamiento completo de esta pasión tan arraigada y tan común entre los seres humanos.

Inmaculada Hoyos Sánchez
Dpto de Filosofía II
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Granada
ihoyos1982@yahoo.com