

DEL MIEDO A LA MUERTE

F. Jiménez Burrillo

Univ. Complutense de Madrid

A la memoria de mis padres

“Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (Spinoza, *Ética*, III, prop VI)”.

“El mundo es todo lo que es el caso (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 1)”

INTRODUCCION

Llegados al Castillo, Don Quijote y Sancho entran en el patio acompañados por los Duques. Dos hermosas doncellas echan sobre los hombros del Caballero un gran mantón de finísima escarlata, a la vez que un coro de criados y criadas proclaman a grandes voces: ¡bien sea venida la flor y la nata de los caballeros andantes!, mientras derraman sobre él pomos de aguas olorosas. Y anota Cervantes: «de todo lo cual

se admiraba Don Quijote; y aquél fue el primer día de que en todo en todo conoció y creyó ser caballero andante verdadero y no fantástico, viéndose tratar del mismo modo que él había leído se trataban los tales caballeros en los pasados siglos» (II, 31).

Algo parecido a lo de mi paisano experimenté yo, mis muy estimados compañeros, cuando el profesor Gómez Jacinto -¡hace 16 meses!- me comunicó vuestra intención de dedicarme un número de esta Revista. Sentí, además de asombro, gratitud y un vehemente deseo de corresponder lo más dignamente posible. Asombro, porque yo he asociado siempre los homenajes, bien a los muertos, bien a los próceres vivos, y, de momento, no cumplo ninguno de los dos requisitos. Agradecido también por este gesto conmovedor, uno más de los muchos que no solo ese Departamento me ha dispensado durante tantos

años, sino también la Facultad, personificada en los Ilustrísimos Decanos Julián Almaráz y Alfredo Fierro, a los que públicamente les doy las gracias. Finalmente, busqué de qué forma podría yo devolver vuestro regalo. El Director de la Revista me invitó, muy cortésmente, a escribir algo, lo que yo quisiera. Pensé que no podía ser cualquier cosa, como para salir del paso. Tres condiciones me parecieron ineludibles. El tema me debía costar esfuerzo, al menos como ha sido el vuestro, de relevancia psicológico-social y relativamente novedoso en nuestra área. El miedo a la muerte cumplía esos requisitos: a causa de la vejez, y de mi desconocimiento del asunto, me ha costado bastante trabajo (¡y tiempo!), su carácter psicosocial y relevancia son innegables, y, ciertamente, es un asunto que ha sido ignorado por nuestra disciplina. Una cuestión importante es cómo interpretaríais este fúnebre presente mío. Creedme: de ninguna manera ha sido mi intención amargaros la vida. Si leéis el artículo hasta el final, advertiréis que el mensaje, dentro de lo que cabe, es sabiamente optimista. Además, la cosa va para largo. Según mis cálculos, moriréis -si para entonces hay caso- dentro de unos 60 años vosotros y unos 70 vosotras. Pero hay que meterse en harina, aunque antes me importa formular estas cuatro advertencias previas:

1) En primer lugar, esto no es un artículo científico al uso, como son los vuestros. Por calificarlo de algún modo, se trataría de un «ensayo», un término polisémico con, entre otros, estos tres significados: el primero y más ilustre es el derivado del «Essai» francés, un género inventado por Montaigne, con tan eminentes cultivadores como Pascal, Voltaire, Feijoo, Ortega o Alain. El segundo es incomparablemente más modesto: ensayo como intento, como vago bosquejo de una obra a la que siempre «le faltará una última mano». Y, en fin, un tercer sentido es el del ensayo como aquél escrito «en prosa» en el que el autor desarrolla sus ideas «con carácter y estilo personales».

Es obvio que de éste trabajo nada puede decirse, ni remotamente, que tenga algo que ver con el primer significado. Respecto al segundo sentido, sí hay algo de «intento», de esbozo de lo que podría ser un magno Proyecto de Investigación, interdisciplinar, naturalmente, y dotado con los medios suficientes. Finalmente, es éste, en efecto, un escrito en prosa; eso sí, consciente el autor de que, como escribe Savater -un gran ensayista- le desbordan tanto la complejidad del tema como su amplitud. Escrito en prosa «con carácter y estilo personales» («discurrir a lo libre» decía

Gracián). Carácter: afirmó Nietzsche «mihi ipsi scripsi» (he escrito para mí mismo). Y Montaigne escribió al comienzo de sus ensayos que él era la materia de su libro. Pues, queridos compañeros, aquí todos -vosotros y yo- hablamos de nosotros mismos, de lo que nos hace iguales, de nuestra naturaleza mortal. Estilo: he hecho lo que he podido, no sé hacerlo mejor. La multiplicación de citas -ya van cinco y acabamos de empezar- puede, sin duda, resultar estomagante. Diré en mi descargo que se cita por varios motivos: por «obligación», buscando el congraciamiento de alguien (que puede estar en los tribunales...) o amparándonos en su Autoridad. Pero también se cita como testimonio de humildad y admiración; escribió Montaigne para justificar sus abundantes citas: «hago decir a los demás lo que yo no puedo decir con tanta perfección». Este es, justamente, mi caso. En varias ocasiones observaréis cómo el discurso se extravía hacia los Cerros de Úbeda y salen temas que, aparentemente, poco o nada tienen que ver con el punto en cuestión; por ejemplo a propósito de la Filosofía Helenística, de Descartes, de recuerdos autobiográficos o las ideas sobre la inmortalidad en la Grecia Clásica. También es cuestión de carácter y estilo. Quizá a alguno os interese, pero si os saltáis la digresión tampoco pasa nada en absoluto.

2) Sabemos desde Grice que la comunicación humana se rige por principios lógicos y, simultáneamente, por imperativos éticos, cuya trasgresión, según sea su gravedad, puede hacer imposible la misma. No sólo por parte de astrólogos, adivinos, parapsicólogos y embaucadores en general, sino en acreditadas disciplinas científicas, ha habido casos en los que la oscuridad del mensaje o el simple falseamiento de los datos, constituyen buen ejemplo de inmoral práctica comunicativa y execrable manipulación. Para contrarrestar estas mañas, el eminente filósofo D. Davidson propuso el «principio de caridad», un recurso hermenéutico -lógico y ético- que, en esencia, exige que en toda acción comunicativa el receptor -vosotros, queridos compañeros- supla o al menos intente suplir las carencias e insuficiencias del emisor, interpretando, en el mejor sentido, el contenido de su mensaje. Este principio no excluye la crítica, naturalmente; simplemente pide su aplazamiento hasta que esa interpretación del mejor sentido haya llegado a un límite razonable. De modo que el receptor no debe(ría) fijarse destructivamente en los elementos más incoherentes, torpes o fáciles de refutar. En cuanto al emisor, debe(ría) procurar expresarse natural y sencillamente, como yo trataré de hacer, cumpliendo el precepto de Wittgenstein: «Cuanto puede siquiera ser pensado,

puede ser pensado claramente. Cuanto puede expresarse, puede expresarse claramente « (Tractatus IV, 116). O, como se dice en el Quijote, «dando a conocer vuestros conceptos sin intricarlos ni oscurecerlos» (Prólogo, 1ª parte). Solicito yo me apliquéis este principio de caridad, pues soy consciente del carácter fragmentario y disperso de este ensayo.

3) El profesor Castilla del Pino solía distinguir tres esferas o niveles de análisis en la Arquitectura de la Personalidad, distinción que puede ser muy útil para nuestro asunto: comportamientos públicos, privados e íntimos, que incorporan tanto los pensamientos, sentimientos y conductas de los individuos como los escenarios o lugares en los que se llevan a cabo. La esfera pública comprende las acciones, verbales y conductuales, que se realizan a la vista de todos; son comportamientos ostensibles, representativos de roles (Goffman) en escenarios asimismo públicos: plazas, parques, calles, etc. En la esfera privada las acciones se desarrollan ante unos pocos -familia, amigos, allegados- en espacios con reglas de acceso controladas (derechos de admisión, etc), el hogar, clubs privados, etc. Y, en fin, la esfera íntima remite al espacio -mental y comportamental- más reservado e inobservable del sujeto, llevado a cabo en lugares normalmente vetados a la inspección pública y privada. Generalmente suelen identificarse las dimensiones privadas e íntimas, pero hay, al menos dos razones para su distinción: en primer lugar porque, como luego se verá, sólo una mínima parte de los procesos «cebro/mentales» es accesible al propio sujeto, que es consciente de su resultado y no de la dinámica que lo ha determinado. Y en segundo término, el sujeto mismo, ahora plenamente consciente de sus contenidos mentales, no desea comunicarlo, por las razones que fueren, absolutamente a nadie. Es evidente la continuidad existente entre estas tres «capas» de la personalidad («la cebolla de Grass»): lo íntimo, mediante la confidencia, puede revelarse a otro, y deviene privado, e incluso puede llegar a ser público; el ejemplo más inmediato es la narcisista y obscena exhibición de la intimidad psíquica y física en los medios y redes sociales (Asimismo, es evidente cómo las distintas «escuelas psicológicas» abordaron esas dimensiones: desde la pública (Watson, Skinner) a la íntima (Freud, Lacan)). Todo lo cual viene a cuento, porque en nuestro asunto hay aspectos públicos, privados e íntimos, como más adelante se verá, y también, cómo surgen muy serios problemas desde el punto de vista metodológico-técnico, en la investigación de las dimensiones secretas de la muerte. En última instancia, la vivencia de la muerte

propia es de naturaleza radicalmente íntima, como lo son otras experiencias como los deseos incestuosos, la envidia o el hastío conyugal (1).

4) Razones diversas, no siendo la menor de ellas mi mucha ignorancia, obligan a prescindir de aspectos muy importantes vinculados con la muerte, por ejemplo los cuatro siguientes: en primer lugar, la muerte y los niños, capítulo esencial en una necesaria y deseable asignatura obligatoria de «educación para la muerte» en todas las etapas del ciclo educativo; en segundo término, los «muertos resucitados»; el fenómeno es conocido: tras un grave trance clínico algunos supervivientes declaran, un tanto confusamente, haber visto una «luz deslumbradora al final de un túnel, etc», de los cuales García Sabell (1999) comenta: «a mí me da la impresión de que están inventando y no diciendo la verdad». Y Francisco Rubia, en «La conexión divina, la experiencia mística y la neurobiología» (2009) analiza cumplidamente tales relatos explicándolos a partir de la actividad de las estructuras cerebrales; no existe eso de la resurrección, concluye el autor. En tercer lugar, la eutanasia y el suicidio. Ya que «nos nacen» al menos deberíamos tener la oportunidad de abandonar lúcidamente este valle de lágrimas. (Por cierto, sobre el suicidio es imprescindible leer la monografía que acaba de publicar Ramón Andrés (2015) en Acantilado). Finalmente, la pena de muerte, y todo su siniestro ritual: en 2014 había 19094 personas condenadas a muerte en 22 países. Los matan mediante inyecciones, decapitaciones, apedreamientos; en USA, China, Arabia Saudí; por motivos tales como blasfemias, drogas, adulterios...

Por último, dos advertencias más: una, este ensayo, o lo que sea, se circunscribe a las ideas y creencias sobre la muerte en nuestra tradición cultural. Ideas, no actitudes ni comportamientos, objeto de un análisis empírico o experimental. Y dos: los artículos que siguen a continuación estaban escritos y listos para la imprenta en junio de 2014. El retraso, verdaderamente imperdonable, es exclusivamente responsabilidad mía, por lo que pido mis disculpas más sentidas.

Así las cosas, este ensayo consta de ocho apartados fundamentales. El primero, las fuentes de conocimiento sobre la muerte, desde la Filosofía a las Ciencias Sociales. Con algunas ideas fundamentales como la oposición entre pasiones y razones, las estrategias de los humanos para aliviar su angustia ante la muerte y un específico tipo de conocimiento, la sabiduría, para afrontarla con serenidad. Y

también el desdén de las Ciencias Sociales por estudiarla. En el segundo se verifica que la muerte no es un concepto monolítico sino que tiene diversos significados según los juegos de lenguaje en los que se incluya. En la tercera parte se examina la historia de las relaciones entre razones y emociones, viendo cómo su antiguo enfrentamiento ha sido sustituido por una muy estrecha colaboración. En el cuarto y quinto apartados se analiza el miedo y el miedo a la muerte como sentimientos universales, con raíces evolutivas. La sexta parte se ocupa de las estrategias de los humanos para aliviar su terror a la muerte y en concreto los llamados mecanismos de defensa, con especial atención a la Esperanza. La séptima trata de la Inmortalidad, un «meme» universal. Las Religiones la han prometido y hoy la Ciencia ha asumido ese papel salvífico, tratando de prolongar nuestra vida e inventando técnicas para alcanzar la inmortalidad. Por último, la Tecnociencia nos dice qué, y cómo, podemos hacer algo, no si lo debemos hacer. Por ello es necesaria la elaboración de una Sabiduría a la altura de nuestro tiempo.

La tesis que trataré de argumentar podría formularse telegráficamente de esta manera: nuestra forma de pensar determina nuestra forma de sentir; la angustia que nos produce nuestro fatal -por ahora- destino nos ha llevado a inventar falsas creencias y supersticiones acerca de la existencia de una vida ultraterrenal. La Tecnociencia, con sus espectaculares resultados, no nos orienta acerca del sentido de la vida ni sobre si tiene sentido preguntarse sobre éste. No nos enseña cómo vivir ni cómo morir. Una sabiduría a la altura de las circunstancias nos podría liberar de la angustia, sin excluir de nuestras vidas un razonable contento y alegría, eso sí, necesariamente trágicos.

1) FUENTES DE INFORMACIÓN SOBRE LA MUERTE

Hay, al menos, seis grandes fuentes de información sobre la muerte: los diccionarios y libros de «frases célebres», las Bellas Artes, la Literatura, la Filosofía, las Ciencias Naturales y Sociales, y las opiniones de la gente.

EL DICCIONARIO de la Lengua Española (DLE, 2014) recoge varias acepciones de “muerte”: cesación o término de la vida, destrucción, ruina, cosa o persona en extremo molesta, enfadosa o insufrible... Significados todos, sin excepción, expresivos de una incontrovertible connotación maligna, dañosa y nociva. No hay bondad en la muerte en sí misma,

aunque, comparativamente, sí existan formas mejores que otras de morir. LAS FRASES CÉLEBRES transmiten humor -macabro, naturalmente-, ingenio, y también sabiduría. Por ejemplo: “Nací sin saber por qué. He vivido sin saber cómo, y muero sin saber cómo ni por qué” (Gassendi). “Pensamiento consolador; el gusano también morirá” (Ramón Gómez de la Serna). “No os preocupéis si no sabéis morir. La naturaleza os enseñará en el acto, plena y suficientemente” (Montaigne). “Pero ha pasado el tiempo / y la verdad desagradable asoma / envejecer, morir / es el único argumento de la obra” (Gil de Biedma). “La evidencia de la muerte le deja a uno pensativo y le vuelve pensador” (Savater). “Vivir envejece” (Wagensberg). “No ocupa más pies de tierra el cuerpo del papa que el del sacristán” (Sancho). “55000 residentes y ni una sola queja” (rótulo a la entrada de un cementerio de Washington). “Vive para tí solo, si pudieras, porque solo para tí, si mueres, mueres» (Quevedo). Borges ha reflejado admirablemente nuestra inexorable despedida del mundo en estas frases: «Hay una línea de Verlaine que no volveré a recordar, hay un espejo que me ha visto por última vez...»

PINTURA, ESCULTURA, ARQUITECTURA, han representado a la muerte mediante una plural simbología: mastabas, esqueletos sobre un caballo, a menudo mostrando una siniestra y burlona sonrisa, portando guadañas, arcos y flechas, u otros tipos de armas letales.

EN LA LITERATURA, la muerte aparece ya en el poema de Gilgamesh (2100-1800 a.C), en el duelo por su amigo Enkidu -”día y noche le he llorado”- y es constante su presencia en los relatos ancestrales de diversas culturas: Génesis, la Ilíada, el Mahabharata hindú... Como en ninguna otra época, la muerte fascinó a los medievales, siendo la protagonista de todas sus grandes leyendas: Tristán e Isolda, La Canción de Roldán, la Muerte del Rey Arturo, etc. Buena prueba de lo dicho es el éxito de los “Ars Moriendi”, libros “superventas” en Europa, con piadosas instrucciones para afrontar a la muerte, siempre con la ayuda del sacerdote; y como ejemplo superlativo ahí están Las Danzas de la Muerte (1981), magistralmente estudiadas por Martín de Riquer, José M^a Valverde o Ramón Andrés: la muerte como Poder Absoluto en la Baja Edad Media. Es instructivo subrayar el abismal contraste entre la concepción medieval y actual de la muerte. El hombre medieval vivía aterrorizado por las terribles epidemias y hambrunas que asolaban Europa, pero también reconciliado con las profundas desigualdades sociales. Cada uno representaba el pa-

pel asignado por Dios en el Gran Teatro del Mundo: Rey, mujer, clérigo, mercader, labrador o mendigo. Pero hay un único y universal rasero: la muerte, que a todos iguala ->que non he cuidado que tú seas mancebo o viejo cansado->. En una Europa asolada por la peste aparecen en Francia en la segunda mitad del siglo XIV las primeras muestras de la Danse Macabre, posteriormente representadas en esculturas, pinturas, grabados y vidrieras de las catedrales: esqueletos danzantes portando tiaras, capuchas de frailes, azadones de campesino, etc, mostrando su fatal destino más allá de particularidades individuales ->a la danza mortal venit los nascidos que en el mundo soes de cualquier estado->. El mensaje es diáfano: juventud, fama, belleza, riquezas, concluyen en idéntico lugar, en «sepulcros oscuros de dentro fedientes». Tras la negación (ocultación) de la muerte durante la Ilustración (como justamente ocurre ahora), los Románticos -Mallarmé, Bécquer, etc- sintieron una enfermiza atracción por ella, y ya en el siglo XX la muerte es asunto central de obras maestras de todos conocidas, desde «La muerte de Iván Illich» a «Moby Dick» pasando por «La peste» de Camus (2).

Por su parte, el CINE incorporó muy pronto a la muerte en sus guiones. A finales del siglo XIX, cuando los Lumière lo inventan, se estrenó la película «La cara del diablo», protagonizada por vampiros, espectros sin cabeza y esqueletos danzantes. Después, ya se sabe: el cine bélico (Gallipolis, Apocalipsis Now), el western (¡Peckinpah!), la memorable partida de ajedrez de El Séptimo Sello..., y, más recientemente, los espectaculares éxitos de series de televisión ->A dos metros bajo tierra-> o películas como «Mar Adentro». Y, en fin, no puede faltar aquí, la MÚSICA, con todo un género -Músicas para el Buen Morir-, alimento para el alma del difunto y alivio para sus allegados, y, desde luego, las Grandes Misas y los excelsos Requiems de Victoria, Mozart, Berlioz, Verdi, y Britten.

DE LA FILOSOFÍA decía el eminente filósofo español George Santayana que el calibre de un sistema filosófico se medía por su pensamiento sobre la muerte. En principio, parece ser el “tema filosófico” por excelencia. “Filosofar es aprender a morir” escribió Platón, pero no todos los grandes filósofos le han otorgado igual importancia y extensión. Solo hay que comparar las obras de Platón, San Agustín, Schopenhauer o Heidegger, con las de Descartes, Hume, Kant, Spinoza, Russell o Wittgenstein. Los autores reseñados a continuación no están elegidos al azar, sino porque sus ideas son, a mi entender, muy relevantes y útiles en la actualidad para afrontar nuestro fatal destino.

Comencemos con la FILOSOFÍA HELENÍSTICA, inagotable fuente de sabiduría y de inspiración para los más avisados autores de la abundante subliteratura de autoayuda. Los manuales clásicos de Historia de la Filosofía -Abbagnano, Brehier, Copleston, Fraile, Ferrater Mora, etc- coinciden en señalar dos cosas: que la Filosofía Helenística constituye un período de singular interés intelectual y que es un ejemplo de cómo la “infraestructura” -las condiciones económicas y políticas- determina las formas de “conciencia social”, por emplear la conocida jerga marxiana. En efecto, Alejandro Magno había conquistado Grecia, incluida la Atenas de Pericles, Platón y Aristóteles. Tras su muerte, sus generales se disputan el control del Imperio, que se fragmenta en distintos territorios: Siria, Egipto, Babilonia, etc. Son, en verdad, tiempos de enorme convulsión social y política, que concluyen cuando Octavio entroniza a Roma como nueva Capital de Occidente. En el ámbito filosófico, en una decadente Atenas, subsisten la Academia y el Liceo, ya sin su anterior esplendor. A finales de s. IV surgen nuevas escuelas: estoicos, epicúreos, escépticos y cínicos, enfrentadas desde sus comienzos en inagotables disputas. Pero todas comparten unas pocas características comunes que cabe resumir en estos términos (3): En primer lugar, un interés exclusivo por el sujeto empírico, por el individuo “de carne y hueso” y un radical desdén por la Política, los Sistemas y las Grandes Ideas. En segundo término, sostuvieron que la meta de la existencia humana es la Felicidad, que, en su concepción helenística, consiste básicamente en evitar el sufrimiento. Para esta tarea, precisamente, sirve la Filosofía, esa “medicina del alma” (4), cuyo fármaco principal es una “racionalidad práctica” que nos oriente acerca de cómo vivir para alcanzar la “vida buena” (no al revés). En tercer lugar, para esta tarea son imprescindibles unas determinadas reglas como el uso de la razón, del pensamiento, para controlar las pasiones, fuentes constantes de desdicha; o el cultivo de la virtud, es decir, la práctica de la austeridad, la consecución de la tranquilidad del ánimo, y el desdén absoluto de todo tipo de honores, poder o riquezas. Y, lo más decisivo: la causa más importante de la infelicidad es el miedo y, más particularmente, el miedo a la muerte (5).

Como no podía ser de otra manera, la Filosofía en la Roma Clásica tuvo un carácter superlativamente “práctico”, ajeno a especulaciones metafísicas, aceptando en muchos casos ideas del período helenístico griego: epicúreas (Lucrecio) o estoicas (Lucilio, Séneca, Marco Aurelio). De todos ellos, el más grande es,

sin duda, TITO LUCRECIO CARO (siglo I a.C.). Nació en Roma, padeció desequilibrios mentales, al parecer a causa de un bebedizo amoroso, y se suicidó a los 41 años. Es autor del soberbio poema “De Rerum Natura”, cuya versión más autorizada es la del profesor Agustín García Calvo (1997). El poema se divide en seis partes en las que trata asuntos de astrofísica, física atómica y temas psicológicos y religiosos, entre otros. Para nosotros, la parte más interesante es la tercera, dedicada al miedo a la muerte, y sobre la cual ha escrito un magistral trabajo la ya citada Marta Nussbaum (2003). He aquí algunas de sus ideas fundamentales: en primer lugar, el miedo a la muerte es el mayor obstáculo para una existencia feliz. Su eliminación es un asunto decisivo, porque erradica nuestra ilusoria ansia de inmortalidad. Es un miedo que tiene su origen en el inconsciente (sic.) y para extirparlo es menester una (auto)terapia desarrollada en varias fases: identificar los síntomas, por ejemplo, mantener creencias religiosas -que siempre son malas, por ser todas falsas-, o vivir en continua actividad para olvidarse de nuestra inevitable desaparición. O acumular riquezas, buscar gloria, honores y poder como sustitutos de la inmortalidad. Estas ideas de una frenética actividad y búsqueda de la Fama las veremos repetidas posteriormente, como se verá. En segundo término, hay que tomar conciencia cabal de la naturaleza irracional del miedo a la muerte. Lucrecio acepta las ideas de Epicuro: la muerte nada es para nosotros, pues es imposible “vivenciarla”. Si ella está, nosotros no estamos, y al revés. Es por tanto irracional temer un evento futuro que no se puede experimentar. Lo que exista tras morir no puede ser diferente a lo que existía antes de nacer: la nada. El argumento de Epicuro/Lucrecio no está exento de críticas, y así las recoge Nussbaum. En primer lugar, ambos filósofos se centran en el individuo “ya muerto” que, desde luego, no puede vivenciar su muerte; pero, muy probablemente, lo que las personas tememos en realidad es no tanto la muerte sino “el proceso de morir”, la agonía dolorosa, etc, y esto no es absolutamente irracional. Además, Lucrecio nunca contempla que el miedo a la muerte pueda conllevar, desde la perspectiva evolucionista, buenas consecuencias para el individuo, llevándole a adoptar conductas prudentes, no temerarias, que pongan en peligro su vida. Finalmente, como argumentó Schopenhauer, el miedo a la muerte puede impulsar acciones valientes, que funjan como sustitutos de la inmortalidad: tener descendencia, o producir grandes obras de arte, ciencia o literatura (sobre Lucrecio es absolutamente imprescindible leer el libro de Greenblatt, 2012).

MICHEL DE MONTAIGNE, nacido cerca de Burdeos, en 1533, es un personaje de un enorme atractivo intelectual, y para nuestro asunto, de una importancia extraordinaria. El interés de su pensamiento lo demuestra ante todo que sus obras fueron incluidas por la Iglesia Católica en el Índice de Libros Prohibidos. De familia rica, se educó en los clásicos -aprendió latín antes que francés-, estudió Derecho, viajó por Europa, y fue elegido alcalde de Burdeos. Dos veces sobrevivió a la muerte: tras una caída del caballo, y luego a una epidemia de peste. Vivió en unos tiempos de luchas sangrientas (6) -las Guerras de Religión- aunque confiesa que siempre trató de conservar la tranquilidad del ánimo en su existencia. Murió retirado en su castillo, dedicado a leer y a escribir, sin apego a honores ni riquezas. Los Ensayos, de lectura inexcusable -hay que leerlos sin prisa, poco a poco-, constituyen una obra cumbre del pensamiento universal. La obra está dividida en tres libros y 112 capítulos, y trata de muy diversos asuntos: la mentira, la ociosidad, los olores, la incertidumbre, la crueldad ... (y también aborda sus cólicos, el tamaño de su pene, y otros asuntos íntimos) (7). Y en varios capítulos se refiere también a la muerte. Como Platón, pensó que filosofar es aprender a morir, y que la mejor forma de afrontar el miedo a la muerte es frecuentarla, pensar constantemente en ella: «nada he tenido más en la cabeza desde siempre que las imágenes de la muerte» (Montaigne, 2007, I, XIX). Pensar en ella nos ayuda a ahuyentar el miedo. Lo realmente duro, decía, es perder la juventud (¡qué razón tenía!). Lo que no le impidió manifestar un talante alegre, disfrutar de los placeres y rechazar la melancolía: «mi oficio y mi arte es vivir». Dijo también el francés que a los hombres les atormentan sus opiniones sobre las cosas, no las cosas mismas, y, por tanto, si juzgamos como malos los eventos, también mediante el juicio podemos despreciarlos y acomodarlos a nuestra conveniencia. La razón nos ayuda a afrontar la muerte con espíritu fuerte, sin cobardía ni tristeza (8). Por lo demás, hay una forma sencilla de familiarizarse con la muerte, de «probarla» de alguna manera, que es igualarla con el sueño.

ARTURO SCHOPENHAUER fue un viejo gruñón, soltero -el matrimonio, decía, es condenarse a un asco mutuo-, ateo radical, misógino, reaccionario y fracasado profesor envidioso de Hegel; fue “discípulo” de Epicuro, Gracián, Cervantes, Spinoza y Kant (Moreno Claros, 2005). Su visión del mundo era de un atroz pesimismo aunque él se cuidaba mucho -caminaba dos horas diarias- y vivió muy bien. Y meditó largamente sobre la muerte. Frente a la tradición fi-

losófica desde la Grecia Clásica, Schopenhauer pensó que lo esencial de la naturaleza humana, en última instancia, no radica en el conocimiento sino en la voluntad, en la voluntad de vivir -el conatus de Spinoza, citado al principio: cada cosa se esfuerza...etc-. Lo primero, pues, es el deseo, la voluntad de vivir; esa voluntad es una fuerza ciega, inconsciente, ajena al conocimiento. Es *después* cuando éste último, a través del juicio, conflictúa con ese impulso básico (situación, por cierto, de la que partirá Freud -el Yo y el Ello-, un rendido admirador de Schopenhauer). El deseo de vivir, pues, es lo que constituye la “esencia humana”. Pero en nuestra existencia hay dos etapas: en la primera, niñez y juventud, buscamos afanosamente la felicidad, mas, poco a poco, descubrimos que la vida es dolor y sufrimiento. La meta es ahora evitar la desgracia. Que la juventud sea un periodo feliz sería verdad si las pasiones proporcionaran la felicidad. Pero eso es falso; son pasajeras, efímeras, y lo recomendable es prescindir de ellas. Pues, no desear, carecer de pasiones, es como no tener hambre después de comer. Como dijo Platón, la vejez es feliz porque carece de la “carga” del impulso sexual: el abandono de Venus debe ser compensado con frecuentar a Baco (Schopenhauer, 2000). Lo importante es tener salud y evitar la pobreza. La muerte es el final definitivo. A diferencia de los animales, solo el hombre tiene la certeza de su muerte. A la Naturaleza nada le importa la vida o la muerte de los individuos. Unos mueren y otros nacen, pero la especie pervive a través del tiempo: “la muerte es para la especie lo que el sueño para el individuo”; todo lo cual nada tiene que ver con la inmortalidad personal en el más allá. Schopenhauer utiliza argumentos epicúreos para afrontar el miedo a la muerte: la inexistencia no es ningún mal, lo que haya tras morir es tan poco espantoso como lo que había antes de nacer. Todo mal y todo bien presuponen la existencia (y su conciencia). El miedo a la muerte es la voz de la naturaleza, es miedo a que perezca nuestra individualidad, que, en cuanto es pura voluntad de vivir, aspira a la inmortalidad. Como reacción ante esa angustia, los humanos han producido la Cultura, que no es sino una forma de perdurar tras su desaparición.

Antes de concluir este capítulo de la Filosofía, parece obligado aludir, por aquello de las cuotas, a algún pensador nacional: por ejemplo, Ortega, Mosterín y Savater. De Ferrater Mora hablaremos más adelante. ORTEGA no dedicó especial atención a la muerte, pero nos ha dejado sugestivas reflexiones. Así, en 1921, en un artículo en *El Sol*, comenta cómo la figu-

ra de Don Juan, uno de los grandes mitos de la Literatura Universal, es inseparable de la trágica silueta de la muerte: “es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan, contrapunto y resonancia de su aparente jovialidad”. Lástima que, como es sólito en Don José, se quede ahí, sin ulteriores consideraciones. En otro artículo publicado en 1925, titulado “Notas del vago estío”, avanza importantes ideas de innegable vigencia hoy. El hombre moderno, escribe, está angustiado, todo lo supedita a no perder la vida. Pero el valor supremo de la existencia “está en perderla a tiempo y con gracia”. Vida sin riesgo y apuesta es arrastrarse. El espíritu burgués persigue el ideal de un mundo semejante a un inmenso hospital y a una gigantesca clínica (sic.). Se revela contra la muerte, sin resignarse a reconocer en ella “el atributo más esencial de la vida”. Y trata de vivir sin intensidad prolongando la vida en la medida en que no la usa. La muerte es inevitable y es incomprensible que, así como usamos la vida con libertad, no usemos la muerte con idéntica libertad. Deberíamos poder controlar nuestra muerte. Tras doscientos años de huir de ella, “hace falta fomentar el arte de morir”, concluyendo el maestro que “la humanización de la muerte solo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia” (esto se escribía hace 90 años).

La visión racionalista de JESÚS MOSTERÍN (2006) sobre la muerte es de un innegable interés. En el mundo real, escribe, todo empieza y todo acaba: las cosas reales, espacio-temporales -estrellas, nubes, peces- desaparecen. Los organismos en general y en particular los humanos (sic.) perecemos. La pretensión de alcanzar la vida eterna es tan absurda como la pretensión de tener un brazo infinito. La muerte de unos organismos es la condición para la vida de otros. La Selección Natural no actúa en beneficio ni de la especie ni de los individuos, sino de los genes. Alcanzada cierta edad, una vez nuestras células germinales han tenido la oportunidad de transmitir su ADN a la siguiente generación, el resto del cuerpo, nuestras células somáticas, constituyen un lastre, carecen de función útil y deben morir. En términos de la Termodinámica, la muerte es una vuelta al equilibrio, a la normalidad, un retorno al origen previo a la existencia, a la nada. Tras morir, retornamos a los flujos universales de la materia y la energía, nos fundimos en el resto del Universo. La naturaleza recicla los materiales de los animales muertos incorporándolos a los grandes movimientos de la biosfera, el sustrato de la Vida. Por todo ello, Mosterín recomienda que los cadáveres debían dejarse como comida para gusanos

y animales carroñeros. La incineración, argumenta, es un disparate ecológico: los restos orgánicos pasan directamente al Reino Mineral, haciendo trampas a la naturaleza. Si todas las especies se incineraran el mundo sería inhabitable.

Esparcidas en su ya voluminosa obra, FERNANDO SAVATER (1995, 1995a, 1999, 2000) nos ha transmitido incitantes reflexiones sobre la muerte con un innegable “parecido de familia” con las ideas de Spinoza o Schopenhauer; entre ellas las siguientes: el rasgo más propio de los humanos, aquello que nos define como tales, es la conciencia de nuestra mortalidad. De ella nace la Cultura como un vano intento de desmentirla. También, de esa conciencia, nacen las religiones (sin dioses, puntualiza Savater, “viviríamos en ateísmo divinamente”). No es posible experimentar nuestra propia muerte, siempre la contemplamos desde fuera, la muerte del otro. Sabemos qué es morir pero no qué es morir. Nos sentimos culpables ante los muertos. Si resucitaran nos recriminarían que, una vez ellos en el “hoy”, nos dedicáramos al “bollo”. A pesar de todo, nacer es un privilegio que nos convierte en “aristócratas ontológicos” frente a los no nacidos. Pero no hay buena ni mala muerte, solo muerte a secas. Los humanos nunca aceptamos que la muerte es tan natural como las mareas o los terremotos. Los universales rituales funerarios tratan precisamente de humanizar la muerte, de darle sentido, y ese horror a la nada tratamos de conjurar con las prácticas de momificación, embalsamamiento, congelación de cadáveres, etc. En fin, hasta aquí esta breve reseña sobre los filósofos. Hay más, naturalmente: Simon de Beauvoir, Heidegger, Marcel, Bloch, pero los anteriores constituyen una buena introducción sobre la muerte y la Filosofía.

LAS CIENCIAS SOCIALES son una parte constitutiva de nuestra sociedad, de la que vienen a ser su autoconciencia colectiva a través de su función reflexiva. Y aunque tardíamente, se vieron forzadas a ocuparse de la muerte. Los Medios la introducen en nuestras casas diariamente en lo que Marzano (2010) ha llamado la muerte como espectáculo: guerras, catástrofes naturales, ataques terroristas, verdugos levantando cabezas degolladas, pateras... Por de pronto, hay que constatar un hecho, el desinterés de la SOCIOLOGÍA por la muerte hasta fechas relativamente cercanas. No se interesaron por ellas los Padres Fundadores -Saint Simon, Comte, Marx, Weber- y solo Durkheim la estudió en su monografía sobre el suicidio y en algunos comentarios en “Las formas elementales de la vida religiosa” (9). Hacia mitad del pasado

siglo, cambiará el panorama. Existe unánime acuerdo en que fue el sociólogo Geoffrey Gorer el pionero en el estudio científico-social de la muerte en su clásico libro “La pornografía de la muerte” (1955). Su tesis central, ya anticipada por Norbert Elías, ha sido confirmada repetidamente desde entonces. En Occidente, el tabú de la muerte ha sustituido al tabú sexual del siglo XIX. Ese mismo año H. Feifel, un psicólogo, publica “Un análisis interdisciplinar de la muerte” al que luego volveremos. Un tercer hito fue el importante libro de Jessica Mitford “The American Way of Death” (1963), una devastadora crítica de la próspera y obscena industria mortuoria. Unos años después aparece la obra de Sudnow, “La organización social de la muerte” (1971), en la que aplicó el denominado “modelo dramático” en nuestra disciplina. En esa misma línea Turner y Edplay (1975) publican un resonante artículo, de lectura obligada, en la que reafirman las tesis de Mitford.

Una sociedad debe afrontar siempre la muerte de sus miembros desde perspectivas y prácticas determinadas. Sociológicamente esta tarea se lleva a cabo considerando «diversas variables», que dan como resultado un cuerpo de investigación propio de esa ciencia. Los ejemplos son obvios: estadísticas de homicidios, accidentes mortales, suicidios, etc, según edad, género, hábitat, etc. Se trata ahora, sin embargo, de analizar algunas dimensiones públicas de la muerte a las que aludíamos al principio. En concreto estas dos: la negación/ocultación de la muerte, y la industria mortuoria.

Uno de los rasgos más ostensibles en nuestras sociedades actuales es el de la negación/ocultación de la muerte. Una maniobra -un mecanismo de defensa colectivo- que comienza con el lenguaje empleado al referirse a la etapa previa a la misma: la vejez. El subterfugio ya se encuentra en las expresiones asépticas -tercera edad, mayores, veteranos, maduros, en el ocaso de la vida...etc-, que sustituyen a las certeras expresiones clásicas: viejo, anciano, senectud (y nadie empleará impunemente términos como vejestorio, vejete o carcamal). Bienintencionados especialistas consideran a la vejez un periodo del desarrollo epigenético, una etapa más, sin más. Aparte de su evidente importancia económica, política y social, la ancianidad ha generado una gigantesca industria gerontocrática, acompañada de una inabarcable literatura especializada compuesta de venerables ideas de los clásicos -Séneca, Cicerón, etc-, de piadosos consejos de ayuda -dietas, actividad física, etc- y de jubilosas exhortaciones del tipo «La sexualidad a los 80, lo mejor está por venir» (10).

Desde hace un buen número de años algunos autores -Freud y Ortega, entre otros- han venido observando un progresivo e imparable proceso de ocultación de la muerte. Hoy es una realidad clamorosa. Lo más llamativo es el contraste, colosal, con periodos anteriores, como antes señalamos a propósito de las Danzas de la Muerte. Prestigiosos historiadores como Le Goff o Ariès, han documentado cómo en los pasados siglos la muerte era contemplada con tanta naturalidad como el nacimiento, el matrimonio, o la recolección agrícola. Ariès, por ejemplo, cuenta que en la sociedad medieval existía una relativa homogeneidad en los rituales en torno a la muerte: el enfermo o herido, presintiendo su final, se acuesta en la cama o en el suelo rodeado por sus allegados. Recibe la «absolutio» del sacerdote y tan pronto expira comienza el duelo: besos al cadáver, desmayos, gritos de desesperación y rasgaduras de los vestidos. Sosegados los ánimos, el ataúd, con el cadáver envuelto en una sábana y el rostro descubierto, es llevado a la sepultura. Todo ese ceremonial era común en todos los estamentos. El significado del episodio era idéntico: la resignación ante el inevitable destino; aunque, claro está, los sepulcros de los nobles eran de mármol en tanto a los pobres los enterraban en fosas comunes. Montaigne (2007, I, XIX) también relata cómo los cementerios se situaban junto a la Iglesia, en el centro de la ciudad, para que, como aconsejaba Licurgo, el pueblo bajo, mujeres y niños se familiarizaran con la vista de los muertos y recordaran su mortal condición.

A partir del s.XVIII cambian las cosas. Obviamente, el optimismo racionalista ilustrado (la Felicidad, el Progreso, etc) se avenía mal con la idea de la muerte, y pensaron que, si era inevitable, al menos cabría disimular su presencia, situando los cementerios fuera de la ciudad, prohibiendo las ejecuciones públicas e iniciando un camino que ha llevado hasta su actual ocultación. En efecto, diversos autores -Caillois, el propio Ariès, Elías, Parsons- han llegado a idéntica conclusión: a partir de comienzos del s. XX, con diferencias sustanciales entre países, claro está, la muerte natural va perdiendo visibilidad y deviene algo cuasi vergonzoso, nefando, que debe ser disimulado, cuando no ocultado. A partir de la mitad de ese siglo se acentúa ese escamoteo de la presencia de la muerte. En un artículo publicado en 1963, Parsons detectó en USA dos tipos de actitudes colectivas ante la muerte: una, mayoritaria, la contemplaba como «culminación biográfica», un trance que había que afrontar de modo realista en compañía de los allegados. La otra

actitud negaba lisa y llanamente cuanto rodeaba a la muerte. Años más tarde, Riley constató que esto último era ya una tendencia dominante. En 2003, Ernest Becker logró el Premio Pulitzer por su obra «La negación de la muerte» (11).

Varias señales revelan -«delatan»- en nuestros días esas estrategias de ocultación. Y, como en el caso de los viejos, también ahora se emplean expresiones que pretenden suavizar su significado real: final del trayecto, trance u hora supremos, óbito, partida, desenlace, descanso en paz o eterno, paso a mejor vida... Pero no solo eso. Salvo en las ocasiones solemnes, existe alrededor de la muerte una suerte de «aceleración» y de lo que Leonetti denomina «desacralización» del proceso. Aceleración en cuanto se trata de morir tarde, de vivir mucho, sin duda, pero también de morir rápido, sin dolor, acortándose los tiempos: de duelo, de señales externas de luto, etc; y desacralización: los rituales sagrados se sustituyen por actuaciones más laicas, los sermones por lecturas de familiares y amigos sobre el difunto, acompañado todo de música no necesariamente religiosa. Todo lo cual encaja coherentemente con la incineración; la desaparición del cadáver supone la ruptura con la asociación del cuerpo al duelo y al recuerdo (por cierto: ¿qué cuerpo resucitará cuando llegue El Fin de los Tiempos?). Por último, no menor función en estas maniobras cumple la tanatopraxia «embellecedora» del cadáver, la sobriedad de los tanatorios y la belleza de algunos cementerios. (Eliás cita el reclamo publicitario de un camposanto alemán: «una isla de paz verde en medio del agobio y ajetreo de la vida cotidiana») (12).

Un segundo aspecto de la dimensión pública de la muerte mentada más atrás se refiere a la industria en torno a ella. En absoluto es extraño que el sistema económico imperante haya organizado un gigantesco negocio mortuario objeto, como antes quedó dicho, de las críticas de Jessica Mittford. Un negocio, con clientela garantizada, que mueve ingentes cantidades de dinero y, menos mal, da trabajo a un elevado número de personas: en tanatorios, cementerios, floristerías, ventas y alquileres de nichos, secciones de esquelas en los periódicos, fabricantes de ataúdes y urnas, tanatopráxicos, compañías de seguros y servicios funerarios, clérigos, etc. Sin olvidar la utilización masiva por parte de la familia del muerto, de asesores fiscales, abogados, agentes de seguro, etc. (13)

Respecto a LA PSICOLOGÍA, las publicaciones de Kastenbaum (1992), Kastenbaum y Aisenberg (1974), Kastenbaum y Costa (1977) y Feifel (1977, 1990), constituyen una excelente fuente de informa-

ción acerca de los orígenes, tardíos, del estudio psicológico de la muerte. Salvo las excepciones de Fechner, James o Stanley Hall, la muerte fue un asunto desconocido para la psicología científica hasta la segunda mitad del pasado siglo. Las razones de este desinterés las expuso Feifel en su importante artículo: durante las primeras décadas del siglo XX la Psicología intentaba convertirse en una respetable ciencia positiva ante el común desprecio de la Filosofía, la Historia y las Ciencias Naturales. Esta tarea se asoció con la práctica de una rigurosa estrategia metodológico-técnica en la que la cuantificación ostentaba un primerísimo papel. De modo que áreas de investigación como los valores, las emociones -luego lo veremos- y el poder, el amor y la muerte -difícilmente operacionales experimental o correlacionalmente- fueron ignoradas en favor de la psicofísica, la percepción, el aprendizaje, la memoria, etc. Tras la Segunda Guerra Mundial -millones de muertos- cambió el panorama. En 1956, el citado Herman Feifel organizó un Simposium titulado «El concepto de la muerte y su relación con la conducta». Se celebró en Chicago en el encuentro anual de la APA, y las ponencias fueron publicadas en 1959 en una obra editada por el propio Feifel titulada «The meaning of death», que es unánimemente tenida como el hito fundador de la Psicología de la Muerte. Por cierto, que algunas revistas, como *Contemporary Psychology*, desdeñaron el libro por no ser la muerte un tema científico. Tampoco los profesionales sanitarios -enfermeras, médicos- y clérigos lo acogieron favorablemente. El propio Feifel relata la radical negativa de los cuerpos médicos de los hospitales USA a que los investigadores de su equipo entrevistaran a los enfermos irrecuperables.

El segundo momento decisivo en esta corta historia fue la publicación, en 1969, del libro de Elizabeth Kübler-Ross, titulado «Sobre la muerte y el morir». Allí establecía las cinco grandes fases por las que atraviesa el enfermo terminal: negación, ira, negociación, depresión y resignación. En un primer momento, tras el diagnóstico fatal, el sujeto se muestra incrédulo -¿por qué a mí?- y comienza una ansiosa búsqueda de pruebas alternativas. Confirmado el diagnóstico, sobreviene un estado de ira durante el cual el enfermo puede acusar a su entorno de despreocupación e insensibilidad ante su grave situación; sigue una etapa de negociación consigo mismo, con el destino, o con Dios, con la esperanza de que el desenlace se demore algún tiempo. En la cuarta fase, el enfermo cae en una depresión más o menos profunda, a la que sigue la resignada aceptación y espera de la muerte: una se-

rena apatía, acompañada de vacío total y preferencia por la soledad (por cierto, la autora dice que en todas las etapas suele mantenerse un rayo de esperanza). La doctora Kübler-Ross advirtió repetidas veces que su modelo no representa unas secuencias rígidas, aunque a veces se hayan entendido así. De hecho, registros en vídeo de enfermos terminales en distintas fases de la enfermedad ponen de manifiesto la alteración y/o el solapamiento de las fases, así como la aparición de emociones típicas de una etapa en otra distinta: cólera en la última o tranquila aceptación en la primera, etc. En este sentido, las críticas son, pues, injustas. Aun así, han sido numerosas otras reservas: por ejemplo, no tener en cuenta factores decisivos como nivel educativo, personalidad, y estilos de vida de los sujetos. Lo que es innegable es que el trabajo de esta psiquiatra significó una importantísima llamada de atención sobre las necesidades psicológicas de los moribundos.

La investigación psicológica actual de la muerte es, como en cualquier otro campo, muy abundante; hay numerosos cursos y artículos en revistas especializadas -*Omega*, *Journal of Death and Dying*- con resultados ciertamente curiosos. Por ejemplo, al parecer, que hay gente que se muere sin causas físicas visibles, que otros posponen su muerte hasta después de sus vacaciones; o la existencia del «duelo anticipado», una constelación de pensamientos, sentimientos y conductas anteriores a la muerte del otro. Y lo más sobresaliente, que la pérdida de un hijo es causa suprema de sufrimiento humano.

La investigación ha revelado algunas cosas más: la muerte tiene elementos como la angustia, el miedo a la soledad -sobre todo en los viejos-, a la pérdida de identidad -enfermedad de Alzheimer- y puede somatizarse en insomnio y diversos trastornos psicósomáticos. En general, el miedo a la muerte no se manifiesta en niveles conscientes, tal y como reflejan las respuestas a cuestionarios (por eso ya advirtió Feifel que hay que ser muy cauteloso ante ellas), o que es la propia persona la que debe decidir su muerte, no el equipo de profesionales sanitarios. Que el afrontamiento ante la enfermedad terminal varía significativamente entre personas y situaciones: enfermos de cáncer o de corazón reaccionan de modo diferente. Los profesionales que se ocupan de los moribundos deberían analizar sus propias actitudes de evitación, ansiedad y aún hostilidad hacia el enfermo (Sudnow, Glaser y Strauss). Debe haber una educación para la muerte, dirigida a los niños, haciéndoles ver que la aceptación de nuestra mortalidad personal es una excelente vía de autoconocimiento (también a los adultos les

vendrían bien esas enseñanzas). Lo que es indudable, es que es necesario elaborar más Teoría que guíe la investigación empírica, así como serían deseables más estudios longitudinales. Y, desde luego, incorporar a la investigación las Humanidades, vilmente despreciadas por los políticos y buena parte de nuestro país.

De la muerte y la PSICOLOGÍA SOCIAL, como sabéis, poco se puede decir. En plan erudito, cabe recordar que un psicólogo social injustamente olvidado, Otto Klinnberg, en 1940 dedicó un breve comentario a la muerte desde una perspectiva transcultural; y comenta cómo los individuos de ciertos grupos, en Siberia, Esquimales, Islas Fidji, deseaban morir antes de entrar en la vejez, pues creían en la supervivencia del cuerpo y, sabiamente, preferían permanecer jóvenes para toda la eternidad. No obstante, es justo mencionar en nuestra disciplina una curiosa teoría, la TMT (Terror Management Theory), de una naturaleza desde luego insólita en nuestro área. Sus autores, Pyszczynski, Solomon y Greenberg, la formularon hace casi 30 años en acreditadas revistas de la disciplina -JPSP, EJSP, Advances in Experimental Social Psychology-. Distintas exposiciones de la teoría se encuentran en Pyszczynski y otros (1997), Arking y otros (2010) y en el capítulo dedicado a ella en la 5ª Edición del Handbook (2010) (14). Las ideas fundamentales de la TMT pueden sintetizarse así, simplificando mucho: el motivo básico de los seres humanos es la autoconservación, como ya dijera Spinoza y Schopenhauer. Pero sabemos que inevitablemente moriremos. Esta conciencia de la muerte no suele situarse en el centro de la atención de las personas sino en «la periferia de la conciencia». Pues, ciertamente, mucha gente no piensa a menudo en la muerte. Hay tres sistemas motivacionales que facilitan la autoconservación: la satisfacción de las necesidades básicas, diversas estrategias intelectuales defensivas del yo, y las motivaciones que conducen a expresiones del yo, como el éxito personal, el poder, la riqueza, etc. La TMT es extremadamente ambiciosa -demasiado-: pretende explicar «meta-teóricamente» las más conocidas teorías psicosociológicas: consistencia cognitiva (Heider, Festinger), creencia en un mundo justo (Lerner, Homans), identidad social (Tajfel, Turner), autopresentación (Goffman) y algunas más. Su reinterpretación por la TMT es sencilla: las ideas básicas de esas teorías funcionarían al servicio de el «objetivo fundamental»: controlar el terror del individuo a la muerte. Por ejemplo: fortaleciendo la autoestima subjetiva, la *disonancia cognitiva* produce en el individuo una tensión aversiva que éste intentará redu-

cir. Para la TMT esa necesidad esconde otra aún más básica, la de eliminar la inseguridad que disminuye la autoestima que nos alivie del terror a la muerte. Respecto al *mundo justo*, la asunción de esa creencia proporciona coherencia mental; en definitiva, la gente obtiene lo que se merece, y esto, de nuevo, fortalece la autoestima (?), que a su vez protege del terror...etc. La *autopresentación*: en la vida social buscamos respeto, prestigio, admiración, y tratamos de controlar las impresiones de los otros acerca de nuestro yo. La confirmación (positiva) por los otros de nuestra autoimagen maximiza nuestra autoestima, que a su vez protege del terror...etc. Además de fortalecer la autoestima -un medio, nunca un fin en sí mismo-, otra estrategia consiste en conformarse con la cosmovisión cultural vigente; compartir la fe en algo con los otros proporciona seguridad y autoestima. De ahí, argumenta la TMT, que rechazemos (o algo peor) a quien piensa de modo diferente. Las actividades proselitistas precisamente tratan de convertir al otro a las propias creencias y así reafirmarnos en su validez y corrección (15).

Antes de concluir este punto es obligado un breve comentario sobre Freud. Más atrás quedó dicho que la Psicología Científica, en sus comienzos, había ignorado el tema de la muerte. Esa afirmación es inaplicable al psicoanálisis freudiano, como sabe mejor que yo el profesor Montalbán. En 1915, en plena Guerra Mundial, publicó Freud (1968) un largo ensayo titulado “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”. No es su mejor trabajo, por decirlo suavemente, aunque, eso sí, es un buen ejemplo de los inveterados principios “biologicistas” que nunca abandonó. Si mi interpretación es correcta (?), lo que Freud viene a decir es lo siguiente: en los países europeos la población está decepcionada por la guerra más sangrienta y mortífera de Europa. Tal desencanto es injustificable porque se basa en una ilusión: la bondad de la naturaleza humana. Por el contrario, sigue escribiendo Freud, el Psicoanálisis ha demostrado que la esencia humana está compuesta de pulsiones instintuales (Trieb) universales que exigen su satisfacción. Ciertamente, a veces los hombres manifiestan conductas altruistas, pero por debajo continúa existiendo un residuo egoísta, pulsional, pues lo anímico primitivo es “imperecedero” como bien demuestran los sueños “que hemos aprendido a traducir”. Y es en la guerra donde se actualizan nuestros ancestrales impulsos asesinos. En una segunda parte del ensayo, aborda Freud nuestra actitud ante la muerte. Aunque en tiempos pasados el hombre “decía” que la muerte era algo natural e inevitable, sin embargo “hacía”

otra cosa: no pensar en ella, ocultarla, eliminarla de la vida. Insiste Freud: la muerte propia es inimaginable, nadie cree en su propia muerte. En nuestro inconsciente estamos convencidos de nuestra inmortalidad (es esta una idea importante). Hay dos posibles actitudes ante la muerte: la del primitivo prehistórico, y la que aún pervive en los estratos más profundos de nuestra personalidad. Respecto a los primeros, imagina Freud, aunque sin datos «suficientemente seguros», que su actitud fue contradictoria. Reconoció a la muerte como cesación de la vida, pero, simultáneamente, la negó por sus distintas creencias ante su propia muerte y la del prójimo. Sin mencionarlo, todo el argumento (?) de Freud se basa en la conocida hipótesis hobbesiana: el hombre fue un lobo para el hombre, y de ese miedo nació la sociedad civil. En la noche de los tiempos, la muerte del otro fue grata al primitivo, pues era un enemigo menos. Pero la propia muerte le fue tan inimaginable como para nosotros; vió morir a los allegados, a los que quería →pues el amor no puede ser mucho más joven que el impulso asesino- y de ahí dedujo su propia muerte. Pero en virtud de la «Ley de la ambivalencia de los sentimientos», vigente hoy, y todavía más en tiempos prehistóricos, los muertos amados eran, también, enemigos y extraños. Si ante el cadáver del enemigo el hombre sintió satisfacción, la muerte del ser querido -y a la vez extraño- suscitó su reflexión. De este conflicto, afirma Freud con desenvoltura «nació la Psicología» (¿qué cosas decía a veces este hombre!). De modo que el individuo ni podía negar la muerte ni quería reconocerla, pues le era imposible imaginarse muerto. La solución fue la invención de un más allá, una vida después de la muerte.

En suma, parece que para Freud la actitud de nuestros ancestros ante la muerte propia fue inimaginable, de satisfacción ante la del otro/enemigo, y ambivalente ante la de los allegados. El hombre actual no cree en el fondo en su propia muerte pero en ciertas circunstancias, como en la guerra en que se despoja de las «capas civilizatorias», considera a los extraños como enemigos a matar y mantiene un sentimiento de ambivalencia respecto a la muerte de sus seres queridos. Lo dicho: este trabajo de Freud está, a mi juicio, a la altura de otros engendros suyos como por ejemplo su ensayo sobre el Presidente Woodrow Wilson, escrito con W. Bullitt.

La cosa no acaba aquí, claro está. La pulsión de muerte, como es conocido, es «otra noción clave» del psicoanálisis freudiano, pero es imposible dar ahora una mínima información sobre su función. Para una

comprensión cabal del asunto, sería necesario, creo yo, tener en cuenta mínimamente las siguientes advertencias: en primer lugar, como en otras eminencias -Platón, Hegel, Marx, Wittgenstein-, cabe distinguir dos etapas en el pensamiento de Freud: una primera, juvenil, racional, ilustrada, optimista, socrática →donde estuvo el ello, que esté el yo- y otra segunda, que comienza en los años 20 con la publicación de importantes obras como «Más allá del principio del placer» (1920), «El yo y el ello» (1923), que culmina con «El malestar en la cultura» (1930), su mejor obra, en mi modestísima opinión. Es en estos libros donde Freud propuso su segunda teoría de las pulsiones instintuales. Fusiona las pulsiones de conservación y las libidinales en una categoría, Eros, y se inventa la Pulsión de muerte a la que Federn llamó luego Thanatos (16). Han sido muy debatidas las razones del invento: las conductas repetitivas-compulsivas de sus pacientes, la propensión de Freud al pensamiento dualista, la influencia del mecanicismo alemán, etc (Fromm, 1975). Pero también influyeron, seguramente, razones estrictamente personales. Como han mostrado sus mejores biógrafos (Jay, Breuger, Roudinesco), la vida de Freud fue extraordinariamente desdichada: la Academia despreció sus ideas, tuvo un dolorosísimo cáncer de mandíbula del que fue operado varias veces, su hijo murió en el frente durante la guerra, y una hija falleció en enero de 1920. Y si creemos a su hagiógrafo Ernest Jones, Freud estaba obsesionado con su propia muerte.

Pues bien, es el caso que ya desde el «Proyecto de una psicología para neurólogos» (1895), Freud creyó que todo motivo humano -sed, hambre, excitación sexual,- significaba ante todo una «perturbación», un desequilibrio aversivo que el sujeto tratará de eliminar. El individuo, realmente, no busca tanto activamente el placer como intenta reducir esa tensión. Además, el débil «yo», sometido al Principio de Realidad, trata de mediar ante las exigencias, igualmente tiránicas, del «ello» (biológicas), y el «super-yo» (morales). Como dijo su admirado Schopenhauer, la existencia toda es sufrimiento. Para Freud, el anhelo de toda persona es el estado reposo, la quietud, el descanso, el Nirvana (no en sentido budista), el retorno, en suma, al seno materno, y, desde luego, hay que admitir que ese estado se disfruta superlativamente estando muertos. Es sabido que la pulsión de muerte no fue aceptada, salvo alguna excepción como Melanie Klein, por la mayoría de los discípulos de Freud. Muchos, sencillamente, negaron su existencia -Jung, Adler, Fromm, los «culturalistas»-; y es que no hay evidencia algu-

na de que exista tal pulsión, que, además de negar al conatus spinoziano, es contradictoria con la teoría darwiniana de la evolución. Pero fue el Thanatos el que impregnó todo el pensamiento de Freud, deslizándolo no solo al atroz pesimismo de El Malestar en la Cultura, sino que también alcanzó a la propia práctica psicoanalítica: recuérdese su artículo, poco citado sobretodo por los feligreses devotos, titulado «Análisis terminable e interminable» (1937), en el que viene a concluir que hay tres tareas imposibles: educar, gobernar y curar (17).

Por último, LAS OPINIONES DE LA GENTE, constituyen la última fuente de información sobre la muerte. Algunos encuestas del CIS nos proporcionan datos sobre las actitudes de los españoles sobre la muerte, y sobre aspectos del mundo sobrenatural, pero conviene analizarlos en otro lugar, más adelante, a propósito del miedo a la muerte y de las creencias en el más allá y la inmortalidad.

Hasta aquí, pues, estas elementales, apresuradas y desde luego insuficientes, notas sobre las fuentes de información sobre la muerte; y creo que estaréis de acuerdo en lo que voy a decir. Hay ciencias «duras» -las Ciencias Sociales- y «blandas» -las Ciencias Naturales- (lo proclamó Einstein: «es más difícil dinamitar el prejuicio que el átomo»). Hay Ciencias Morales, Jurídicas, de la Educación, de la Religión, Ciencias del Deporte, de la Comunicación, Ciencias Sexológicas, Gastronómicas, e incluso Ciencias Ocultas, que no voy yo a regatear titulaciones. Pues bien, visto lo que antecede, la conclusión no puede ser otra que la siguiente: es tan urgente como importante la creación, para empezar, de una Facultad de Ciencias de la Muerte; de naturaleza interdisciplinar, naturalmente. No existe ninguna Institución Académica cuyo objeto de estudio posea la objetividad, solidez, estabilidad, neutralidad, universalidad, seguridad, etc etc, que esa futura Facultad de Tanatología. Una vez creada, la Junta del Centro debatirá el Plan de Estudios, las especialidades, grados, patrón -podrían ser Hamlet o Medea-, distintivo y color de la muceta, que no tiene que ser necesariamente negro ni incorporar calaveras.

2) DEFINICIONES DE LA MUERTE

Permitidme una advertencia previa de alguna importancia. Aquí me voy a referir a la muerte propia, no del otro (18), a la muerte natural, aquella que, según el Diccionario, «solo se atribuye a la vejez», esto es, la muerte como el final común, normal, natural, propio de un proceso vital que comienza, se desa-

rolla -infancia, adolescencia, juventud, madurez, vejez- y debe acabar, necesariamente. El yo vive en «sus» circunstancias; y muere también el yo en «sus» circunstancias: de edad, género, nivel educativo, ingresos, salud, estilo de vida, etc, pero también circunstancias que tienen que ver con la época histórica, cultura, sociedad, ciudad, barrio.... Por tanto, quedan excluidas de estas consideraciones las muertes por asesinato, accidente, naufragio, ejecuciones, epidemias, suicidios, infartos, guerras, ataques terroristas, juegos de ruleta rusa, etc. Y, desde luego, como ya avisé, el análisis se circunscribe a nuestro marco cultural.

La muerte es, simultáneamente, tres cosas: un hecho ontológico, un objeto epistémico, y una vivencia psicológica (y os ruego no arrojéis al suelo la revista). Dicho en cristiano: la muerte es un «acaecimiento», un fenómeno objetivo, que está ahí, como las mareas, las ballenas o los terremotos; inevitable, por ahora, y para la gran mayoría de los humanos, independiente de su voluntad. Además, sobre la muerte cabe llevar a cabo un análisis epistémico, intelectual, cognoscitivo, científico, más o menos profundo, por el que los humanos tratamos de explicarla y comprenderla -darle un sentido- a través de la magia, los mitos, las religiones, la filosofía, las artes y humanidades, las ciencias sociales y naturales, como se acaba de ver. Finalmente, la muerte -propia y ajena- suscita en el sujeto empírico, de carne y hueso, unas respuestas psicológicas, inconscientes y conscientes, dependiendo estas últimas de los modos de afrontar la muerte en su entorno cultural.

Se dice: todo lo que empieza, acaba; todo lo que vive, muere, etc. Pero no todo «muere» de la misma forma: las estrellas, las fanerógamas, las jirafas, o los humanos. De eso trata Ferrater Mora (1947,1979) en sus monografías -de lectura obligada- sobre la muerte. Sostiene el eminente filósofo catalán que las diferentes realidades mueren, cada una, de modo peculiar. Y propone el término «cesación» para designar, justamente, «todo terminar un proceso de cualquier índole que fuera» (la primera acepción de muerte del DLE, 2014, es, precisamente, «cesación o término de la vida»). De modo que los niveles de realidad -piedras, plantas, animales, personas, lenguas, culturas, civilizaciones- desaparecen, cesan, dejan de existir, de manera distinta: una piedra desaparece, cesa, convertida en polvo; una nube se ha disuelto y ya no está. Los organismos biológicos -emergentes de estructuras materiales-, poseen un ADN que se expresa en función de su entorno; su específico cesar no depende ahora sólo de factores externos -accidentes-, sino que

su desaparición se debe, también, a su constitutiva estructura. Así pues, «todas» las realidades, desde los minerales a las personas, dejan de existir, cesan. Pero los organismos, además de cesar, mueren. Dicho de otro modo, el cesar se aplica a realidades no orgánicas, y el morir a los seres vivos, incluyendo al hombre. Cese y muerte humana constituyen los dos extremos de un continuo: del «cesar» de las cosas al «morir» humano. Es ese nuestro tema; que incluye, pues, un cesar que, como realidad material que somos, nos es inherente; pero en tanto realidad biológica, nuestro cesar es, también, un morir. La muerte humana es así la culminación de un proceso ontológico que, surgido evolutivamente en la pura realidad material (inorgánica), se manifiesta en toda su complejidad en el morir personal. Los humanos, insiste Ferrater, somos propiamente mortales, nuestro morir es la forma suprema del proceso ontológico universal de «cesación» (19).

La Muerte -el morir-, decíamos hace un momento, además de un hecho objetivo y un tema de investigación, es también una experiencia subjetiva, psicológica; son tres niveles de análisis, cada uno con su propio marco conceptual, y con su específico «juego de lenguaje». En definitiva, no existe un significado unívoco, universalmente compartido, de qué es eso de la muerte. Esta adquiere sentidos diferentes según el paradigma -epistémico o axiológico-, disciplina, religión, época histórica, cultura en el que se la incluya. La muerte significa cosas distintas en el lenguaje jurídico, biológico, en la civilización azteca, la cultura medieval, el protestantismo o el budismo, en Santa Teresa o en Albert Camus. Llevaba, una vez más, razón, el segundo Wittgenstein. ¿Relativismo? Naturalmente que sí (el relativismo es, a su vez, una noción relativa): un relativismo histórico-cultural, lingüístico, social, psicológico. ¿De qué otra forma podría ser? (20).

3) EMOCIONES Y RAZONES

Desde Platón y Aristóteles se ha venido pensando, durante 2500 años, que en la mente humana operan dos sistemas psicobiológicos -ahora sabemos que de forma interdependiente-, diversamente etiquetados, pero siempre presentados como antagonicos: alma racional/alma sensitiva, mente/corazón, pensamiento/sentimiento, razón/pasión, cognición/emoción, etc. Y, para decirlo todo, esa distinción ha sido acompañada de una más o menos explícita connotación valorativa: masculino/femenino, frío/caliente, actividad/pasividad, orden/desorden...; en definitiva: superior/

inferior. Habría, pues, dos mundos: el de la Afectividad y el de la Racionalidad. El primero incorpora el conocido vocabulario de *emociones, humores, estados de ánimo, pasiones, talentos, deseos, sentimientos, temples...*; el segundo incluye una no menor variedad terminológica: *nous, logos, dianoia, intellectus, ratio, bon sens, mind, Vernunft, Razón Vital...* Sin entrar, ni mucho menos, en ese jardín, sí conviene detenerse en algunas particularidades; teniendo presente, eso sí, aquella sabia advertencia de Nietzsche: “lo que tiene historia no puede tener definición”.

Respecto a las EMOCIONES, recordaré que el añorado maestro Don Mariano Yela diagnosticó hace años (1987) que la Psicología, y esto puede decirse ahora de todas las Ciencias Sociales, era una disciplina “pletórica, frustrante y dividida”. Los tres calificativos pueden ser perfectamente aplicados a la investigación científico-social de las emociones. En efecto, hoy es un área pletórica de artículos, textos, cursos, revistas, teorías, y experimentos; pero son análisis frustrantes, pues no se ven acompañados de soluciones a multitud de problemas “emocionales”: prejuicios, odios, matrimonios “construidos” sobre el amor romántico, etc; y, en fin, es un campo dividido, pues seamos generosos, la “ciencia de las emociones” está muy lejos todavía de ser una disciplina «compacta», por emplear el conocido término de Toulmin. Dicho lo cual no sorprenderá cuanto viene a continuación.

En 1981, en la revista *Motivation and Emotion*, Kleingina y Kleingina enumeran casi un centenar de definiciones de emoción, “implorando” a los especialistas que consensuaran alguna(s) noción(es). En 1989 dos eminencias, Johnson Laird y Oatley analizan centenares de términos pertenecientes al área; y Robert Lazarus (1991a), otro prócer del campo, estableció los cinco grandes desafíos que por entonces se planteaban en la investigación de las emociones. Uno de ellos, justamente, era el concepto mismo de emoción. Más recientemente las cosas no han mejorado; por ejemplo, F.J. Rubia (2000) escribe: “No hay definición científica de las emociones”; y Damasio (2001), tras escribir que “no es fácil decir si algo es una emoción o no”, se pregunta “si puede formularse una definición de emoción que sea medianamente sensata, así como si un único término sigue siendo útil para describir todos estos estados”. Elster (2010) insiste: “no hay definición consensuada de las emociones”; Keltner y Lerner (2010) recogen las definiciones de 13 especialistas, desde James a Frijda y Mesquita, pasando por Tooby y Cosmides. Otros, en fin, se limitan a afirmar de las emociones que “las

encontramos obvias y misteriosas a la vez” (LeDoux, 1999). Una última precisión: sin entrar, claro está, en el laberíntico espacio semántico de las nociones nominales, reales o diferenciales de las emociones -distinguiéndolas de afecto, pasión, estado anímico, etc, en donde imperan sin restricciones los círculos viciosos-, sí puede ser útil para nuestros objetivos distinguir entre emoción y sentimiento. Por ejemplo, para Damasio (1996), la emoción «es un conjunto de cambios que tienen lugar a la vez en el cerebro y el cuerpo, por lo común producidos por un determinado contenido mental»; el sentimiento, por su parte, consiste en «la percepción de esos cambios», más concretamente en «la percepción directa del lenguaje específico del cuerpo». Los sentimientos -aunque no todos- proceden de las emociones y son tan cognitivos como las percepciones. Y así como algunos sentimientos no se vinculan necesariamente con las emociones, en cambio todas las emociones generan sentimientos. Eso mismo piensa Le Doux (1999): los sentimientos son las vivencias subjetivas de las emociones; no todos los sentimientos son emociones, pero todas las experiencias emocionales conscientes dan lugar a sentimientos.

Dejando aparte, pues, las disquisiciones conceptuales, es más útil describir algunas CARACTERÍSTICAS DE LAS EMOCIONES -y de los sentimientos- significativas para nuestro tema, entre ellas las siguientes:

1) Las emociones poseen una base neurofisiológica activadora que, eventualmente, conduce a la acción: huir, agredir, copular, etc. Nuestro cerebro se fue construyendo durante millones de años al modo de una excavación arqueológica: las capas más profundas son, precisamente, las más antiguas. Como es conocido, Paul Mc Lean, distinguió tres estructuras cerebrales fundamentales: el cerebro reptiliano, el sistema límbico y el neocórtex. Es ciertamente en el sistema límbico donde reside la afectividad (recordad vuestros tiempos estudiantiles: hipotálamo, hipocampo, septum y la amígdala -cuya función es decisiva en el miedo). También allí operan esas sustancias claves en la química emocional: dopamina, serotonina, acetilcolina, etc (todo lo cual constituye la «gramática» de la conducta emocional, no su semántica; los neurotransmisores no piensan). Las emociones son, pues, producidas por mecanismos subcorticales y «ascienden» hasta el neocórtex. Su actividad puede ser inconsciente (por eso las emociones nos «sobrevienen»), y de hecho, la mayoría de las respuestas emocionales

se generan en ese inconsciente que alberga la mayor parte de nuestra vida mental. (Como mucho, escribe Rubia (2000), solo el 2% de la masa cerebral está ocupada por procesos conscientes).

2) Las emociones varían en cuanto a su intensidad (por ejemplo, desde una leve antipatía a un odio visceral), y, en general, se debilitan al desaparecer la situación desencadenante: ira, terror, vergüenza, rara vez perduran con la fuerza que tenían al desatarse. La influencia de estas coordenadas espacio-temporales en los sentimientos volverá a mencionarse a propósito del miedo a la muerte.

3) Los sentimientos son vivencias etiquetadas con palabras. El vocabulario emocional se organiza en conceptos y categorías -recordad las viejas técnicas de Osgood, el Diferencial Semántico, etc-; las personas cuentan sus sentimientos según un estilo propio, a partir de su repertorio lingüístico. Esas expresiones lingüísticas están, naturalmente, condicionadas por la situación: un encuentro entre amigos, extraños, jefes y subordinados, etc. Se trata, como habéis adivinado, de la «construcción social de las emociones»; la que, por cierto, a juicio de Keltner y Lerner (2010) «está aún en su infancia».

4) Los sentimientos son bipolares, se experimentan subjetivamente a lo largo de un eje placer/displacer, y también difieren en complejidad: los hay más simples (el terror o la ira) y más complejos (como la melancolía)

5) Las emociones se hacen conscientes a través de nuestras cogniciones y creencias (ciertas, posibles, probables o falsas). Con frecuencia inducen expectativas poco realistas: ansias de fama, de amor eterno, de inmortalidad, etc. Y, en cualquier caso, nos hacen ver la realidad de diferentes colores: «el mundo del feliz es otro que el del infeliz» (Wittgenstein, *Tractatus*, 6, 43).

6) Las emociones tienen una base neurobiológica pero su *expresión* depende de la época histórica, cultura, sociedades, grupos, género, edad, situaciones, etc.

7) Las emociones, faltaría más, pueden medirse según varios procedimientos: reacción galvánica de la piel, alteraciones del ritmo cardiaco o la respiración, dilatación pupilar, cambios en la composición química de la sangre, la saliva o la orina, tomografías cerebrales, “máquinas de la verdad”, etc

(Hay más características, claro está; entre ellas una poco estudiada, que yo sepa: lo que podríamos llamar los “metasentimientos”, los sentimientos acerca de nuestros sentimientos, por ejemplo, el remordimiento).

La CLASIFICACIÓN DE LAS EMOCIONES presenta, al menos, tantos problemas como su definición y características. Especulativamente, desde la Grecia Clásica, ya hubo propuestas al respecto: Aristóteles cita cinco, Descartes seis, Spinoza tres y 48 derivadas, Hobbes siete, etc. Empíricamente, existen, como sabéis, docenas de tipologías, basadas en distintos criterios: su origen en el mundo natural o social, grado de normalidad (?), naturaleza de las creencias que las generan, universalidad, etc. Estos dos últimos criterios son relevantes para nuestro asunto. Según las creencias que las producen, hay emociones ciertas, de las que el sujeto está seguro -psicológicamente hablando, claro-, como la alegría, el miedo, el odio, el asco, etc; otras implican a creencias apoyadas en la incertidumbre -amor, celos, esperanza-; otras, en fin, se basan simplemente en actos de fe -la inmortalidad en un más allá, etc-. Y por lo que se refiere a la universalidad, hay dos grandes perspectivas: los *evolucionistas*, siguiendo a Darwin, sostienen que las emociones están codificadas en los genes, son producto de la Evolución, para facilitar la acción individual y coordinar la interacción social. De otro lado, los *culturalistas* las contemplan como resultado de factores externos, históricos y sociales. Entre los primeros, los más reconocidos especialistas han propuesto listas de emociones universales. En lo que no hay acuerdo es en su número. Por ejemplo, Tomkins y Carroll e Izard, cada uno por su cuenta, citan ocho; Ekman, seis; Johnson Laird y Oatley cinco; Panksepp (con muestra de ratas), cuatro; Plutchick, ocho. Otros mencionan tres y algunos suben hasta quince y más.

Lo importante es subrayar una conclusión: de la veintena de listas más conocidas, hay únicamente dos emociones que figuran en todas ellas, la ira y el miedo; en casi todas aparece el odio, la alegría y la tristeza, y, curiosamente, en algunas no figuran la vergüenza, el asco y la envidia. Universalistas y culturalistas llevan, como suele suceder, cada uno su parte de razón. En las emociones hay rasgos centrales y periféricos y es posible que algunas muestren gran universalidad en los primeros y variabilidad en los segundos (Keltner y Lerner, 2010). Estos últimos autores citan un metaanálisis de 25 estudios en 35 culturas. Los resultados revelaron la existencia de rasgos prototípicos faciales de la ira, el miedo, el asco y la tristeza, pero eran factores culturales los que influían en la manifestación de sus rasgos periféricos. También es evidente la prominencia cultural de algunas emociones. Por ejemplo, el amor romántico ha sido un sentimiento hegemónico en Occidente desde el

siglo XII. Y, según veremos, algunos autores sostienen que nos encontramos actualmente en una «cultura del miedo».

En cuanto a las RAZONES, hay que decir que el mundo de la racionalidad se nos aparece tan complejo como el de la afectividad; atrás mencionamos su plural terminología, desde el *Nous* presocrático a la Razón Vital orteguiana. En efecto, el vocablo tiene su propia historia: el pensamiento griego y moderno, desde Aristóteles a Kant, pasando por Hobbes y Galileo, sostuvo la existencia de *una* Razón Universal capaz de descubrir mediante *el* Método unas verdades universales, necesarias, objetivas, propias del conocimiento científico. Sucesivos embates relativistas -históricoculturales, sociológicos y psicológicos-, fueron restando validez y fiabilidad a esa Razón Ilustrada. Tras el tsunami de la posmodernidad, la epistemología actual ha intentado reconstruir nuevo(s) concepto(s) de racionalidad incorporando elementos antes ajenos a ella: el papel fundamental del lenguaje, la noción de verdad como algo intrínsecamente plural, los valores, los intereses, el método como camino -no como un fin en sí mismo-, la inclusión del arsenal conceptual de las teorías de la complejidad: borrosidad, caos (determinista), azar, contingencia, verosimilitud, bifurcaciones, fractales, etc.

Simplificando mucho, y en cuanto a lo que mis muy limitados conocimientos alcanzan, pueden establecerse hoy al menos cuatro fundamentales sentidos de racionalidad, no necesariamente excluyentes:

1) Un sentido evolucionista como capacidad -variable- del animal, incluido el humano, de adaptarse al ambiente; es, al cabo, esta razón un instrumento al servicio de la supervivencia.

2) Una facultad específica, propia del ser humano, reflexivo, autoconsciente y dotado de lenguaje; un atributo que, precisamente, nos distinguiría del resto de los animales

3) Tras la crítica de la Escuela de Franckfurt, con Habermas como epígono, a la Razón Instrumental, se propuso una importante distinción entre lo racional y lo razonable. Lo primero se reduce a mero cálculo medios/fines, sin intervención alguna de los valores; lo razonable incorpora plenamente a estos últimos (libertad, igualdad, justicia, etc). No todo lo racional es, evidentemente, razonable: la bomba atómica y el Holocausto judío fueron empresas de extraordinaria racionalidad pero ¿qué mal nacido, por decirlo suavemente, pensaría que son razonables? («ciencia sin seso, locura doble», decía Gracián; y «ciencia sin con-

ciencia, es la ruina del alma», sentenció Rabelais). Por lo demás, este significado de racionalidad -entendido como razonabilidad- incorpora también una connotación psicológica y moral: tiene un sentido antidogmático, y resulta equivalente a tolerancia y flexibilidad mental.

4) Por último, es muy sugestiva la noción de racionalidad utilizada en el ámbito de la Psicología Clínica, como «conciencia verdadera», lúcida, de la relación entre el sujeto y la realidad (Albert Ellis estaría próximo a esta concepción). El comportamiento irracional consiste, precisamente, en la pérdida, por parte del individuo, del sentido de la realidad, instalándose en sus fantasías, en cuyo seno, decía Freud, todos somos omnipotentes. (El profesor Castilla del Pino decía al respecto: «lo grave no es tener fantasías sino vivir en ellas»).

Antes de abordar LAS RELACIONES ENTRE RAZONES Y EMOCIONES, se impone una advertencia previa (y van ya unas cuantas...): vista la polisemia de ambos términos, en lo que sigue a continuación estará presente esa ambigüedad toda vez que los autores que vamos a citar no se detienen en especificar qué entienden por razones y emociones. De modo que, inevitablemente, al tratar ahora de sus relaciones, no sabremos, clara y distintamente, a qué se refieren los términos pasión, emoción, apreciación, razón, cognición, pensamiento, creencias, etc. Eso es lo que hay. Por tanto, lo más adecuado es que, allende los significados específicos, hablemos del mundo de la racionalidad y de la afectividad sin descender a los niveles de las denominaciones concretas. Históricamente, las relaciones entre emoción y razón han pasado, por así decir, del antagonismo radical a la más estrecha cooperación, y aún a la identificación. Los presocráticos estuvieron en otros temas, pero ya en Platón aparece el conflicto entre «las almas», concretamente entre el alma racional, inmortal (situada en el cerebro) y el alma concupiscible, percedera, situada en el abdomen. Recordad las metáforas en *La República* y en el *Timeo*: la primera debe controlar los desordenados impulsos de la segunda, como el auriga al caballo desbocado, etc (Freud las copió a propósito de las relaciones entre el yo y el ello). Por lo demás, es sabido el desprecio que el divino sentía hacia la Poesía y el Arte, generadores de las perversas emociones. Aristóteles, aunque con matices, estuvo en general en esto de acuerdo con su maestro. En la *Ética* a Nicómaco afirma que los placeres -particularmente los sexuales, precisa-, constituyen un impedimento para la delibe-

ración racional, pues es imposible pensar en otra cosa mientras estamos concentrados en ellos. Como antes vimos, en la Filosofía Helenística, todas las escuelas coincidieron en abominar de las pasiones: hay que liberarse de ellas (cínicos), extirpar los deseos (Pirron), son los principales enemigos de la razón (Cicerón)... en definitiva, aparecen como el más formidable obstáculo para alcanzar la serenidad e imperturbabilidad del ánimo propias del sabio. Para el Cristianismo, ninguna cosa buena puede esperarse de las pasiones, sobretodo de «esas» que violentan la castidad.

Cercana la Edad Moderna, se va atenuando la contradicción entre razones y pasiones. Pero antes de hablar de este periodo hay que recordar una vez más al inmortal MONTAIGNE y sus interesantes juicios sobre unas y otras: la Filosofía, escribe, nos proporciona los medios de consuelo para la melancolía; citando a Epicuro, recomienda transferir el pensamiento de las cosas molestas a las placenteras. Toda aflicción desagradable debe combatirse con otra contraria o “al menos por una distinta”; y, si es posible, refugiarse en “nuevas ocupaciones y pensamientos donde la melancolía pierde mi rastro y se aleja de mí”. Recuérdese lo dicho más atrás: “a los hombres les atormentan sus opiniones sobre las cosas, no las cosas mismas”; así que, comenta el maestro, los males de la vida nos afectan a través de nuestros juicios. Pensemos si tal mal lo es porque lo piensa nuestra fantasía, y podremos darle así “otro sabor u otro aspecto”. La razón no nos fue dada para que suframos sino para usar el conocimiento y la inteligencia para nuestra conveniencia. El cuerpo es único en su naturaleza pero el alma varía de mil formas, y es capaz de controlar los sentimientos del cuerpo y el resto de accidentes. Concluyendo con esta sabia sentencia: “nadie está mal mucho tiempo sino por su culpa” (Montaigne, 2007, Libro I, capítulo XL). Un ejemplo de terapia conductual (¡nuevas ocupaciones!) - cognitiva.

La Filosofía Moderna, según dicen los manuales, comienza con DESCARTES y sus ideas fundamentales: la radical escisión entre las dos sustancias, el cuerpo como máquina, las ideas innatas, Dios como garantía de la validez del “pienso luego existo” como criterio universal para descubrir *la Verdad*, etc. De lo que realmente pensó Descartes acerca de la relación entre razones y pasiones “hay mucho que decir”, pero no es este el momento. Basten solo unos breves comentarios. Lejos de la interpretación de algunos autores, a mi juicio ni hay un abismo -ni psicológico ni epistémico- entre ambas ni tampoco una oposición total. Un ejemplo: cuando en la Segunda Meditación

Descartes se plantea la célebre -calculada y metódica- pregunta “¿qué soy, pues?”, se responde: “una cosa que piensa”. Y ¿qué es una cosa que piensa? “Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, y, también imagina y siente” (21). Duda, quiere y no quiere, siente... ¿dónde está aquí el pensamiento puro, descarnado, exento de sentimientos? Una atenta lectura de su obra “Las pasiones del alma” (1972) despeja toda duda respecto a la relación que comentamos con “intuiciones” psicológicas que hoy se han demostrado verdaderas, como se verá después. Por ejemplo, escribe el francés que, conocidas las pasiones, “tenemos mucho menos motivo que antes para temerlas”; lo que es menester es evitar sus excesos, aunque reconoce que son difíciles de controlar: es posible hacerlo pero hay muy pocas personas preparadas para ello. Las “técnicas de autocontrol” que Descartes recomienda son todas de naturaleza *intelectual*: cuando sentimos agitada la sangre hay que *recordar* que las imágenes tienden a engañar al alma; y también distraerse con otros *pensamientos*, pero si hay que actuar de inmediato es menester analizar la situación y seguir las *razones* que sean contrarias a lo que la pasión representa. Y recomienda que cuando nos sentimos sobrecogidos por el miedo debemos desviar nuestro pensamiento de la consideración del peligro, teniendo en cuenta *las razones* que invitan a hacerle frente o huir de él. Y si se trata de la ira, antes de atacar, las personas se acordarán de *pensar* que es imprudente perderse y no salvarse, y que “más vale retirada honrosa que exponerse a una muerte cierta” (ibid.) De nuevo otro ejemplo de “terapia cognitiva”, ahora no conductual.

La Ética de SPINOZA -esa «catedral blanca de conceptos» (Savater)- consta de cinco partes; la tercera y cuarta están dedicadas al origen y naturaleza de los afectos, en las que, asombrosamente, el genio holandés avanza ideas sobre las relaciones entre razón y emoción que han sido confirmadas por las investigaciones neurocognitivas actuales, como enseguida se verá. He aquí una sucinta referencia a alguna de sus ideas relevantes para nuestro asunto (22):

1) «Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser» (Ética III, prop VI). Repárese, cada *cosa*: una piedra, una flor, una hormiga, tratan de perdurar, de autoconservarse, de “dar de sí” todo lo que su propia naturaleza y su entorno le permitan. Eso, exactamente, acontece con los humanos, que también formamos parte de la naturaleza y no a “un imperio dentro de otro imperio” (Ética III, Prefacio)

(23). Ese deseo de vivir constituye la esencia humana; en cuanto está a su alcance, pues una letal combinación de causas internas y externas puede acabar con ese impulso de autoconservación. Ese deseo de perdurar significa esfuerzo, potencia de obrar, que siempre se realiza en unas circunstancias exteriores a nosotros. De modo que siempre existe una confrontación entre el deseo, la potencia de obrar, y las fuerzas exteriores -físicas y sociales- que no controlamos (Ética, IV, axiomas y prop III). Las emociones, justamente, contribuyen al reconocimiento por nuestra parte de esas inevitables relaciones entre nuestro deseo y las fuerzas determinantes del entorno. Son las emociones como señales o advertencias del éxito o fracaso de nuestro deseo. Si los eventos nos son propicios experimentamos alegría, en caso contrario, tristeza. Deseo, alegría y tristeza constituyen las tres emociones básicas del ser humano. Todas las demás, hasta 48, son el resultado de las combinaciones de estas tres.

2) El deseo nos impulsa hacia cosas, metas y objetivos, pero “no deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos” (Ética III, prop IX, Esc.). Como os figuráis, este “relativismo axiológico” provocó un gran escándalo, y continúa haciéndolo.

3) Las emociones y sentimientos se generan, pues, a través de la interacción con el ambiente. Más precisamente, a través de nuestra apreciación -subjetiva- (*appraisal*) de una situación en cuanto puede afectar a nuestro bienestar. Sentir miedo, además de la sintomatología neurofisiológica, es creer que me acecha algún peligro.

4) Esa apreciación subjetiva muestra dos cosas: primero, nuestra dependencia del entorno que evaluamos, a la que en alguna ocasión Spinoza llega a denominar “esclavitud”, y en segundo término, que, en última instancia, las emociones son productos cognitivos, resultado de ideas, creencias y pensamientos. La esencia humana, pues, es primariamente emocional, pasional, sentimental, pero la razón puede conocer y analizar las pasiones, controlarlas en suma, y así alcanzar la felicidad personal (y también de la sociedad). En el prefacio de la tercera parte de la Ética escribe Spinoza que su propósito es determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos, y lo que «puede el alma» para moderarlos. Y en la tercera proposición de la quinta parte afirma que «un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta». Añadiendo que «un afecto esta tanto más bajo nuestra potestad, y el

alma padece tanto menos por su causa, cuanto más conocido nos es» (ibid; corolario).

El SIGLO XVIII fue muy importante en las relaciones entre pasiones y emociones. Ya vimos antes que desde la antigüedad existía un desdén y una condena de las pasiones. En este mismo siglo ilustrado el mismísimo Kant las calificó de «cáncer de la razón» (24). Pero en el siglo XVIII se produce un cambio espectacular en la Filosofía social y política. Años antes, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, habían comenzado a estudiar los comportamientos de los hombres tal y como estos son, no como deberían ser. Con la actitud realista del científico natural, Adam Smith en «La riqueza de las naciones» había situado en el comportamiento egoísta, en la utilidad subjetiva, desprovista de toda connotación moral, el motor del bienestar colectivo. Cada individuo, persiguiendo su propio beneficio, contribuye al bien común (previa concertación de sus intereses por la Mano Invisible). Sobrevino lo que Weber llamó la «racionalización de las pasiones»; las antes vituperadas emociones -violentas, ciegas, humorales, etc- se transforman en poderosas fuerzas impulsoras del naciente Capitalismo: se convierten en *intereses*, pasiones frías, tranquilas, ahora permeables a la racionalidad. Vico describe certeramente esa revalorización “constructiva” de las emociones: de la ferocidad, de la avaricia, y de la ambición, esos tres vicios connaturales a los humanos, la sociedad “hace la milicia, el comercio y la política, y con ellas la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas”; y concluye: “de aquellos tres vicios surge la felicidad civil” (25). Por lo demás, no hay que olvidar cómo, en la obra de Ferguson, pero sobretudo en la de Adam Smith -“La teoría de los sentimientos morales”- un sentimiento, la simpatía, constituye nada menos que la base del comportamiento moral.

En el SIGLO XIX nacen las Ciencias Sociales, que en su legítima pretensión de ser “científicas” optaron por imitar -“servilmente”, dijo Dilthey- el método de las Ciencias Naturales en el que, se creyó entonces, no había mucho espacio para la afectividad y los juicios de valor. Fechner, Weber (el psicofísico), Wundt, James, no se interesaron por las emociones (salvo este último), como tampoco lo hicieron las grandes escuelas posteriores: Estructuralismo, Gestalt, Chomsky, ni desde luego, el Conductismo watsoniano. Lo que ocurrió con Piaget merece un comentario adicional. El libro de Furth (1992) “El conocimiento como deseo”, traza una imagen del gran psicólogo muy alejada del estereotipo habitual.

El propósito de Furth es “superar la disyuntiva vana entre conocimiento y emoción y presentar la interacción ineludible entre la lógica (el conocimiento) y la sexualidad (el deseo) desde los comienzos mismos del desarrollo de la formación del símbolo en el ser humano”. Piaget, escribe Furth, estudia el cómo de la acción; Freud el por qué. El cliché afirma que en Piaget “todo es lógica” y en Freud “todo es sexo”. Furth lo niega: en toda acción se encuentran implícitos un componente sexual y otro racional. También cuenta en el libro que, preguntado Piaget a sus 73 años sobre por qué se ocupaba solo de la inteligencia infantil y no de su afectividad, respondió que “obviamente para que la inteligencia funcione tiene que estar motivada por un poder afectivo... el ímpetu para hacer cualquier cosa yace en el interés, la motivación afectiva (pero) la afectividad no modifica en absoluto la estructura adquirida”; y dijo también: “al estudiar los sentimientos lo que se encuentra son estructuras de conocimiento”. En los afectos hay comprensión y percepción, o sea, cognición. Y en un artículo de 1962 sobre “afectividad e inteligencia” escribió Piaget: “No existe un estado puramente cognitivo”... pues en su más sencilla forma el afecto presupone “un elemento cognitivo”, no pudiendo decirse si uno precede al otro pues “son indisociables” (por cierto, una curiosa noticia que yo desconocía: Piaget llevó a cabo un análisis didáctico psicoanalítico durante algún tiempo y presentó un trabajo en el Congreso Psicoanalítico de Berlín, en 1922, con 26 años; allí estaba Freud) (26).

Y ya que estamos con Piaget, es oportuno traer aquí lo que Sroufe (1995) escribe a propósito del papel de las emociones y la cognición en los primeros años de desarrollo. Su argumentación dibuja la secuencia: estímulo (en un contexto determinado) * procesos cognitivos * sentimientos * conductas. Y propone la siguiente definición de emoción: “reacción subjetiva ante un evento saliente caracterizada por cambios fisiológicos, experienciales y conductuales”. La clave se encuentra en la “subjetividad” que es la que denota el tipo de relación existente entre el sujeto y su entorno. De modo que un mismo evento puede suscitar sentimientos diferentes en distintas personas o incluso en la misma persona en diferentes tiempos o contextos. No es, pues, el evento, sino su “apreciación” por el sujeto, lo que produce la emoción. Sroufe también afirma que el desarrollo emocional y el cognitivo discurren en paralelo desde los seis meses.

En la década de los años 50 advino la REVOLUCIÓN COGNITIVA y su nuevo lenguaje: esquemas,

prototipos, guiones, procesamientos diversos, sesgos, etc. Se debatió si hubo o no “ruptura paradigmática” en sentido kuhniano. Unos adujeron que la auténtica revolución fue el conexionismo de los años ochenta, en tanto otros respondían que esta escuela no era sino un regreso al asociacionismo clásico. Y, por supuesto, se desencadenó un diluvio crítico que, en lo tocante a nuestro asunto, se centró en cuestionar el total desinterés del cognitivismo por el mundo de la afectividad. Entre las razones de tan altivo desdén se citaron las dos siguientes: en primer lugar la metáfora de la mente como un ordenador hizo creer que la «lógica de la máquina» era únicamente aplicable al razonamiento, no a las irracionales y vehementes emociones. Hoy ya sabemos que el pensamiento no funciona según una lógica pura -Tversky, Kahnemann, etc-, que las emociones también poseen su propia lógica y que, desde luego, en ocasiones funcionan como razones. (El celeberrimo Goleman ha dicho que el éxito en la vida depende tanto del CE -cociente emocional- como del CI). Y en segundo término, en tanto las emociones son vivencias subjetivas conscientes, el ordenador se limita a procesar información y carece absolutamente de experiencias; por tanto, no hay lugar para las emociones.

Comoquiera que sea, y a pesar de lo anterior, es el caso que la Psicología volvió a ser la ciencia de lo que ocurría «dentro de la cabeza» (Lyons): pensamientos, creencias, pero también deseos, emociones y sentimientos. Uno de los asuntos que pareció relevante fue, precisamente, el que ahora nos ocupa: qué tipo de relación existía entre esos dos mundos polisémicos, el de la afectividad y el de la racionalidad. Pero no solo eso, la cosa se complicó aún más cuando algunos, aceptada ya la relación, investigaron cuál de ellas era primera y fundamental: si la activación meramente psicofisiológica -sin sentido alguno- o el proceso cognitivo que, al cabo, le otorgaba significado. Fue una historia muy entretenida que describe muy bien la afortunada expresión de Le Doux: unos «calentaron» las cogniciones y otros «enfriaron» las emociones. He aquí, muy sumariamente, algunos datos significativos. En 1960, Magda Arnold publica su importante libro «Emoción y Personalidad» en el que a partir de las ideas de Brentano y Husserl, establece la «intencionalidad de las emociones»: además de ser vivenciadas por «alguien», las emociones apuntan a «algo». Un sujeto aprecia un objeto, que puede ser naturalmente el propio sujeto (es la función de los metasentimientos a los que antes me refería). Y esa apreciación depende de sus cogniciones, creencias y pensamientos. (27). Des-

de entonces proliferaron las teorías del *appraisal*, más de una docena de las cuales analizan Omdahl y cols. (1995). Años después Manstead (2012) escribe que estas teorías de la apreciación fueron “la perspectiva teórica dominante en la investigación de la emoción”.

Un comentario especial merece la polémica que en los años 80 mantuvieron dos eminentes psicólogos, Richard Lazarus y Robert Zajonc sobre nuestro asunto. En el ámbito de las Ciencias Sociales, y también en el de las naturales, ha habido sonados debates protagonizados por algunas lumbreras de su tiempo: Weber, Schumpeter, Sombart y Spranger; Adorno y Popper; Skinner y Chomsky; Rogers y Skinner, etc. Pues bien, salvando las distancias, un debate muy célebre en su tiempo fue este entre Lazarus y Zajonc, llevado a cabo, todo hay que decirlo, sin demasiada acritud. En 1980, a partir del fenómeno de la «mere exposure», Zajonc afirma que las reacciones afectivas son independientes de las cogniciones e incluso que, a veces, preceden a las respuestas cognitivas. A la vez, subraya las ventajas adaptativas de esas reacciones instantáneas ante amenazas y peligros, sin esperar a análisis cognitivos previos; por tanto, los afectos preceden en el tiempo y son independientes de las operaciones cognitivas. Dos años tardó Lazarus en responderle: se equivoca Zajonc al contemplar la mente como una computadora; las emociones son resultado de la relación organismo/ambiente; la cognición es condición necesaria y suficiente para la emoción: necesaria, en cuanto la emoción no puede ocurrir sin algún tipo de pensamiento, y suficiente en tanto los pensamientos son capaces de producir emociones. La interpretación de la situación influye decisivamente en la emoción experimentada. La emoción puede tener un origen consciente o inconsciente pero el papel final de la conciencia es lo esencial. En 1984 responde Zajonc, acusándole de incurrir en círculo vicioso al definir la emoción en términos de condición necesaria de la cognición. En efecto, admite Zajonc, la emoción es independiente de la cognición ya que, por definición, la emoción exige la cognición; y vuelve a defender la primacía del afecto. En ese mismo número de la revista le replica Lazarus: en Psicología siempre hay circularidad, las definiciones son parte integral de la teoría, delimitando los fenómenos de interés; las emociones no pueden entenderse sin analizar las relaciones del sujeto con el ambiente. Si en el proceso emocional se abstrae el significado de las circunstancias, ese sujeto no reaccionará emocionalmente. Lazarus «acusa» a Zajonc de neopositivista y él se declara constructivista. Lazarus continuó con

el asunto en sucesivos artículos reafirmando en sus tesis. (Merece la pena leer sus artículos, pues son de un elevado nivel. Si tenéis tiempo y humor os indico los números de la revista, sin los títulos, para ahorrar espacio) (28).

Como cabría esperar, otros terciaron en el debate. Por lo poco que yo sé, mi impresión es que el partido lo ganó Lazarus, pero solo es una impresión. También hay que decir que hubo quienes, hartos de la discusión, cortaron por lo sano. Por ejemplo, Pinker dijo que tras cien años de debate no puede decirse que una precede a la otra sino que hay circularidad, como ya afirmó James. Otros advirtieron que se trató de una falsa polémica, porque Lazarus y Zajonc hablan lenguajes distintos: para las emociones Zajonc utiliza «preferencias», reacciones afectivas independientes de las cogniciones, y Lazarus niega que las preferencias sean emociones; y en cuanto a las cogniciones, Zajonc sostiene que la cognición es postperceptual, es decir, es el procesamiento de la información lo que transforma esa información sensorial en cognitiva. Para Lazarus se trata de un mecanismo sensorio-perceptivo mediante el cual el sujeto adscribe significado al estímulo y lo aprecia positiva o negativamente; por cierto que esa apreciación puede ser un proceso no necesariamente consciente. En fin, cosas de la investigación básica, tantas veces al borde del bizantinismo o de perseverar en lo que llamó Lakatos «un programa de investigación degenerado» (29).

Antes de concluir este apartado, es obligado referirnos al más atrás citado Antonio Damasio, cuyas contribuciones a este debate son de suma importancia, merecedoras de toda una Tesis Doctoral. Antonio Damasio (1996, 2001, 2005, 2010) es un médico portugués, Premio Príncipe de Asturias en 2005, y Director del Departamento de Neurología de la Universidad de Iowa. Fervoroso «discípulo» de Spinoza, su estilo intelectual es resueltamente popperiano; utiliza constantemente expresiones cautelosas -probablemente, bien puede ocurrir, hipótesis plausible, hecho dudoso, aproximación provisional, etc-, lejos de afirmaciones rotundas y, menos aún, dogmáticas. Valgan tan solo unas gotas de su talento. En algún momento de la Evolución Biológica, escribe, emergió el pensamiento, y luego el lenguaje, que permitió comunicarlo. De modo que primero fue el «ser» y después el «pensar». Antes de pensar y discurrir, nuestros ancestros tuvieron que vivir, satisfacer sus necesidades elementales -¡Marx y las teorías de la jerarquía motivacional!-: comer, beber, defenderse, procrear, etc. Acciones, todas ellas, escasamente lógico-formales,

desprovistas de cualquier análisis previo y deliberación. Insiste Damasio: el sentir antecedió al pensar; somos y luego pensamos, y pensamos solo en la medida que somos. Lamenta que las teorías tradicionales contemplen las razones y emociones como «el aceite y el agua». El gran error de Descartes fue separar el alma y el cuerpo, lo que acarreó dos gravísimas consecuencias: por una parte, la conceptualización de la mente como un ordenador -sin base biológica, por tanto- desde la mitad del siglo XX, y por otra, explicar lo mental en términos exclusivamente cerebrales, sin tener en cuenta ni al resto del cuerpo ni al ambiente. Todos los fenómenos mentales deben comprenderse como resultado de la interacción entre cuerpo, cerebro (y en su seno la razón y la emoción) y el ambiente (físico y social). La emoción establece nuestros objetivos y la razón calcula los medios para alcanzarlos (que es, a mi juicio, el sentido cabal de la sentencia de Hume acerca de la razón como esclava de las pasiones, de la nota 25). De modo que, según Damasio, es dentro del marco emocional donde opera la razón. Insiste una y otra vez; en la evolución biológica las emociones existieron antes que las razones, éstas emergieron de aquellas: miedo, asco, compasión ayudaron a nuestros ancestros a adoptar las decisiones. También Damasio sostiene la teoría del *appraisal*: las emociones/sentimientos son tan productos cognitivos como otras imágenes perceptuales. No existen sentimientos ni razones «puras». La racionalidad está preñada de corporeidad y de emocionalidad: el funcionamiento de la mente depende de *todo* el organismo. Dice muchas más cosas importantes el insigne portugués: que, como dijo su maestro Spinoza, un sentimiento solo se anula con otro de igual intensidad y de signo contrario; o que, como ya dijimos, la intuición constituye una preciosa ayuda emocional al proceso de razonamiento. Hay un tema de investigación de superlativo interés: entender el miedo como lo que llama Damasio «una emoción de fondo» y analizar su conexión con nuestra «sociedad del miedo» antes mencionada. Un asunto verdaderamente apasionante.

Por último, tras esta tediosa, algo hermética, y a todas luces excesivamente prolongada enumeración, parece que cabe llegar a una conclusión: como dijo Spinoza y repite Damasio «pensamos con el cuerpo». Las emociones son complejos de respuestas químicas y neurales dependientes tanto del entorno como del aprendizaje, del conocimiento que les atribuye su significado. Es decir, la activación fisiológica es inespecífica y solo establece la intensidad del sentimiento. Es la

razón, el pensamiento, las creencias, lo que determina su cualidad y significado. Nuestros sentimientos son resultado de nuestros pensamientos. Así las cosas, parafraseando la inmortal sentencia de Kant me atrevería a decir: “sentimientos sin pensamientos son ciegos; pensamientos sin sentimientos son vacíos” (30).

4) CONCEPTO DE MIEDO

Aunque a distinta escala, al analizar el miedo también nos encontramos con problemas semejantes a los que vimos con las emociones. El primero, claro está, el de su DEFINICIÓN. Pues el término “miedo” comparte una *rejilla* semántica con otros vocablos -ansiedad, temor, angustia, fobia, pánico, terror, etc- con los que sin duda mantiene algunas semejanzas. Y hay otra complicación adicional: el miedo, además de ser entendido como emoción y sentimiento, adquiere nuevos significados al conceptualizarlo como actitud, rasgo de personalidad o contravalor (opuesto a valentía) etc. No es razonable meterse en disputas semánticas ahora, ni tan siquiera pormenorizar la tríada más estudiada: miedo, angustia y ansiedad. Son conocidas las semejanzas atribuidas a las dos últimas: serían vivencias genéricas, fluctuantes, sin objeto concreto como respuesta a una amenaza o peligro *futuro*, real o imaginario; y también sus diferencias: el correlato físico, somático, de la angustia frente a la cualidad exclusivamente psíquica de la ansiedad. Por cierto, no hay acuerdo universal en distinguir una de otra: Freud, por ejemplo, empleó el término *Angst* para ambas, y para Öhman (2008) las dos tienen base biológica. Sea como fuere, es innegable que en la Filosofía y en la Literatura la ansiedad ha sido “barrida” por la angustia (Kierkegaard, Heidegger, la náusea sartriana, etc). Por su parte, el miedo y la ansiedad comparten algunas características: ambos son respuestas hasta cierto punto “normales”, negativamente vivenciadas y variables en cuanto a su intensidad y duración (la “marca” que establece su naturaleza psicopatológica). Pero son notables las diferencias, recogidas en el DSM-V (2014). La ansiedad sería una vivencia fluctuante, negativa, sin objeto definido, orientada al *futuro*, mientras el miedo es una respuesta, asimismo negativa, vivenciada respecto a un peligro o amenaza *presentes*. El miedo tiene una referencia concreta, se especifica por sus objetos: las arañas, la oscuridad, la muerte. Eck lo expresa así: el miedo es la ansiedad (o angustia) “desangustia” por el descubrimiento de su causa. La ansiedad sería un estado mental latente a la espera de un contenido. Cuando este aparece la an-

siedad se transforma en miedo (Favez-Boutonier). Si esto es así, desde una perspectiva terapéutica es preferible sentir miedo a estar angustiado. En un sentido, el miedo tiene *su* lógica, puede ser *argumentado* -del relato saldrá si es más o menos patológico-, en tanto la ansiedad es un sentimiento hacia algo desconocido, indefinible, es un estar mal por “no se sabe qué”.

Desde el punto de vista de la EVOLUCIÓN, hace ya bastantes años, que en la senda de Darwin, los etólogos -Tinbergen, Lorenz, Eibl-Eibesfeldt-, sociobiólogos -Wilson- y más recientemente los psicólogos evolucionistas -y de esto sabe mucho el profesor Gómez Jacinto- han sostenido la existencia de comportamientos programados, innatos, resultado de la filogénesis. Es el caso ahora para los animales humanos y no humanos. El miedo deriva de un hecho evidente: el ambiente es siempre fuente de incertidumbre: en él se encuentran medios y oportunidades pero también amenazas y peligros para la vida. La Evolución Biológica seleccionó los mecanismos de reacción ante esas contingencias; pero cada especie vive en su mundo (el *umwelt* de Von Uexküll) y no todas temen lo mismo. En cada mundo existen estímulos y situaciones específicas desencadenantes del miedo aunque animales y humanos reaccionan a él de un modo extraordinariamente parecido. Le Doux (1999) califica de “asombrosa” la semejanza de los mecanismos fisiológicos subyacentes al miedo de las ratas, los humanos y otros mamíferos, o incluso de algunas aves. Entiéndase bien: hay similitud en la pauta formal de respuesta, no en el contenido; no se trata de que todos los animales reaccionen igual ante idénticas situaciones. Si, como antes quedó dicho, el sentimiento es el conocimiento de una emoción (Damasio), la vivencia del miedo supuso una gran ventaja adaptativa para los humanos; la conciencia, apunta Mora (2015) aumentó la protección del individuo, de modo que “posiblemente” ese sentimiento consciente sirvió como señal de peligro no solo para el individuo sino para todo el grupo. Con la emergencia del Lenguaje ya se pudieron discriminar unos miedos de otros y pudieron comunicarse “verbalmente” y no solo a través de expresiones faciales. Sería tentador concluir, escribe Mora, que con el Homo Habilis la emoción del miedo se transformó en sentimiento de miedo; después, hace solamente 80 o 90 mil años, surgieron los miedos sociales, y de esta manera este sentimiento llegó a constituirse como el “fantasma universal y permanente del hombre” hasta llegar a nuestra actual sociedad del miedo que ahora veremos.

Desde el punto de vista EPIGENÉTICO, en su interesantísimo texto sobre el desarrollo emocional infantil, Sroufe (1995) ha descrito las etapas que anteceden al sentimiento de miedo así como su aparición a determinada edad: entre los 10 y 15 días después del nacimiento ya se observan ciertas alteraciones en los bebés: fijan brevísimamente la vista en un objeto, y con la interrupción visual, lloran. No se trata aún realmente de miedo sino de una pura reacción refleja, sin ningún significado, independiente de cualquier contenido. Entre los cuatro y nueve meses les sobrevienen estados que podrían denominarse de inquietud, cautela, recelo o susto, antecedentes y precursores del miedo y que se explican como una reacción ante lo desconocido. Sroufe advierte aquí algo importante: esa reacción negativa ante lo extraño y desconocido perdurará toda la vida. El miedo propiamente dicho aparece a los nueve meses sucediendo a continuación las vivencias de ansiedad (12 meses), vergüenza (18 meses) y culpa (36 meses). Una precisión final importante: el desarrollo emocional es paralelo al desarrollo cognitivo.

Más atrás vimos algunos de los RASGOS CARACTERÍSTICOS de las emociones, bases biológicas, intensidad, naturaleza inconsciente, etc. El miedo, naturalmente, participa de esas características. Respecto a la BASE NEUROFISIOLÓGICA del miedo, hay un acuerdo generalizado entre los expertos -Pribram, Penfield, Le Doux, Damasio, etc- en el papel fundamental que tiene el sistema límbico, y concretamente la amígdala, en su dinámica (hay experimentos fascinantes en este campo: en la Universidad de Tokio han creado ratones transgénicos que no tienen miedo a los gatos...). El miedo varía en cuanto a su INTENSIDAD, cuestión ya aludida por Darwin cuando al tratar de sus expresiones distinguió la simple atención y temblor a causa de la sorpresa, del terror extremo y el horror. En efecto, esa gradación se manifiesta en el lenguaje ordinario mismo: nerviosismo, inquietud, ansiedad, miedo, espanto, pánico, terror... También en el DSM-V (2014) al hablar de los trastornos de ansiedad se establece una variabilidad en cuanto a la persistencia del síndrome y a su intensidad. Como otras emociones, el miedo puede tener un origen INCONSCIENTE. En una carta -la número 58- de octubre de 1674 al “muy docto” señor G.H. Schüller, ya escribe Spinoza: “los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por la que son determinados”. En la *Ética* (II parte, prop. XXXV) insiste: “los hombres se equivocan al creerse libres, opinión que obedece al solo hecho de

que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan”. Y en el prefacio a la IV parte repite: “los hombres son, sin duda, conscientes de sus acciones y apetitos, pero inconscientes de las causas que los determinan a hacer algo”. Freud, naturalmente, lo alabó.

Desde hace tiempo se ha venido admitiendo que no existe una “esencia de lo mental”; el contenido de la mente es heterogéneo: creencias, intenciones, imágenes, sentimientos, metasentimientos, inteligencia, memoria... e inconsciente (¿qué rasgo común hay entre un dolor de muelas y la imagen de un cocodrilo negro volando?). Dijo Lashley (1950) que una cosa es el procesamiento de información que realiza el cerebro y otra el resultado del proceso. Nuestros contenidos mentales conscientes proceden de procesamientos *inconscientes*. Los argumentos al respecto son numerosos. Johan Kihlstrom (1987) acuñó en la revista *Science* la noción de “inconsciente cognitivo”, rechazando, como Freud, la identidad cartesiana entre mente y conciencia. Ejemplos de tal inconsciente son el procesamiento, por parte del cerebro, del color, volumen, y forma de las cosas, sin que el sujeto sea consciente de ello: “el cerebro hace cosas que no sabemos que las hace”. Magda Arnold (1960) escribe que las emociones son apreciaciones mentales del daño o beneficio potencial de una situación que induce al sujeto la evitación o aproximación al estímulo apreciado; añadiendo que puede ser que eso ocurra de modo inconsciente pero que sus efectos queden grabados en la mente como sentimientos. Según Rubia (2009) la amígdala, a cuya función clave se aludió antes, puede activarse sin que esa estimulación se haga consciente. De modo que las señales amenazantes para la supervivencia llegan antes a la amígdala que a la conciencia, facilitando así una respuesta adaptativa rápida, inconsciente, ante una emergencia. Ante un peligro inminente, en efecto, el análisis y la deliberación pueden ser letales (como alguien dijo, la Selección Natural fijó aquello de disparar primero y preguntar después). Las emociones no evolucionaron como sentimientos conscientes, ni mucho menos diferenciados lingüísticamente, sino simplemente cómo estados cerebrales seguidos de respuestas físicas. Ambos -estados cerebrales y respuestas físicas- fueron los hechos fundamentales de las emociones. El sentimiento consciente vino después como “el ornamento que recubre las emociones” (Le Doux). Todo lo cual es coherente con la actual revalorización de formas no argumentativas de la racionalidad tal y como sostiene Gigerenzer (2008); allí, además de afirmar que la

mayor parte de nuestra vida mental es inconsciente y ajena a la lógica formal, defiende el valor epistémico de las “corazonadas” en detrimento de la reflexión, la decisión racional, la argumentación, etc.

Como quedó dicho más atrás al hablar de la UNIVERSALIDAD de las emociones, tanto evolucionistas como culturalistas coinciden en identificar al miedo como emoción universal y así queda reflejado en las distintas listas de emociones básicas. Es esta una emoción que satisface cumplidamente los que Otto Klineberg denominó “criterios de confiabilidad” de un motivo: base biológica, continuidad con la conducta animal y universalidad. Le Doux (1999) señala cómo el término miedo está presente en todas las lenguas y Eibl-Eibesfeldt afirma que el hombre comparte con los animales el sentimiento de miedo -“es una de las criaturas más miedosas”- pero, además, le atenazan miedos específicos, existenciales, a causa de su intelecto; y, en fin, el gran Bertrand Russell, en su obra “¿Por qué no soy cristiano?” escribe “El miedo es la base de todo: el miedo a lo misterioso, el miedo a la derrota, el miedo a la muerte. El miedo es el padre de la crueldad y, por lo tanto, no es de extrañar que la crueldad y la religión vayan de la mano”.

Respecto a los TIPOS, hay que decir que el miedo “será uno” -de hecho todos comienzan en la amígdala y se diversifica consciente o inconscientemente después-, “pero se dice de muchas maneras”. En la Historia de nuestra especie surgieron distintos tipos de miedos según los sucesivos cambios del entorno. Existen, por tanto, muchas modalidades del miedo (a finales del siglo XIX había catalogados hasta 202 tipos de fobias). Hay *miedos normales, naturales, adaptativos*, que nos previenen de conductas temerarias, como respuesta a amenazas y peligros para la supervivencia: miedo “en y a” la oscuridad, al dolor, a las catástrofes naturales, etc. (Hace algún tiempo escuché una magnífica conferencia al Director de esta Revista, sobre el miedo desde el punto de vista evolucionista, con observaciones muy inteligentes acerca de la función de los miedos en nuestra especie; el porqué del miedo -pánico, diríamos, compartido con nuestros parientes los primates- a las serpientes. También explicó el profesor Gómez Jacinto el miedo a lo desconocido, al agua, a las alturas, y cómo los urbanitas nos protegemos de peligros que ya no existen y no de los que abundan en nuestra vida cotidiana). Hay *miedos aprendidos*, directa o vicariamente, hacia multitud de cosas: a los dioses -esos hijos del miedo-, a los extraterrestres, a los mercados, a la pobreza, miedo de la prostituta a la mafia que la explota, al

inmigrante que huye arriesgando su vida... Hay *miedos urbanos*; Marino Pérez Álvarez (en Domínguez, 2002), en un valioso trabajo muestra cómo este sentimiento está inscrito en el “alma” de la ciudad; que nos protege, sin duda, pero que también genera sus propios miedos. En una encuesta realizada en 2008 en diez grandes ciudades -ninguna española- sus habitantes declaraban tener miedos: en Tokio 97,7 %, Nueva York 90 %, Moscú 99,6 %, Londres 74,7 %. Las mujeres (92,2 %) aparecían como más miedosas que los hombres (88,1%) y los de mayor edad y niveles socioeconómicos más bajos declaraban tener más miedo que los más jóvenes y los de nivel socioeconómico medio-alto. También existen *miedos irracionales*. En la “Tabla Rasa”, Pinker comenta los miedos a “alimentos artificiales” y modificados genéticamente, procedentes de la modalidad del periodismo “cancerígeno del día”, que, como en tantas otras ocasiones, en absoluto coinciden con peligros objetivos. En este capítulo se encuentran las numerosísimas fobias antes mencionadas que encubren conflictos que los psicólogos tratan de desvelar. Hay *miedos sagrados*. Dice Tito Livio que los griegos honraban al dios del Temor (Deimos) y del Miedo (Fobos). Y los romanos dedicaron santuarios al dios Pavor. La divinidad como Poder Aterrador, cuyo máximo atributo es la cólera, divina, naturalmente. Existen *miedos colectivos*, y epidemias de pánico. Todos recordaréis el famoso episodio radiofónico protagonizado por Orson Welles el 31 de octubre de 1938. Ese día emitió desde la CBS la supuesta invasión de alienígenas -una adaptación del libro de H.G.Wells- en una aldea cercana a Princeton. Harry Cantril, un notable psicólogo social USA, publicó dos años más tarde una apasionante obra subtitulada, precisamente, “Un estudio de la psicología del pánico”. Más de un millón de personas creyó realmente en la invasión, y cientos de miles huyeron aterrados entre gritos y llantos. Por cierto, que el autor entrevistó a 135 de ellas descubriendo que un buen número buscó refugio en compañía de un grupo de congéneres, en tiendas, edificios y cafeterías. Años después, Schachter y Singer lo confirmaron: en situaciones de miedo, la gente prefiere la compañía de otros a estar sola. Un interesante hallazgo psicosocial: y, ya sabéis, “todos unidos contra el terrorismo”, sectas religiosas apiñadas ante el fin de los tiempos, etc. Entre algunos de estos miedos colectivos, el rumor ostenta un papel fundamental, como ya demostraron los textos clásicos de Allport y Postman -Psicología del Rumor, 1948- y de Edgard Morin -El rumor de Orleans, 1969-. Barbalet (1998) llama “climas emo-

cionales” a las vivencias colectivas de cierta duración. Climas que pueden ser nacionales e internacionales (y, como no, autonómicos); por ejemplo, el periodo de la Guerra Fría tras la Segunda Guerra, el crack del 29, la crisis del 2008...etc.

En cuanto a los EFECTOS del miedo, desde hace siglos se han venido mostrando sus devastadoras consecuencias. En el Libro del Buen Amor (verso 1381) escribe el gran Arcipreste: “las viandas preciadas con miedo son agraz / todo es amargura do mortal miedo yaz”. Montaigne (2007, libro I, cap XVII) observa: “Quienes viven aterrados viven en continua angustia, dejan de beber, de comer, de descansar. Otros se culpan, se ahogan o arrojan al vacío, mostrando que el miedo es incluso más importante e insoportable que la muerte”. Dice Don Quijote a su escudero “el miedo que tienes te hace Sancho que ni veas ni ayas a derechas porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos”. Una abundante literatura, empírica y experimental, ha demostrado, según su intensidad, los deletéreos resultados del miedo, tanto en animales no humanos como en el hombre. Consecuencias *fisiológicas* ya descritas por Darwin -alteración de la expresión facial, descontrol de esfínteres, palidez, etc-; también *cognitivas*, pues el miedo suscita pensamientos negativos, a menudo obsesivos; hay un estrechamiento de la atención y se acortan los tiempos de reacción, dificulta y aún impide el procesamiento claro de la información, etc. Y, desde el punto de vista *conductual*, el miedo determina comportamientos paralizantes, de evitación, huida y ataque -“unas veces nos pone alas en los pies, otras nos deja clavados y trabados” (Montaigne).

Y, en fin, la EXPRESIÓN del miedo depende del *contexto*, la *cultura*, la *sociedad*, la *situación*, etc. Tan solo una recomendación: que leáis el extraordinario libro del insigne profesor del Colegio de Francia, Jean Delumeau (1989). En él cuenta la historia del miedo desde mitad del siglo XIV hasta 1800. Toda la obra es interesante, pero hay que leer atentamente el capítulo 20, sobre “el miedo a las mujeres”. El libro de Delumeau concluye en 1800. Pero algo hay que decir, aunque sea brevemente, sobre el papel del miedo en nuestras sociedades actuales, las llamadas SOCIEDAD DEL RIESGO / SOCIEDAD DEL MIEDO. El DLE define el riesgo como “contingencia o proximidad de un daño” y se admiten como sinónimos, entre otros, azar, suerte, fortuna, desgracia y peligro. En 1986 se publica en Alemania un libro de extraordinario impacto: “La sociedad del riesgo”, de Ulrich Beck. Aparecieron después varias

obras sobre el mismo asunto: “Riesgo y sociedad” (1987), “La construcción social y cultural del riesgo” (1987) y “Riesgo, organización y sociedad” (1991), a los que siguió una copiosa literatura. La tesis de Beck, telegráficamente expresada, era la siguiente: el espectacular desarrollo de la tecno-ciencia ha traído a las sociedades industriales contemporáneas, junto a innegables progresos, unas consecuencias imprevistas, resueltamente negativas. Un poderoso elemento se ha introducido en el seno mismo de esas sociedades: la presencia constante de eventos y sucesos amenazantes, para cuya solución es difícil recurrir a medios tecno-científicos al ser precisamente estos los que provocan los peligros. La retahíla de infortunios es bien conocida: Chernobil, Fukushima, armas químicas, calentamiento global, SIDA, vacas locas, ébola, carnes rojas (!) etc. Incertidumbre e inseguridad, miedo, en definitiva. Pero hay más. Desde hace un tiempo, nuestra sociedad viene siendo descrita en términos sobrecogedores y aún pavorosos; se anuncia el Fin: del libro, la lectura, los tiempos, la Historia, la certidumbre, las ideologías, la ciencia, el poder, el fin de los hombres, de la educación... (todos son títulos de libros). Los más acreditados analistas sociales contemporáneos, desde Sennett, Baumann y Giddens a Sloterdij, Gray, Castells o Lipotvesky, vienen diagnosticando las desventuras que nos afligen. Por ejemplo: desesperanza, confusión identitaria, indignación, explotación, corrupción, racismo, paro, gigantescos contrastes entre riqueza y miseria, antítesis entre integración/fragmentación, codicia/solidaridad, universalismo y particularismo, complejidad social y simplificación mediática, etc, a lo que cabe añadir la pérdida de autoridad de Instituciones otrora prestigiosas: Iglesia, Partidos, Sindicatos, Familia, Religión, Gobierno, Universidad, etc. En efecto, “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

Todo lo cual ha contribuido a lo que se ha denominado la “sociedad del miedo” (“El país del miedo”, titula Isaac Rosa su excelente novela). Un miedo *ontológico* resultado de la acumulación de los miedos particulares de cada cual: al paro, a la pareja violenta, al terrorismo, a la soledad, al colesterol... El miedo ya sabemos que es la emoción más contagiosa, y aumenta con la interacción de las personas. En esa sociedad del miedo, en ese marco interpretativo (Lakoff), operan los Medios, esos “fabricantes del miedo” (J. Estefanía). Sin embargo, algunos entrevén alguna esperanza: en un libro reciente, Francisco Mora (2015), aceptando lo anterior, afirma que el miedo, al cabo, está dentro de nosotros, en nuestro cerebro, y cree

que si el miedo es un producto del cerebro, las neurociencias podrán erradicarlo en las sociedades humanas. El título del libro del profesor Mora es “cauteloso”: “¿Es posible una cultura sin miedo?”. Su análisis del miedo se nos antoja un tanto, digamos, unilateral, incluso reduccionista. El profesor Mora es un acreditado Catedrático de fisiología humana y analiza el tema desde su propio lenguaje. Los sentimientos son respuestas a situaciones externas a las personas, son resultado -como quedo dicho más atrás- de la relación entre el individuo y el ambiente. El cerebro, sin duda, es (una) parte del problema, y es indispensable conocer sus mecanismos. Pero la otra parte la deben investigar otros saberes. El profesor Mora es consciente de ello cuando, bien que sumariamente, solicita la intervención de la Filosofía, la Sociología, e incluso de las ideas budistas.

Y ¿qué decir respecto a la PSICOLOGÍA SOCIAL? Prácticamente nada; salvo las excepciones del viejo Otto Klineberg. Stoetzel y Sabini, y algún otro muy recientemente, ha sido un tema desdeñado por nuestra querida disciplina. Una prueba más reciente de ese desinterés es, por ejemplo, la siguiente: Rom Harré y W.G. Parrot editaron en 1996 una obra titulada “The Emotions”, analizando sus determinantes biológicos, sociales y culturales. Es un buen texto que, si no he leído mal, menciona una sola vez al miedo -en el artículo de Oatley- a propósito de las funciones comunicativas de la emoción. Sí figuran la vergüenza, la culpa, la pena, la timidez y el asco.

5) EL MIEDO A LA MUERTE

Tenemos miedo a muchas cosas y, entre ellas, seguramente el miedo a la muerte propia. Seguramente, porque, como enseguida se verá, hay quienes dicen que nunca piensan en la muerte. Cita Savater en su Diccionario Filosófico (1995) un documento hallado en una tumba de Mesopotamia hace 5000 años que contiene los juicios del autor sobre la existencia misma: allí se denuncia la arrogancia de los poderosos, la soberbia y brutalidad de los militares, la codicia de los comerciantes, y, cómo no, la infidelidad y la maldad de las mujeres. Y asimismo, se lamenta la brevedad de la vida, el miedo a la muerte y la incertidumbre de cómo y cuándo sobrevendrá. También aparece el miedo a la muerte en la Leyenda de Gilgamesh cuando éste toma conciencia de su propia muerte al ver la de su amigo Enkidu. La muerte está omnipresente en el Génesis, y en la defensa de Sócrates, Platón escribe que los hombres

temen a la muerte “como si tuvieran la certeza de que sea el mayor de todos los males”; Aristóteles, en la Ética a Nicómaco, afirma que de todas las cosas malas que tememos -la pobreza, la enfermedad, la falta de amigos- «lo más terrible es la muerte». Varias veces aparece en *De Rerum Natura* (31) y según el Arcipreste de Hita «con el miedo de la muerte la miel non es sabrosa / todas las cosas amargan en vida peligrosa» (verso 1380). Y Hobbes (*Leviatán*, cap 12) cita ese «miedo perpetuo» que siempre nos acompaña. Hay excepciones, naturalmente: Santa Teresa no solo no la temía sino que la anhelaba (32).

Nadie sabe qué pensaban sobre la muerte Lucy hace 3,6 millones de años caminando erguida por el suelo de Tanzania, o nuestros ancestros de Atapuerca hace 600 mil. En lo que sí parece haber acuerdo es que en algún momento del proceso de hominización el hombre descubrió su finitud, surgió el miedo a la muerte y, a partir de entonces, adquirió la categoría de sentimiento universal en sentido antropológico-cultural (33). Un miedo que incorpora tanto la certeza de nuestro final como la incertidumbre acerca del cómo y cuándo. Y, como toda emoción, también el miedo a la muerte varía en intensidad, desde una ligera aprensión en espera del resultado de una analítica rutinaria, hasta la angustia insoportable una vez se confirma un diagnóstico fatal. Para Jankelevitch (2002) el miedo a la muerte es causa de «la angustia de las angustias, es angustia elevada a la máxima potencia». (34)

Para temer algo, claro está, hay que pensar en ese algo, pero sí, -insisto en el condicional- si son verdad las respuestas a determinadas encuestas, no todo el mundo piensa en la muerte, ni, desde luego, lo hace de modo recurrente; por lo tanto, no la teme, al menos conscientemente. En efecto, desde el punto de vista verbal, consciente, las personas, en Occidente, generalmente no piensan en la muerte (Lester), la mayoría de los individuos no piensan en ella (Mira i López); en ancianos USA el miedo a la muerte «se observa muy rara vez» (Weissman y Kastambaum), se piensa en ella pero nunca se habla abiertamente (Strauss); en USA solo el 25 % de las mujeres y el 20 % de los hombres tenían pensamientos recurrentes sobre la muerte, pero con una muestra de 240 ancianos USA la muerte era su preocupación esencial (Wolf).

Desde los años 60, el ahora denominado CIS incluyó muy ocasionalmente alguna pregunta sobre las actitudes ante la muerte: en 1997 (estudio 2245), a la pregunta ¿qué temas cree usted que más preocupan a

las personas mayores? los encuestados respondieron: la soledad (73,7 %), la enfermedad (38,2 %) y la muerte (11 %). En 2002 los datos fueron los siguientes: pensaban en la muerte con frecuencia el 14,1 %, algunas veces el 41,7 %, casi nunca 25,2 % y nunca 18,6 %. O sea, el 55,8 % pensaba en la muerte con frecuencia o algunas veces, y nunca o casi nunca el 43,8 % (Una advertencia importante: los investigadores empíricos están de acuerdo en que con preguntas directas casi nadie declara tener miedo a la muerte o pensar en ella; en cambio con técnicas indirectas, por ejemplo con técnicas proyectivas o de asociación de ideas, sí aparece ese miedo, pero ya sabemos las limitaciones de las técnicas indirectas).

Hay diversas razones explicativas de ese «no pensar consciente» en la muerte. En primer lugar, recordad el conatus spinoziano (cada ser, en cuanto está a su alcance...). En cuanto está a nuestro alcance cada uno trata de existir, de dar de sí, de durar. Los humanos, constitutivamente, no deseamos nuestra propia destrucción. Son las circunstancias las que, en su caso, nos derrotan y truncan nuestro deseo de vivir. Además, hay precondiciones cognitivas de los sentimientos, como vimos más atrás; entre ellas, las creencias apreciativas acerca de la distancia espacio-temporal del objeto de la emoción (Arnold, 1960; Greespan, 1988). Con una esperanza de vida superior a los 80 años y el pronóstico de que se irá ampliando más, mucha gente contempla la muerte como algo muy lejano, como algo que no está ni aquí ni ahora (35). Y ya sabemos, por añadidura, que nadie se cree, en el fondo, su propia muerte. En tercer lugar, también ayudan las circunstancias. La gente muere en la cama y, todavía, son noticia los accidentes mortales y las muertes violentas. En los medios aparece la muerte ajena, de los otros, y las estrategias sociales de ocultación nos evitan su presencia. En cuarto lugar, las exigencias de la vida actual para la población activa son incompatibles con el paralizante pensamiento sobre la muerte: trabajo, prisa, más de tres horas diarias de TV, otro tanto -aproximadamente- en las redes ¿quién tiene tiempo para meditar sobre su finitud? Por último, carecemos de experiencia acerca de nuestra muerte -todos somos aprendices, decía Montaigne-. No podemos vivenciarla (si está ella no estoy yo, etc).

Puede haber, sin embargo, distintos grados de cercanía o de proximidad a la vivencia de la muerte (Ferrater, 1979): sensaciones del tipo «creí que me moría», fusilamientos frustrados, muertos «resucitados»; o cuando se contempla a la muerte como salida de una situación intolerable: el «suicidio lúcido» debe

aproximarse mucho a la experiencia de la muerte. Adivinos, videntes, nigromantes, brujas, hechiceros, astrólogos, psiquiatras (¡Szondi!), han desarrollado desde hace siglos una floreciente industria para pronosticar la muerte. Hoy la Ciencia ha sustituido a esa patulea irracional que, por cierto, no ha desaparecido del todo, ni mucho menos. Así, por una cantidad no excesiva (solo unos 600 euros) dada la trascendencia del caso, una empresa islandesa llamada Decode, confecciona, a través de una muestra de saliva, el perfil genético de la gente, incluyendo la probabilidad de contraer graves enfermedades: cáncer, diabetes, Alzheimer, etc, hasta 29. Los expertos dudan de su valor predictivo -prescinde de las circunstancias del yo-, aunque creen que en el futuro la técnica se perfeccionará y será de suma utilidad (?). Y por lo que respecta a la muerte del otro, tampoco, obviamente, podemos experimentarla; como dice Heidegger, sólo podemos *asistir* a la muerte ajena; la podemos ver -¡el cadáver!-, nos entristecemos, nos alegramos o nos da igual. Y eso es todo.

Siendo muy generosos, lo que más se aproximaría a una teoría psicológica del miedo a la muerte es la que propuso Ernest Becker (2003) en el libro antes citado. En el prólogo, Sam Keen afirma que la teoría de Becker incorpora cuatro ideas fundamentales: 1) el mundo, incluida la muerte, la naturaleza y la sociedad es, sencillamente, aterrador (sic.); 2) la motivación básica del ser humano es negar o defenderse de ese terror fundamental; 3) ese “miedo terrorífico” es, por una parte, reprimido en el inconsciente y, por otra, sublimado mediante la creación artística, científica, la búsqueda de riqueza, procreación, etc.; 4) la lucha contra el mal del mundo aumenta el miedo a la muerte (?). El propio Becker afirma que éste es un sentimiento universal que aterra a los hombres más que ninguna otra cosa. Dice inspirarse en ideas de Otto Rank y Gregory Zillborg -dos psicoanalistas- aceptando su tesis fundamental: el miedo a la muerte es omnipresente en nuestro funcionamiento mental; es un miedo normal pero inconsciente, y comparte con Zillborg la idea que ya nos es conocida: nadie se cree su propia muerte. Hay más explicaciones psicoanalíticas: las de Norman Brown hace decenios o aquellas que derivan el miedo a la muerte de la angustia infantil tras el abandono, por momentáneo que sea, de la madre. Otros, en fin, han propuesto explicaciones menos complicadas; que el miedo a la muerte es innato, análogo a un simple reflejo incondicionado, o que es un miedo aprendido al contemplar la muerte de otros.

¿Y qué pasa con la medida? Algunos, ignorando

la sabia advertencia -todo lo real se puede medir, pero no todo lo medido es real-, se han aventurado a cuantificar el miedo a la muerte -el consciente, claro-. Sin apenas reflexionar sobre lo que hacen, pues no distinguen correctamente entre las variables: la muerte y el morir (death and dying), muerte propia y ajena, miedo a lo desconocido, al castigo en el más allá, miedo normal y patológico, miedo a la soledad del moribundo (Elias), a perder la conciencia, a devenir un cadáver o a qué le pasará a los familiares dependientes... El caso es medir, utilizando un buen surtido de técnicas: inventarios, cuestionarios, entrevistas, escalas de distinto formato, asociación de palabras, completar frases, análisis de sueños y pesadillas (sic.), redacciones escritas, adaptaciones del TAT de Murray, respuestas fisiológicas. Las muestras, en lo que se me alcanza, las habituales: un pequeño número de sujetos, estudiantes en el esplendor de la vida, enfermos de cáncer y del corazón, portadores del virus VIH. Los resultados de las investigaciones -desconozco si hay alguna española- son escasamente sorprendentes unos, triviales otros, y la mayoría inconsistentes o contradictorios. Por ejemplo, las mujeres piensan y tienen más miedo a la muerte que los hombres, la gente tiene distintas representaciones o imágenes de la muerte: figuras macabras, físicamente repulsivas, desdentadas, podridas, etc.; a veces la muerte se personifica en una figura alegre y seductora (?) más vieja que el respondente. Unos la imaginan del sexo femenino y otros del masculino... y ¡la bomba!: portadores varones del virus VIH mostraban más miedo a la muerte que sus congéneres sanos.

Un comentario aparte merece el trabajo de V. Florian y M. Miculincer (2004). Desde 1979, Florian -un judío israelí- ha desarrollado un proyecto de investigación (?) centrado en el terror (no simple miedo) a la muerte. Comencé a leer su artículo con interés pero me fue decepcionando, e incluso irritando, hasta su conclusión. El comienzo es brillante: a partir de los supuestos de la TMT formulan tres preguntas: ¿qué hay de terrorífico en la muerte propia? ¿cómo se expresa ese terror, consciente e inconscientemente? y ¿cuál puede ser una correcta (?) conceptualización de la muerte? A mi modesto entender, el artículo es muy deficiente. El modelo teórico (?) con sus tres dimensiones no está justificado, no hay teoría que guíe la elección de unos ítems y no otros en las escalas, incluidas las derivadas del TAT. Los autores utilizan muestras de estudiantes USA, israelíes y soldados de este país, con conclusiones sobremanera anodinas; por ejemplo: que la muerte

es una entidad multidimensional con significados múltiples en distintos niveles de conciencia (?) y es cognitivamente representada de modos diversos; o esta otra: las creencias religiosas alivian la intensidad del miedo a la muerte y (con muestras de estudiantes USA), encuentran diferencias significativas entre budistas y protestantes en cuanto al miedo al castigo en el más allá; con sus propias palabras: «diversos grupos religiosos asociaron distintos significados a su muerte, y temían a la muerte por diferentes razones». Florian falleció hace poco, y no está bien hablar mal de los muertos. Leed el artículo y quizá le encontréis virtudes epistémicas o metodológico-técnicas.

6) ACTITUDES Y MECANISMOS DE DEFENSA ANTE LA MUERTE

Las respuestas subjetivas ante el miedo a la muerte son heterogéneas y de conciencia variable. En la literatura psicológica se han descrito varias actitudes (Casey, Leonetti, Elias, G^a Sabell, Languer...): desde su desafío directo, por ejemplo, practicando deportes de altísimo riesgo, hasta trabajar obsesivamente (morir al pie del cañón), desde el suicidio hasta el humor o los «viajes artificiales». Otros, al serles anunciada la muerte a corto plazo, intelectualizan el miedo y escriben relatos como recientemente han hecho Toni Judt, Henning Mankell, Oliver Sacks o Santiago Castelo. Y, desde luego, en este capítulo se deben incluir los celeberrimos mecanismos de defensa.

La noción de mecanismos de defensa del yo la introdujo Freud en Psicología en 1884, en un trabajo titulado «Las neurosis de defensa»; se trataba de una operación mediante la cual el sujeto mantiene pensamientos y sentimientos dolorosos fuera de su conciencia. En otras obras vuelve a referirse a ellos: «Más allá del principio del placer» (1920) y «El yo y el ello» (1923). En 1926, en «Inhibición, síntoma y angustia» los define como aquellas técnicas utilizadas por el yo para superar los conflictos que pueden llevarle a la neurosis. En 1936 su hija Ana publicó su famosa monografía «El yo y los mecanismos de defensa», ampliamente utilizada después no solo en la literatura psicoanalítica sino en otros ámbitos psicológicos como la Psicología de la Personalidad, Cognitiva, del Desarrollo, etc. Incluso la «imperialista» Psicología Evolucionista, a partir de premisas neodarwinianas, han incorporado a sus intereses el estudio de estos mecanismos como el engaño y el autoengaño tal y como revela el libro de Robert Trivers «La insensatez de los necios» (2013). Como sabéis, Trivers es un

prestigioso autor, una auténtica autoridad en el campo sociobiológico (la Teoría de la inversión parental). Su tesis fundamental es que la evolución biológica ha seleccionado estos mecanismos de engaños y autoengaños por sus ventajas adaptativas (para Pinker todos los mecanismos de defensa son tácticas de autoengaño). El autoengaño sería previo requisito para engañar a los otros. La lucha por la existencia darwiniana, la implacable competición por el éxito reproductivo -recordad que para los neodarwinistas somos simples máquinas portadores de genes-, proporcionó ventajas al engañador y esa herencia genética -en absoluto consciente- es la que todavía funciona entre nosotros.

La investigación de los mecanismos de defensa es superlativamente difícil. El sujeto, voluntariamente o no, puede sesgar sus respuestas deformándolas mediante mecanismos defensivos adicionales, en un proceso inacabable (Cramer, 2000). No obstante, para García Sabell (1994) son en última instancia ventajosos pues, gracias a ellos, nuestra existencia en situaciones difíciles se vuelve soportable. Comoquiera que sea, parece haber una jerarquía en ellos en cuanto a su eficacia terapéutica: los hay relativamente válidos, como la sublimación; de menor valor, como la represión o la idealización; y prácticamente inútiles, como la racionalización y la negación. Dicho de otro modo: cuanto menos lucidez mental tenga la persona es tanto más probable que utilice mecanismos ineficaces; es normal que un niño emplee la negación, pero no un adulto. Y, desde luego, es decisivo aquí el factor tiempo: mecanismos de defensa de cierto éxito a corto plazo pueden desmoronarse a medio o largo plazo y causar la ruina psicológica del sujeto.

De lo que se trata ahora es de considerar a la Esperanza como un mecanismo de defensa, aunque no sea citada en los textos especializados. Ante todo, es necesario precisar el significado del término pues se la ha identificado con otros vocablos -convicción, confianza, presunción, ánimo, deseo, promesa, ilusión, fe, anhelo, optimismo, etc-, con los que, sin duda, mantiene un parecido, pero también matices diferenciales. Según el DLE (2014) un «deseo» es un movimiento afectivo hacia algo que se apetece; una «expectativa» es la esperanza de realizar o conseguir algo, y también, la posibilidad razonable de que algo suceda; y, en fin, la «esperanza» es un estado de ánimo que surge cuando se presenta como algo alcanzable lo que se desea. Y también, y esto es importante, según la doctrina cristiana, virtud teologal por la que se espera que «Dios dé los bienes que ha prometido». Ob-

viando ahora las evidentes tautologías entre los tres vocablos, resulta más útil puntualizar los siguientes extremos (Olson y otros, 1996):

1) La esperanza puede ser contemplada como una actitud, una creencia, una emoción (una emoción «intelectual» la denomina Averill, 1996), y, como dije antes, un mecanismo de defensa.

2) La esperanza es una creencia acerca de un futuro estado de cosas; un mecanismo psicológico que trata de predecir el futuro, y en este sentido posee una base adaptativa: la evolución favoreció a aquellos organismos que formularon predicciones (acertadas) acerca de contingencias futuras (Dennett). Pero si esto es así, va de suyo que la esperanza nunca puede ser refutada desde el presente.

3) La esperanza puede tener consecuencias cognitivas y afectivas: positivas (ilusión), negativas (depresión si se frustran) y conductuales (ya que su contenido orienta el comportamiento).

4) Hay, entre otras, tres propiedades de la esperanza relevantes para nuestro tema: en primer lugar el *grado de probabilidad* de ocurrencia atribuida por el sujeto, y que oscila entre lo meramente posible a la certeza (fe); en segundo término, la *importancia*, el interés del objeto de su expectativa para la personas (por ejemplo, la salvación eterna); finalmente, el *consenso* acerca de la esperanza en cuestión: ver que otros la comparten confirmaría la creencia de tal modo que, en última instancia, se la tomará como verdadera (todos lo esperan o creen...).

Una última puntualización: en lo que sigue me referiré a la Esperanza en su significado, precisamente, de virtud teologal, es decir, como expectativa de que Dios nos dé los bienes prometidos, como por ejemplo la inmortalidad en el Cielo. Por lo tanto, y eso me importa subrayarlo, no trataré de la esperanza en su significado, vale decir, profano, laico, terrenal, como esa actitud de superación personal, de afrontar las calamidades, de luchar en procura de un mundo de libertad, igualdad y fraternidad, etc. Se trata, simplemente, de la Esperanza en que existe, tras la muerte, otro mundo, otra vida, en suma, la Inmortalidad (35).

7) EL MÁS ALLA Y LA INMORTALIDAD

En un bien conocido pasaje de la Crítica de la Razón Pura escribe Kant: “todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres cuestiones siguientes: ¿qué puedo

saber? ¿qué debo hacer? ¿qué puedo esperar?”. Las tres han sido, y son, preguntas recurrentes en nuestra Historia, pero ahora nos interesa solo la última.

D. Sperber, en su epidemiología de las ideas, creencias y representaciones socioculturales, mostró hace unos años cómo algunas se aceptan y difunden más fácilmente que otras. La creencia en la inmortalidad, en un más allá, en alguna de sus múltiples formas, es un «meme» universal, lo que es fácilmente comprensible... El hombre no quiere morir, quiere vivir cuanto está a su alcance, y todo aquello que le desmienta su trágico destino será recibido con alivio y esperanza. Así, entre 1200 y 1800 a.C., como ya se vio, aparecen en el poema de Gilgamesh los grandes asuntos de la vida: amor, poder, amistad, guerra, muerte e inmortalidad. Entre las distintas interpretaciones del Poema, Lara (1992) afirma que su «mensaje último» es la consecución de la inmortalidad a través de la realización de obras perfectas que trasciendan los tiempos: la Fama, la Gloria, como formas de ella (eso mismo hemos repetido, dijeron Schopenhauer y la TMT). Y no solo esta Epopeya: el Libro de los Muertos de los egipcios, el Libro de Samuel, la Odisea, la Eneida, los Evangelios (Lázaro, Jairo), La Divina Comedia, Fausto, etc, delatan ese incurable deseo de los mortales. Lo demuestra así mismo la existencia de sepulturas y ritos prehistóricos en distintas civilizaciones y culturas, desde los aztecas a las tribus primitivas africanas, tal y como, por ejemplo, documenta Sir James Frazer, en su ya citado libro «La rama dorada».

Limitándonos a nuestra tradición cultural, tanto Ferrater Mora (1947, 1979) como Erwin Röhde (1995) han documentado algunos de los momentos históricos decisivos en nuestro asunto. De entrada, es muy útil la distinción de Ferrater entre las ideas de supervivencia e inmortalidad. La primera se refiere, meramente, a la perduración «terrenal» en el tiempo de las distintas cosas de la realidad: piedras, árboles, peces... La segunda denota que, además de perdurar, en los humanos existe alguna entidad -alma, espíritu, sombra- que continúa viviendo tras la muerte del cuerpo en una suerte de vida eterna. Así las cosas, son fascinantes los sucesivos pasos que históricamente han conducido desde la simple supervivencia de la mentalidad primitiva a la creencia posterior en la inmortalidad en un mundo ultraterrenal. En algún momento de la evolución humana, nuestros ancestros, quizá tras soñar con los muertos, pensaron que había otro mundo con una vida semejante al de éste. En los sepulcros, junto al cadáver, se depositaban ropas,

utensilios y alimentos. Escribe Lara Peinado (1992, LXXVI) que en las culturas mesopotámicas la religión se manifestaba esencialmente en torno al miedo a la muerte «que gravitaba sobre todos los actos de la vida». Tras el fallecimiento, el cuerpo parecía comido por los gusanos, aunque una minúscula parte -el «ilu»- perduraba en un más allá en verdad terrorífico: un lóbrego lugar lleno de tinieblas y de polvo (el aliento del difunto) bajo la vigilancia de dioses infernales. Esta idea del castigo de las almas en una región infernal es un «meme» muy extendido: Hades, Tártaro, Averno, Infierno...

Pero, ciñéndonos a nuestra propia Historia, el momento clave en este tema pertenece, sin duda, el mundo clásico griego. Rhöde nos lo cuenta a lo largo de más de 650 páginas que resumiré en imposible tarea. El relato comienza con Homero. Tras la cremación del cadáver, su alma -en el sentido de aliento- vuela hacia el Hades, un tenebroso lugar, reino de las sombras, donde literalmente no existe nada, ni siquiera dioses. Es impropio, subraya el gran helenista, hablar tanto de vida inmortal como de Esperanza: esas sombras no «viven» realmente ni jamás retornan al mundo de los vivos. Se desconoce qué factores intervinieron en la Poesía griega de los siglos VIII y VII para que surgiera la nostalgia de un más allá que cristalizó en los Misterios de Eleusis, otra etapa decisiva en nuestro relato. Se trataba de una religiosidad secreta, iniciática, sectaria. Ya en el siglo VII, cuando Eleusis se unió a Atenas, se amplió el número de creyentes, alcanzando la religiosidad eleusina un rango «estatal» con ceremonias parangonables con los mismísimos Juegos de Olimpia. Se incorporaron mujeres, niños, esclavos, y a todos se les prometió algo realmente novedoso: la Esperanza en otro mundo después de la muerte; el número de adeptos, naturalmente, se multiplicó. Sin embargo, Röhde advierte que de ningún modo debe interpretarse aun que la religiosidad eleusina prometía la inmortalidad del alma. En sus ceremonias, se trataba solamente de episodios «consoladores», que al parecer incluían orgías, y que una vez concluidos, apenas dejaban huellas en los devotos seguidores.

Avanzando en el tiempo, los griegos llegaron a creer que inmortalidad y divinidad eran sinónimos. Pues bien, al margen de la religión oficial, en algunas sectas místicas ligadas al culto de Dionisos, se fraguó la idea de la naturaleza inmortal del alma, y por lo tanto, de su divinidad. El culto dionisiaco, escribe Röhde, «suministró el primer germen acerca de la creencia en la inmortalidad de las almas». En el Orfismo ya se encuentra firmemente asentada la idea del

carácter inmortal y divino de un alma «encerrada en la cárcel del cuerpo». Homero atribuía al alma tras la muerte una muy débil vida fantasmal. Ahora se trata de una existencia, vale decir, consistente, sólida, vigorosa: en el hombre habita una divinidad encarcelada en un cuerpo, que será libre tras la muerte. Recordad vuestros tiempos del Bachillerato, del PREU, o como se llamara aquello: en las costas de Jonia, a partir del siglo VI aconteció la revolución intelectual de los Presocráticos. En un principio, la Filosofía no conflictuó con la Religión; Teología, Filosofía y Religión coexistieron en cada filósofo (la magnífica obra de W. Jaegger se titula «La teología de los primeros filósofos griegos»), pero los Jonios, fundamentalmente estaban interesados en cosas como la *fisis*, la causa de las cosas, el orden del Cosmos, etc. De modo que Tales de Mileto sostuvo que existía un alma inmortal en el hombre, pero también habló del alma de las plantas, de los animales, y de los imanes, en un sentido no religioso sino “energético-vital”. Tampoco tuvieron sustanciales preocupaciones espirituales Anaximandro, Anaxímenes, etc.

El pitagorismo fue un hito trascendental en este relato. Pitágoras fue el líder de una secta que, ante todo, buscaba cómo salvar ese alma encerrada en el cuerpo. Un alma, y esa es la novedad, que tras la muerte vuela al Hades (como en Homero) pero, una vez purificada allí, retorna a la Tierra, en donde se reencarnará en animales y humanos hasta que, un día, liberada totalmente, regresará definitivamente a una existencia sobrenatural. Disuelta la secta pitagórica, Empédocles y Anaxágoras también creyeron en un alma inmortal, en tanto el materialista Demócrito -solo existen el átomo y el vacío, decía- negó su inmortalidad, y los grandes trágicos -Sófocles y Eurípides- también negaron su existencia. En los diálogos de Platón ya existe un alma totalmente independiente del cuerpo. En sucesivas “demostraciones” el divino sostuvo su inmortalidad y su función suprema, nada menos que contemplar, en el Mundo Inteligible, a las Ideas, la Realidad Primordial. Para Aristóteles el alma es la forma del cuerpo. Separarlos, decía, es como concebir la visión sin ojos. En el hombre, además de un alma, principio y fuerza vital del organismo, existe un alma espiritual, de naturaleza sobrenatural, que es la que hace posible nuestros pensamientos. Es el elemento divino en el ser humano, que no desaparece con la muerte del cuerpo. Los pensadores cristianos fueron discípulos intelectuales de Platón, Aristóteles y algunos filósofos helenísticos. Pero introdujeron un nuevo vocabulario, un juego de lenguaje original en

torno a la muerte: pecado, castigo, salvación y condenación eternas, etc. Y aportan una idea en verdad revolucionaria: no muere un *qué* sino un *quién*. La inmortalidad ya no pertenece solo a una parte del hombre, su alma, sino a las dos: al alma y al cuerpo. Es, nada menos, una inmortalidad personal. En la era cristiana, el pensamiento religioso y buena parte del filosófico, trataron de demostrar -docenas y docenas de argumentos- la existencia de una vida eterna tras la muerte. Y persiguieron, torturaron y aniquilaron a quienes lo negaban o simplemente dudaban. La Ciencia Moderna, la Ilustración, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud, como hoy Hawking, Dawkins o Chrichten, socavaron esas creencias, aunque en modo alguno acabaron con ellas.

Por el contrario, durante los últimos cien años hemos asistido a renovados intentos tanto de demostrar la existencia de un más allá como de prolongar la vida o directamente alcanzar la inmortalidad.

Las supuestas vivencias místicas son, para algunos, una demostración de la existencia de un más allá. En las obras de los profesores Rubia (2000) y Mora (2003) encontramos un adecuado análisis del fenómeno. Toda vivencia humana reside en el cerebro, a su través “vemos” el mundo; también las experiencias religiosas tienen una base cerebral pero nada prueban sobre la existencia de Dios ni de un más allá. La creencia universal en dioses remite a la existencia de estructuras cerebrales innatas de las que emergen “memes” religiosos. Pero hay personas que carecen de ellas, que tienen una “afasia religiosa”. Ocurre como con la capacidad musical, unos la desarrollan máximamente y otros apenas. Se ignora cuándo los Homínidos comenzaron a experimentar sentimientos religiosos, nada sabemos sobre qué era la religión en el Paleolítico Superior. Hay varias hipótesis: para unos, los enterramientos con utensilios, flores, alimentos, etc, probarían una creencia en el más allá; para otros, lo religioso se identifica con la recepción de mensajes enviados por agentes sobrenaturales. También se ha especulado con que la religión apareció junto al Arte, hace unos 40.000 años. El místico “contacta” directamente con lo divino, conceptualizado como una entidad misteriosa, majestuosa, colérica, fascinante (Rudolph Otto). Los místicos de las diversas religiosidades: budismo Zen, hinduismo, taoísmo, cristianismo, relatan sensaciones oceánicas de paz, alegría y liberación... Hay una suspensión de la visión binaria del mundo: delante/detrás, arriba/abajo, antes/después, localizada en el lóbulo parietal del hemisferio izquierdo. Se disuelve así, escribe Rubia, la dicotomía sujeto/

objeto propiciando la “fusión” con todo el universo, un estado mental donde no existen oposiciones, tal y como revela el lenguaje de las más altas cimas de la poesía mística como San Juan de la Cruz o Santa Teresa de Ávila. Desde el siglo pasado se conoce la naturaleza de la sintomatología de los ataques epilépticos en el lóbulo temporal: sobrevienen manifestaciones hiper-religiosas, conversiones repentinas, vivencias místicas, grafomanía... La relación entre religiosidad y epilepsia ya la descubrió Esquirol en 1838, pero venía de tiempos más antiguos y se manifestaba en las religiones místicas griegas más atrás mencionadas. Llama la atención Rubia sobre el episodio de la conversión de San Pablo camino de Damasco: ve una luz cegadora, cae del caballo, escucha la voz de Dios... Rubia lo interpreta como “un ataque epiléptico del lóbulo temporal”. En suma, concluye Rubia, en el cerebro parecen existir, en el sistema límbico, unas estructuras de las que pueden emerger vivencias místicas y religiosas. Evolutivamente, como el sistema límbico es anterior a la corteza cerebral, es probable que la activación de sus estructuras funcione al servicio de mecanismos generales como, por ejemplo, calmar el dolor; y, como producto colateral, esos procesos químicos pueden ser la causa de vivencias místicas universales. Estas, pues, no son producidas por estructuras corticales, propias de los seres humanos; son vivencias anómalas que nada aportan a la supervivencia de la especie, como tampoco lo hacen el Arte o la Música. Son, quizá, parte del sistema de gratificaciones que el cerebro elabora para otros fines. Aunque, dice Rubia, mucha gente es feliz sin arte, música ni religión.

En cuanto a los intentos de prolongar nuestra existencia hay primero que asegurarnos de que el escenario en el que discurre va a durar, no vaya a ser que éste desaparezca antes que la especie protagonista, nosotros los humanos. Me apresuraré a decir que las noticias son tranquilizadoras. Ni el universo ni nuestro planeta van a desaparecer en un plazo razonable. El Gran Relojero, el Diseñador Inteligente, dio al universo cuerda para rato; nadie, que yo sepa, pone fechas, pero la cosa acabará dentro de miles de millones de años. En lo que no se ponen de acuerdo los expertos es en el cómo: unos dicen que el universo continuará expandiéndose y enfriándose hasta su gélida cesación definitiva, y otros creen que se impondrá la concentración sobre la dispersión y el universo volverá a su origen (¡la punta del alfiler!) a miles de millones de grados (eso es lo que dijo Martín Rees, Catedrático de Astrofísica en Cambridge, en una conferencia en

Madrid, en mayo 2014). Penrose (2011), por su parte, pronostica un aburrido final donde solo habrá partículas sin masa, como fotones y gravitones. Por otra parte, sí que hay fecha para el final de nuestro planeta. El profesor Rees dijo también que dentro de 6000 millones de años, mes arriba, mes abajo, se extinguirá el Sol y en consecuencia la vida en la Tierra. Pero antes, los terrícolas, que ya miles de años antes pasaban el fin de semana en la Luna, Marte o Júpiter (eso lo pronostico yo), habrán emigrado a otros lugares.

Algunos, no obstante, quieren amargarnos tan esplendoroso porvenir; Danny Dorling (2013), en un libro sobre la crisis demográfica futura, argumenta que en el año 2100 habrá 10.000 millones de habitantes en la Tierra, y eso, junto a las consecuencias del cambio climático, constituirá un muy serio peligro para la vida en nuestro planeta. Y, todavía más, la tasa actual de extinción de las especies es 1000 veces superior a la media durante millones de años; al parecer hay riesgo de que la crisis medioambiental cause una sexta extinción, tras las que provocó la extinción de los dinosaurios hace 65 millones de años.

Habréis advertido que, en varias ocasiones, al hablar de la certeza, inevitabilidad o necesidad de la muerte, he introducido los sintagmas “de momento” o “por ahora”. Don Quijote frisaba en los 50 -cuando la esperanza de vida eran veinte menos- y la sobrina se refiere a él como “un viejo por la edad agobiado”. Hace tan solo ochenta años ¿quién podría pensar en las actuales esperanzas de vida en Japón o en España? Alargar nuestra existencia es uno de los objetivos inmediatos de la ciencia. Los organismos varían extraordinariamente en longevidad. Hay insectos que viven un día, y lo dedican jubilosamente a reproducirse, las tortugas de Las Galápagos viven 175 años, los delfines 30, los bonobos (cautivos) 55, y los ratones cuatro. Algunos cómputos actuales revelan que en el mundo, hay registradas 600 personas que vivieron hasta los 110 años, y 20 que superaron los 120. Una francesa, Madame Jeanne Calment, murió a los 122 (al parecer fumaba un cigarrillo y bebía una copa de Oporto diariamente). En abril de 2009, Scientific American documentó que una mujer de la República de Kazajistán celebró los 130 años. La fecha de su nacimiento en su DNI era del 27 de marzo de 1879, pero no se encontró su partida de nacimiento. Tuvo 10 hijos, uno de ellos a los 54 años.

En 1951 falleció en Virginia una joven negra, de cáncer de útero. Tras minuciosos análisis resultó que las células cancerosas eran inmortales respecto a las células sanas; en 1965 se realizó un descubrimiento

importantísimo: existía un material genético, los telómeros, y una enzima, la telomerasa, en los que residía el secreto de la inmortalidad celular. Todo esto lo dice María Blasco, la Directora del Centro Nacional de Investigaciones Oncológicas. Parece que si se logra evitar el desgaste de los telómeros sería posible alcanzar la inmortalidad; la propia doctora Blasco ha logrado alargar la vida de ratones más del 46 % manipulando la tal telomerasa, afirmando que el envejecimiento celular es la causa del cáncer, la diabetes, las enfermedades cardiovasculares, etc, y que la solución consiste en detener ese envejecimiento. Carlos López Ortín, un muy competente Catedrático de Bioquímica de la Universidad de Oviedo, también ha duplicado los años de vida de sus ratones. Trabaja con “viejos prematuros”, niños de 10 a 15 años cuya edad biológica es de 80, y que mueren al cumplir 20. Cuando se escriben estas líneas, en noviembre de 2015, López Ortín afirma que será posible alcanzar la edad de 135 años, o más, porque William Haseltine, fundador del Human Genome Science pronostica que los nacidos en 2050 -¡vuestros nietos!- llegarán a los 150. Pero también señala un problema: el envejecimiento tiene un 20 % de causas genéticas y un 80 % de causas ambientales: estrés, estilo de vida, más difíciles de controlar.

Desde hace casi cien años en la Unión Soviética ya hubo intentos de lograr la inmortalidad humana. John Gray es un profesor británico, lúcido analista de la condición humana, que ha llevado a cabo desde hace años un devastador ataque contra el humanismo occidental, a las nociones de libre albedrío y progreso, en sus obras, *Perros de paja* (2003), *El silencio de los animales* (2014), y *El alma de las marionetas* (2015). En *La comisión de la inmortalización* (2014) relata algunos de los conmovedores esfuerzos humanos -ahora ateos- para alcanzar la inmortalidad. Ya en el último tercio del siglo XIX eminentes personajes como Alfred Russel Wallace y Arthur Balfour (que llegó a Primer Ministro) desarrollaron un programa de investigación sobre el “espiritismo”, tratando de demostrar cómo las personas sobrevivían tras su muerte. A comienzos de los años 20 del pasado siglo, el famoso neurólogo ruso Vladimir Bechterev, estudioso de la parapsicología, sostenía que la mente humana, en tanto que fuente de energía, era inmortal (Bechterev fue contemporáneo de Sechenov y Pavlov). Visitó a Charcot y a Wundt y acabó de Catedrático de Psiquiatría en San Petersburgo. Es el caso que en Diciembre de 1927 Stalin lo invitó a visitarlo en el Kremlin. El Padrecito estaba por entonces, entre otros asuntos,

enfrentado a Trotsky a propósito de la publicación de las obras de Freud en ruso. Stalin se oponía y Trotsky estaba a favor. Se especuló que, en el encuentro, “el gran liberal” solicitó el apoyo de Bechterev a su negativa a la traducción. Lo que pasó realmente en la entrevista no se sabe con certeza. Tras despedirse de Stalin, Bechterev confesó a sus amigos que el dictador era un paranoico grave; pues bien, el gran reflexólogo murió ese mismo día (o al día siguiente) y fue enterrado sin hacerle la autopsia; sus funerales los organizó quien después fuera el Fiscal General de las purgas stalinianas. Las obras de Bechterev fueron prohibidas y su hijo, que estaba convencido de que su padre había sido envenenado, fue detenido y ejecutado. Eran tiempos aquellos en los que un tal Lunacharski, un devoto seguidor de Nietzsche, y de la Teosofía, fundó el Comité Soviético para la Investigación Psíquica, uno de cuyos objetivos era la creación de una “nueva especie humana”. También por entonces Lysenko sostenía que la, diríamos hoy, ingeniería genética, podría fabricar nuevas especies (“se pueden obrar milagros”, decía). El 21 de enero de 1924 murió Lenin. Su féretro fue portado, entre otros, por el camarada Stalin. Éste y Trotski discutieron de nuevo. Stalin proponía embalsamar el cadáver y Trotski se opuso. El pleito lo zanjó Leoniv Krasin, un ingeniero ex-terrateniente zarista, a la sazón Comisario de Comercio Exterior. El cadáver de Lenin fue embalsamado y se fundó la Comisión para la Inmortalidad. Abierta al público la cámara mortuoria se dispuso un sistema de refrigeración que no funcionó, como tampoco lo hizo un nuevo aparato importado de Alemania. Mediante continuos cuidados siguió la exposición pública, y en 2004 se le sometió a una restauración completa que le “rejuveneció” respecto a décadas anteriores.

En relación con los avances de las técnicas directas para lograr la inmortalidad, el panorama es ilusorioso. He aquí unos cuantos anuncios de científicos y organismos muy acreditados: Ray Kurzweil (Ingeniero Jefe de Google -el de las 250 pastillas diarias-), Nick Bostrom (director del Instituto Para el Futuro de la Humanidad), el Laboratorio Europeo de Biología Molecular de Heidelberg, los Premios Nobel Paul Davies, Francis Collins y Sidney Breuner, aventuran lo que sucederá:

1) Respecto a la congelación, también se vislumbran adelantos. En agosto de 2014, en USA, tras morir su hija por paro cardíaco, una madre congeló su cadáver (ya lo había hecho con su propia madre en 1998) y afirmó que ella y su marido también habían dado

órdenes para que los congelaran. En este país hay más de cien cadáveres congelados (de cada tres, dos son de hombres). En el mundo más de 3000 personas han firmado contratos con empresas de criogenización. Ya hay 241 cadáveres en espera de la resurrección. En Rusia la operación cuesta 36000 euros, el doble que en USA. En España existe un Instituto Europeo de Criopreservación en la Comunidad Valenciana, que también congela mascotas. Una interesante variedad de estas técnicas consiste en cortar la cabeza al cadáver y congelarla a 196 grados bajo cero. En su momento, se transferirán a ordenador todas las informaciones en él almacenadas. De modo que el cerebro “resucitará” sin haber perdido memoria, sentimientos, identidad personal, etc. Además está muy avanzada la técnica de “neuropreservación”; resulta más barata que congelar todo el cuerpo. Confiesa el propio Nick Bostrom que él ha dispuesto que hagan eso mismo con su cadáver.

2) Será normal vivir más de 100 años, pues se fabricarán alimentos de muy bajas calorías y, en todo caso, habrá supermercados de órganos humanos transplantables sin necesidad de donantes. En 50 años será algo rutinario reemplazar todo el cuerpo, como ahora nos hacemos un implante dental. Y, desde luego, además del supermercado, las células madre del embrión pueden convertirse en células del corazón, del hígado, del cerebro, etc, siendo posible reparar todo el cuerpo.

3) El citado Kurzweil -autor de “La singularidad está cerca”-, en su libro “Trascender” recomienda nueve pasos que nos permitirán vivir bien para siempre: una dieta científicamente elaborada, la fusión de la inteligencia humana y la artificial, etc, de manera que ya no seremos organismos biológicos sino entidades virtuales hechas de “nanobots”, más duraderos que nuestras células (los nanobots son como diminutos robots a nivel molecular). Asegura el ingeniero que los niños nacidos a partir de 2090 podrán hacer copias de seguridad de sus cerebros y subirlos después a la nube (sic.), logrando así una cierta forma de inmortalidad

4) Michio Kaku, en su libro “El futuro de nuestra mente” (2014) afirma que en el futuro (no precisa fechas) los recuerdos de una persona, previamente registrados, podrán ser trasplantados al cerebro de otra; también podremos -podrán- reproducir en vídeo nuestros recuerdos, y nuestros propios contenidos mentales (no dice si todos, conscientes e inconscientes) serán descargados en artilugios y así “viviremos para siempre”.

5) La clonación humana, inevitablemente será aceptada como lo fue en su día la fecundación in vitro, aunque muchos la tachan de crimen contra la

especie.

Por último, hay otras formas inocuas de inmortalidad que no dejan de inspirar ternura y que recuerdan a los “muertos felices” de Aristóteles: familiares y amigos continúan escribiendo en el muro del difunto sobre todo en los días de cumpleaños y aniversarios de su defunción. Es, sin duda, una modalidad muy barata. En fin, como suele decirse, así están las cosas. Y entre otros, surgen preguntas como ¿se debe hacer todo lo que se puede hacer? o ¿todos estos “amortales” serán seres humanos como nosotros?

Hace unos 30 años, Rorty distinguió dos significados en la expresión “referirse a algo”: una, como una relación fáctica entre la expresión lingüística y los hechos reales, que es el sentido cabal del vocablo “referencia”. La segunda designa una relación puramente intencional entre la expresión y un objeto que no existe en la realidad; aquí, el sentido adecuado no sería la referencia sino el “hablar de...”. No cabe, por tanto, “referirse” a Don Quijote o a Hamlet, pero sí “hablar de ellos”. Pues eso mismo pasa, creo, con Dios y, por ahora, con la inmortalidad (36).

8) UNA SABIDURÍA A LA ALTURA DE NUESTRO TIEMPO

Salomón nos exhortó hace siglos: “adquiere la sabiduría” (Proverbios, 4, 5). Wittgenstein escribió en el Tractatus (6, 52): “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”. En 1934, T.S. Elliot se preguntaba: “¿dónde está la sabiduría que hemos perdido en el conocimiento? ¿y dónde está el conocimiento que hemos perdido con la información?” Hace más de 20 años, Mosterín (1994) publicó un artículo en el que, ante la insuficiencia de la Ciencia y de la propia Filosofía para orientar nuestros comportamientos, pedía una “sabiduría a la altura de nuestro tiempo”. Edgar Morín (2001) tildó de inexacta y errónea nuestra autodefinición como Homo Sapiens, pues abundan las pruebas de que el tal Homo es también “Demens”, para cuyo control es insuficiente la Ciencia; y así mismo exige el francés una sabiduría que prevenga las barbaridades que pueden resultar del perverso uso de la ciencia por nuestra parte “Demens”.

Así pues, parece que ni la Ciencia ni las Nuevas Tecnologías son suficientes para hacer frente y buscar sentido a nuestros grandes “problemas vitales”: el Poder, el Amor, el Sentido de la Vida... y la Muerte. De

entrada, está muy justificada, a mi juicio, esa demanda de una sabiduría a la altura de los tiempos, pues continúa vigente tanto la vieja metáfora de Ortega -náufragos en un océano... ahora de incertidumbre- como su repetida sentencia: “no sabemos lo que nos pasa, y eso es lo que nos pasa”. En efecto, la Historia intelectual de Occidente en el siglo XX revela eloquentemente los sucesivos embates del Absurdo al que fue sometido un sujeto que asistió a la muerte de Dios (Nietzsche), y a dos Guerras Mundiales; que fue anegado en un océano de angustia (Sartre) y sin-sentido (Beckett); incapaz de hablar racionalmente de valores (el primer Wittgenstein), por otra parte, contradictorios (I. Berlín). Un sujeto, mero ejecutor de una omnipotente Razón Instrumental (Escuela de Franckfurt), disminuida su identidad en su papel irrelevante en el gigantesco engranaje de unos Sistemas cuya exclusiva finalidad es su propia autoreproducción (Luhman). Y para rematar la tarea, contempla cómo los posmodernos finiquitan cualquier vestigio de Grandes Relatos o Ideas (Verdad, Progreso, Revolución...), un sujeto en fin, tan sólo como la propia muchedumbre de la que forma parte (Riesmann). Necesitamos, pues, una sabiduría acorde con nuestros tiempos “global-locales”, interconectados. Pero, inmediatamente, surgen las preguntas: por ejemplo, como diría un kantiano, cuáles serían sus condiciones de posibilidad, en qué consiste esa sabiduría, qué contenidos albergaría, etc. Como comprenderéis, carezco yo de títulos y capacidad para abordar esa difícil tarea, pero me voy a permitir hacer algunas consideraciones: sobre su concepto y posibles contenidos, algunos ejemplos de “muertes sabias”, sus relaciones con la actividad política y la posibilidad de una sabiduría que no excluya el contento y la alegría.

La noción de sabiduría es, como sabéis, muy antigua. En la Filosofía postsocrática, desde el s. IV se distinguieron dos tipos fundamentales de conocimiento: la Episteme, un conocimiento universal, necesario, objetivo, etc, origen de la Ciencia Moderna -Bacon, Galileo, Newton, etc-, y la Sofía, un término polisémico, uno de cuyos significados importa ahora subrayar: un saber acerca del cómo vivir -y del cómo morir-, una sabiduría, un arte para alcanzar la “vida buena” (nunca al revés). En algunos contextos la sabiduría se define como una forma superior del saber, sentido incorporado por algunos diccionarios, por ejemplo el DLE (2014): “Grado más alto de conocimiento. Conducta prudente en la vida o en los negocios. Conocimiento profundo en Ciencias, Letras o Arte” (37). Existen, pues, la Ciencia y la Sabiduría,

como saberes diferentes, y, a veces, se dice que contrapuestos. Es una distinción importante que ha permanecido en nuestra tradición intelectual a través de las nociones, generalmente entendidas en oposición, entre: *Ciencia/Sabiduría*, *Scientia/Sapientia*, *Science/Wisdom*, *Science/Sagesse*, *Wissenschaft/Weisheit*. Lo que aquí se ventila, entre otras cosas, es que la admirable tecnociencia actual, con sus colosales hallazgos -otra cosa es su uso perverso-, nos dice qué podemos, y cómo, hacer algo. Pero no nos dice si debemos hacerlo. Y, desde luego, tampoco nos orienta acerca de otros asuntos importantes, por ejemplo, los valores, o cómo vivir y cómo morir. La Medicina puede tratar nuestras enfermedades pero es incapaz de guiarnos sobre el sentido del último trance, ni si tiene sentido preguntarse por el sentido.

Decía Spinoza que la búsqueda del Bien Verdadero es una tarea -decimos hoy-, “interdisciplinar” en la que debían figurar “la Filosofía Moral, la Educación de los Niños, la medicina, el arte, e incluso la mecánica (sic.)” (Spinoza, 1998a, I, XV). En efecto, y para decirlo pronto, una sabiduría cabal a la altura de los tiempos no debe limitarse a una reflexión sobre las obras de Cervantes, Shakespeare o Molière, y los textos de los filósofos que inmediatamente citaremos. Es difícil concebir, a mi juicio, una sabiduría que no incorpore el conocimiento del *significado general* -sin profundizaciones, claro está- de las grandes ideas y hallazgos de la Ciencia y tecnologías contemporáneas. Por ejemplo, desde las teorías de la Astrofísica (Big-Bang), a la Física de Partículas (bosón de Higgs) pasando por las reformulaciones de la “peligrosa idea de Darwin” y la ingeniería genética, desde las teorías de la Complejidad -bifurcaciones, caos determinista, catástrofes- hasta el papel actual de los Medios y las consecuencias del masivo uso de las redes en nuestros cerebros y en la configuración de las relaciones sociales; así como su contribución al entontecimiento general.

Volviendo a nuestro asunto, hay que admitir que el “Ars Moriendi”, en última instancia, es una tarea personal e intransferible, se lo tiene que confeccionar cada uno, según los medios de que disponga, íntimos, privados y públicos (por ejemplo la legalización de la eutanasia, que le garantice, si es su voluntad, un morir sin sufrimiento). En cuanto a su contenido, Alfredo Fierro (2000), en su excelente -y sabio- libro, escribe que lo primero en esta tarea es “acertar en escoger los maestros, los vivos y los muertos que continúan vivos en sus escritos” (38). Los muertos vivos, es decir, los clásicos, sobre cuya vigencia han venido pronuncián-

dose maestros como H. Bloom, G. Steiner, U. Eco, y Calvino y J. Borges. Dice Quevedo en los versos citados por el profesor Fierro, que sus clásicos son “pocos, pero doctos”. A mi juicio, una sabiduría que afronte racionalmente la muerte debe incorporar, como mínimo, las ideas de estos autores: Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Spinoza, Schopenhauer, Alain y Russell (39). Son nombres imprescindibles a los que cada uno, naturalmente, puede añadir los que le parezca. Todos comparten una idea fundamental: hay que eliminar tanto la esperanza en la vida futura como el miedo a la muerte.

La expresión “*nec metu nec spe*” es muy antigua, y surgió en el contexto político de la relación Poder/Dominación. Fue utilizada por Cicerón (40) exaltando a aquellos héroes que se rebelaron contra la Tiranía “sin miedo ni esperanza” y también la emplearon en ese sentido Salustio, Tito Livio, Tácito, Séneca, Lucrecio (1997, II, 55-56) y Montaigne: “toda la sabiduría y razón del mundo se resuelve, a fin de cuentas, en enseñarnos a no tener miedo a morir” (Montaigne, 2007, I, 19). Así mismo, Maquiavelo usó el sintagma, peyorativamente, y Sancho declara su satisfacción porque cuando duerme no tiene “ni miedo ni esperanza”. Goethe, en una escena del Segundo Fausto, presenta al Miedo y la Esperanza como a “dos de los mayores enemigos del hombre”; John Milton escribió: “adiós, esperanza, y con la esperanza, adiós, miedo”. También Hume (1981, 1990) les dedicó amplia atención. Nietzsche, en “Humano, demasiado humano”, califica la esperanza como “el mayor de los males” (y a Spinoza, por cierto, como el más íntegro de los filósofos). Lord Byron se preguntó ¿qué es la esperanza sin la levadura del miedo?. Stephan Zweig recomendó liberarse de la vanidad, la fe, las convicciones y también de “la superstición y la esperanza”. El eximio poeta Ángel González la llamó “negra araña del atardecer” y el también galardonado poeta Antonio Gamoneda, en su obra, “Libro del frío” (1992) escribió estos versos: “Vengo del metileno y el amor / tuve frío bajo los tubos de la muerte / ahora contemplo el mar. No tengo ni miedo ni esperanza”.

Pero en esta relación no puede faltar Spinoza, condenando a una y a otra como sentimientos hacia la muerte y el más allá (Bodei afirma que el miedo y la esperanza son las dos pasiones más importantes en el pensamiento de Spinoza). Quien las define así (Ética, III, prop. XVIII, Esc II): la esperanza “es una alegría inconstante, surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita, de cuya realización dudamos”; el miedo, por contra “es una tristeza inconstante, sur-

gida también de la imaginación de una cosa dudosa”. Eliminada la duda, la esperanza se transforma en seguridad y el miedo en desesperación. Ambas pasiones van siempre unidas: “no hay esperanza sin miedo, ni miedo sin esperanza” (Ética, III, prop L, Esc., y definiciones de los afectos, XIII, Explic). Y ambas son tajantemente condenadas: “los afectos de la esperanza y el miedo no pueden ser buenos de por sí” (Ética, IV, prop XLVIII). De estas definiciones se desprende que ambas pasiones son volubles, frágiles, inestables, invadidas por la incertidumbre y fuera del presente. En sus Pensamientos (908) Pascal distingue entre miedo bueno y miedo malo; el bueno va unido a la esperanza y nace de la fe en Dios; el malo va unido a la desesperanza porque se teme al Dios en quien no se tiene fe. Para Spinoza no hay miedo bueno o malo. Cualquier miedo es intrínsecamente malo, como lo es toda esperanza. El doble rechazo Spinoziano es un devastador ataque tanto al Absolutismo Político (en el que no es posible detenerse ahora) como al mensaje cristiano de la Salvación.

En efecto, escribe Spinoza, vivimos -bien lo sabemos hoy- a merced de la Fortuna y la Incertidumbre, amenazados por las catástrofes (naturales), las calamidades (sociales) y la certeza de la muerte. Todo lo cual inclina a los hombres a creencias supersticiosas e ilusorias esperanzas. En el Prefacio al “Tratado Teológico-Político” (Spinoza, 1986) afirma que si a los hombres les fuera favorable la Fortuna, y se guiaran por firmes criterios, no serían víctimas de la superstición. Pero la urgencia de las circunstancias y el ansia desmedida de “bienes inciertos” les hace fluctuar incesantemente entre el miedo y la esperanza, y así la mayoría “se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa”. El miedo es el fundamento último de nuestras creencias en un más allá, miedo a una Divinidad que tiene el poder de castigarnos para toda la eternidad. Y el miedo es también la pasión que sustenta la dominación política, como ya proclamara Hobbes. He aquí, como decía Alain, la sociedad perfecta: buenos ciudadanos obedientes (sometidos) a la Autoridad y simultáneamente piadosos creyentes que temen a Dios. La sociedad del miedo y la tristeza.

En cuanto a la muerte de los sabios, hay que decir que por muy animoso que uno sea, bien cumplidos los 70 y tantos, ya se sabe que no queda mucha vida, pero conocemos la vejez de ancianos admirables, plenamente creativos, que al parecer asumieron sus últimos años con ejemplar sabiduría: Goethe, Kant (hasta que el Alzheimer devastó su cerebro), Bach, Picasso, Verdi, Russell, Cajal, Rita Montalcini, y varios más.

Pero irremediablemente llega la muerte y tenemos algunos testimonios de los últimos momentos de algunos grandes hombres. A propósito de su muerte de éstos hay tres libros muy interesantes: los de Chrichtley (2008), AA.VV (2009) y López Facal (2012). En conjunto, estos próceres fallecieron como todo el mundo, sin errores, acertando a la primera, pero murieron por causas y de maneras distintas: por ejemplo, fueron asesinados Schlick, Pico de la Mirandola y Gentile; ejecutados Tomás Moro, Bruno y Condorcet; muertes terribles fueron las de Heráclito, Sartre o Althusser; y se suicidaron Demócrito, Lucrecio, y Benjamin (no lo hizo, sorprendentemente, Ciorán). La Fortuna favoreció a Marx, Heidegger y Unamuno, que fallecieron mientras dormían. Serenas y apacibles fueron las muertes de Voltaire, Locke, Adam Smith, Spinoza y Wittgenstein. Descartes falleció, literalmente, de frío, en el Palacio Real de Estocolmo, en pleno invierno, a las cuatro de la madrugada, más o menos a la hora en que se levantaba para dar clase a la Reina Cristina. Al decir de uno de los presentes, murió “contento de la vida, confiado en la misericordia de Dios, con una tranquilidad digna de su vida inocente”. A Hume, tras agravársele una antigua dolencia, le advirtieron de su muerte inminente; encajó la noticia con serenidad y faltando pocos días para su fallecimiento escribió una carta a su amiga la Condesa Boufflers en la que le decía: “veo cómo la muerte se acerca gradualmente sin angustia ni remordimiento”. Y por lo que respecta a nuestro gremio, tan solo unos comentarios sobre Freud, Skinner y el neurólogo Oliver Sacks.

En su reciente biografía, Roudinesco (2015) nos ha transmitido cómo fueron los últimos momentos de Freud (según ella “el más grande pensador de su tiempo y el nuestro”). Hacia mitad de 1939, ya en Londres, Freud estaba muy enfermo a causa del terrible cáncer terminal de boca que le afectaba desde hacía 16 años. Se había descartado cualquier tipo de operación o tratamiento. A comienzos de agosto deja de atender a sus últimos cuatro pacientes. Aunque dos de ellos continuaron hasta finales de mes en sus sesiones “didácticas”. El 25 de agosto escribe sus últimas palabras en su agenda personal: “pánico ante la guerra” (el 3 de septiembre Francia e Inglaterra declararon la guerra a Alemania). El 21 de septiembre recuerda a su amigo el doctor Schur su antigua promesa de que le ayudaría a morir. Tras consultar con su hija Anna, el doctor le inyectó tres dosis sucesivas de morfina, con algunas horas de intervalo. Murió el 23 de septiembre a las 3 de la madrugada. Fue incinerado sin ningún ritual religioso, ceremonia a la que

asistieron unas 100 personas. La urna con sus cenizas fue depositada en un cementerio judío junto al crematorio. Durante la noche de año nuevo de 2014 unos vándalos, con intención de robar, rompieron el cristal tras el que reposaban su urna y la de su mujer.

El gran Skinner no se arrugó ante la vejez y la muerte. Como no podía ser de otra manera, contempló la ancianidad en función de las contingencias ambientales que la rodean, tanto físicas como interpersonales y sociales. Recomienda curiosidad intelectual y tranquilidad, y ver algo de pornografía (sic.). No contar “hazañas juveniles” ni intentar parecer joven. No hay que ser, afirma, pelmazo ni tacaño y hay que tomarse las cosas con humor, sin pasiones ni ambiciones, ni, desde luego, dar consejos (decía La Rochefoucauld algo que, si no lo conocía, le hubiera gustado a Skinner: “la vejez se consuela dando buenos consejos por ser incapaz de dar malos ejemplos”)... Julie Vargas (1990), su hija, nos ha contado sus últimos días: escribía por la mañana, paseaba y recibía algunas visitas hasta la hora de la comida; por la tarde escuchaba música. Una semana antes de morir le concedieron la medalla de la APA. Trabajó en un *paper* hasta la víspera de su muerte. Ingresado en el hospital, rechazó prolongar su agonía; en los últimos instantes, bebió un poco de agua, y susurró “marvellous”. Una muerte serena, apacible, propia de un agnóstico que, por boca de Frazier (Walden II) había dicho “Cuando muera dejaré de existir en el sentido pleno de la palabra. Como figura personal seré tan inidentificable como mis cenizas”.

Oliver Sacks era un eminente neurólogo fallecido el pasado agosto. En una carta al New York Times, cuenta que, encontrándose perfectamente -tenía 81 años-, le diagnosticaron una metástasis múltiple en el hígado. Su muerte recuerda mucho a la de Hume. En la carta traza sus planes de vida para las semanas que le restan: despedirse de los seres queridos, viajar si tiene fuerzas y tratar de divertirse. Promete no ver los informativos de la TV ni prestar atención a la política ni al calentamiento global. “No puedo fingir que no tengo miedo” escribe, pero su sentimiento predominante es la gratitud. Ha dado y recibido amor y ha disfrutado de la vida (El País, 31/08/2015).

Y me vais a permitir que, aunque no tuviera estudios -aunque leía mucho-, me acuerde de Don Quijote. Tras volver a la aldea, ya en su casa, pide a la sobrina y al ama le lleven a la cama “que me parece que no estoy muy bueno” (II, LXXIII); en efecto, escribe Cervantes, “se le arraigó una calentura que le tuvo seis días en cama”; llaman al médico que, tras tomarle el

pulso, le comunica que la salud de su cuerpo “corría peligro”. Anota Cervantes: “oyólo Don Quijote con ánimo sosegado”. Recuperada la lucidez, abomina de Amadís y confiesa “siento que me estoy muriendo a toda prisa”, y pide un sacerdote y un escribano para hacer testamento. Hecho lo cual le toma un desmayo y se tiende en la cama. Vivió tres días más, desvaneciéndose “muy a menudo”. El último día, recibe los sacramentos y vuelve a maldecir los libros de caballerías. El escribano, que estaba presente, afirma que nunca había leído en ningún libro de caballerías que algún caballero andante “hubiese muerto tan sosegadamente”.

Con respecto a la relación entre sabiduría y política, no se advierte, en principio, contradicción de ningún tipo para que el “sabio actual”, si es el caso, lleve a cabo la actividad política que le plazca. Dos gigantes de la Filosofía Política, como Platón y Aristóteles desarrollaron una intensa actividad política, por cierto, con graves riesgos para el primero. Los filósofos helenísticos despreciaron la política. El sabio se limitaba, apartado del mundo, a vivir austeramente, cultivar la amistad, despreciar los honores y riquezas, y esperar serenamente la llegada de la muerte. Fueron, políticamente, unos reaccionarios. Hoy carece de sentido, parece imposible ese ideal de vida. La empresa, insisto, personal e inacabable de alcanzar “la vida buena” y “la muerte buena” se ha de llevar a cabo, forzosamente, en concretas circunstancias político-sociales. Y Spinoza no fue un intelectual encerrado en su “torre de marfil”. Contempló como una obligación moral difundir sus ideas entre sus ciudadanos, pese al gravísimo riesgo que le suponía: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros entiendan lo mismo que yo” (Spinoza, 1988a, 14). De hecho se vio envuelto en las disputas ideológico-religiosas de su tiempo y fue perseguido -como hemos dicho antes- por judíos, católicos y calvinistas. Pero también el genio holandés afirmó que el odio nunca puede ser bueno (Ética, IV, prop XLV) y que de la colaboración y ayuda mutua entre los hombres “nacen muchos más beneficios que daños” (Ética, IV, prop XXXV, esc.). Incluso llegó a proponer un atractivo programa político: “el fin del Estado no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (mens) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre, y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la Libertad” (Spinoza, 1986, cap XX, 241).

Antes de concluir definitivamente este sermón lai-

co, a todas luces excesivamente prolongado, quisiera acabar con unos comentarios psicológicamente “positivos” y aún esperanzadores, en sentido terrenal, que giran en torno a una paradoja que podríamos expresar así: si los mortales podemos ser felices, tal y como reflejan masivamente las encuestas al uso. En su Ética a Nicómaco decía Aristóteles que Felicidad e Infortunio no acaban con la muerte, sino que hay muertos felices. Pero ¿es posible que haya vivos felices? Por de pronto, me permitiréis unas precisiones terminológicas. En mi opinión, Felicidad es una palabra excesiva, desmesurada, exagerada, tanto denotativa como connotativamente. Su referencia es tan amplia -«estado de grata satisfacción espiritual y física. Ausencia de inconvenientes y tropiezos» (DLE, 2014)- como imposible es satisfacer sus exigencias. Personalmente, yo prefiero el término alegría, o mejor, *contento*, ese sentimiento “grato y vivo” que a veces se manifiesta externamente en júbilo. Y, eso sí, lo que es terminantemente pernicioso es la tristeza (“si deseáis la salud, debéis deshaceros de la tristeza” recomendó el gran Casanova). Tal y como la entendieron Epicuro, Spinoza, Nietzsche, Rossett, y Savater entre nosotros, la alegría, sin dejar de ser un sentimiento, se origina y tiene su raíz no en la psicología sino en la epistemología, en el conocimiento racional, o, mejor aún, en la sabiduría. Psicológicamente la alegría es una vivencia sin duda grata, agradable, risueña y todo lo que se quiera añadir. Pero también es un sentimiento episódico, ilusorio, no exento a veces de candidez y de bobería. El contento al que me refiero es de otra naturaleza. Es una alegría, vale decir, spinoziana, que Rossett y Savater han explicado muy bien: el contento como resultado de una aproximación sabia a lo real. Es un contento que contrarresta la desesperación y tiene innegables ventajas como las siguientes: es una afirmación de la vida frente a las supersticiones, rechazando el miedo y la esperanza; da por bueno el precio de la existencia, el sufrimiento, la injusticia, la muerte. Es un aceptar la vida aunque sean malos sus episodios; es una alegría trágica que no niega la muerte, naturalmente, ni la oculta, pero la aligera de su peso desesperante (Savater). La alegría no debe identificarse con el amor (41). El contento es amor a la vida, al presente, a sentirse vivos. El contento se contenta con lo que existe aquí y ahora, no más allá. Pero si la alegría es una forma de lucidez ante la vida, entonces no puede prescindir del sufrimiento, la injusticia y la muerte... por eso se trata de una alegría trágica.

Otra vez debe aparecer Spinoza, un “alma alegre”, dice Damasio, a pesar de su mala salud y las penalida-

des que acompañaron su existencia. Recordemos que junto al deseo y la tristeza, la alegría es la tercera emoción fundamental del ser humano. He aquí alguno de sus alegres pensamientos: “Pues ciertamente solo una torva y triste superstición puede prohibir el deleite. ¿Por qué saciar el hambre y la sed va a ser más decente que desechar la melancolía?... Ningún ser divino ni nadie que no sea un envidioso puede deleitarse con mi impotencia y mi desgracia, ni tener por virtuosas las lágrimas, los sollozos, el miedo, y otras cosas por el estilo, que son señales de un ánimo impotente” (Ética IV, prop XLV, esc). Recomendó Spinoza servirse de las cosas, deleitarse con ellas, sin demasía; comer y beber con moderación alimentos agradables, oler perfumes, escuchar música, hacer ejercicio físico e ir al teatro (ni era feminista ni sintió mucho interés por el amor; al parecer estuvo interesado por una mujer que finalmente se casó con un rico).

En el libro I, cap III de los Ensayos señala Montaigne el más común de los errores humanos, con estas palabras: “nunca estamos en nuestro propio terreno, nos encontramos siempre más allá. El temor, el deseo, la esperanza, nos proyectan hacia el futuro, y nos arrebatan el sentimiento y la consideración de aquello que es, para que nos ocupemos de aquello que será, incluso cuando ya no estaremos”. La muerte, en abstracto, puede sobrevenirnos en cualquier momento; en abstracto. Porque, empíricamente, es un suceso sometido al cálculo de probabilidades. No hay más que ver la edad de los que “se van con la mayoría” diariamente. No existe el pasado, aunque fatalmente nos determine, ni tampoco el futuro. Por tanto no deberíamos experimentar ni culpa, ni miedo ni esperanza. Lo que existe es el presente, como nos advirtieron Horacio y Marco Aurelio. Incluso San Pablo, en un arrebato de ebriedad exhortó a los Corintios: “comamos y bebamos, que mañana moriremos” (I, Corintios, 15, 32).

Pero es menester concluir, y lo haré como empecé, con una cita, esta vez de un libro sabio que anticipó hace miles de años uno de los mensajes fundamentales que subyace en todo lo anterior. Pertenece al Eclesiastés (9, 7-10) y dice así: “ve, come alegremente tu pan y bebe tu vino con corazón contento, pues que se agrada Dios en tus obras... goza de la vida con tu amada[o] compañera[o] todos los días de la fugaz vida que Dios te da bajo el Sol. Todo lo que puedas hacer, hazlo en tu pleno vigor, porque no hay en el sepulcro, a donde vas, ni obra, ni razón, ni ciencia, ni sabiduría” (los corchetes son míos).

NOTAS

1) Todo lo cual plantea apasionantes problemas ontoepistémicos, dicho sea pedantesco. Quiero decir, que atañen tanto a cuestiones teóricas como metodológico-técnicas propias de la investigación empírica. Unos ejemplos tan solo: respecto a la esfera íntima, el Psicoanálisis, sobre todo el freudiano, y las neurociencias cognitivas han mostrado el error cartesiano sobre la autotransparencia de la conciencia. Ahora lo sabemos: no somos los privilegiados e inmediatos concedores de nuestros contenidos mentales; dice Neisser: “los procesos constructivos mismos de codificación de sensaciones perceptivas nunca aparecen en la conciencia, lo hacen sus productos”. Y, antes, George Miller había afirmado que cuando nos preguntan por qué amamos a alguien o qué detergente preferimos, la respuesta es el resultado de un proceso de pensamiento, inconsciente para nosotros. Es oportuno citar aquí el clásico artículo de Nisbett y Wilson (1977) demostrando los engaños de la introspección; lo mismo argumenta Eagleman (2013): la gente no dice lo que piensa, en parte porque no sabe lo que piensa. Y en lo referente a la intimidad del prójimo, las cosas también parecen complicadas. George J. Romanes, en su libro “Evolución mental en el hombre” (1888) ya afirmó que el conocimiento del otro combina una interpretación de la conducta objetiva con una proyección de la conciencia subjetiva: “por tanto -escribe Romanes- nuestro conocimiento de otras actividades mentales a las nuestras, consiste realmente en una interpretación inferencial de actividades corporales, estando fundada esta interpretación sobre nuestro propio conocimiento subjetivo de nuestras propias actividades mentales”. Como tantas otras veces, Ortega atinó en esto. En un artículo titulado “Corazón y cabeza” (1927) escribe Don José que en la vida social intercambiamos públicamente asuntos triviales en tanto las zonas más recónditas de nuestro ser “permanecen fatalmente herméticas para el prójimo”, concluyendo que “en el fondo, las personas nos encontramos irremediablemente solas”. Algo que concuerda con la afirmación de Skinner -“En lo que concierne a nuestros sentimientos, estamos encerrados en nuestra propia piel”- y de Juan de Mairena: “Nunca juzgamos con acierto a los otros”. Y todo ello sin olvidar el imperativo moral y legal que protege a este ámbito íntimo, cuya violación puede ser penalmente castigada. Un antiguo adagio lo expresaba así: “De internis necque Ecclesia”, o sea, ni el mismísimo Papa debería entrar en la intimidad de nuestra conciencia (es obvio el des-

precio manifestado al respecto por la Iglesia Católica, esa institución tan morbosamente propensa a meterse donde no la llaman). Por lo demás, si pudiéramos leer directamente el pensamiento de los otros ¿sería posible la convivencia? Y en fin, desde la pura metodología, un artículo de Toomela (2008), que leí por recomendación de un muy competente profesor de mi Facultad llamado Mirko Antino, argumenta muy sensatas advertencias en torno a la cabal medición de los contenidos mentales. Si lo he entendido bien, la dificultad radica en la naturaleza ontoepistémica (él no emplea este vocablo) de las variables. Cuán exactamente estas representan los eventos. Por ejemplo, una misma variable puede contener, al mismo tiempo, más de un tipo de información acerca de un evento; o que un fenómeno codificado como existente lo sea realmente, pues es posible que la variable codifique información acerca de un fenómeno que no existe en las personas estudiadas. Eventos externamente semejantes pueden ser resultado de diferentes procesos y mecanismos internos, etc. A la vista de todo lo anterior, creo que estaréis de acuerdo en la oportunidad de citar una vez más la advertencia de Aristóteles: “*no se debe buscar en todos los tratados la misma exactitud, como tampoco en todas las profesiones manuales (...) pues es propio del hombre educado y cultivado el no mostrarse en cada ciencia particular exigiendo un grado de exactitud incompatible con la naturaleza del tema, pues de lo contrario se podría esperar del matemático argumentos simplemente persuasivos y del orador demostraciones tajantes*” (Ética a Nicómaco, Libro I, cap III, 1094 b).

2) En la literatura española ha sido constante la presencia de la muerte, en Berceo, en el Libro del Buen Amor -“enemiga del mundo” la llama el gran Arcipreste-, la Celestina; y también en Santa Teresa, Cervantes, Quevedo, Calderón, Espronceda y Valle Inclán. Un espléndido análisis de las dimensiones macabras, no solo de la Literatura sino del carácter nacional español se encuentra en el libro de Núñez y Núñez (2014), absolutamente recomendable.

3) Nussbaum (2003). Es una muy competente profesora USA de Filosofía, aristotélica ella.

4) La expresión es de Marta Nussbaum (2003).

5) Hay muy buenas traducciones de casi todos, especialmente de Epicuro. En el clásico texto de Diógenes Laercio (2000) se recoge la biografía de algunos: Antístenes, Crisipo, Pirrón, etc. Permitidme un comentario autobiográfico. Cuando yo era estudiante de Filosofía, junto a otras estafas intelectuales, Platón y sobre todo Aristóteles eran los únicos pensadores griegos que nos explicaron. Nadie habló de los ad-

mirables presocráticos, salvo los tópicos de los cuatro elementos, ni tampoco de los filósofos helenísticos. De Aristóteles se pasaba directamente a Santo Tomás. Si algún día dispusiérais de tiempo, una vez conseguidos los quinquenios, sexenios, octenios o lo que fuere, y alcanzados los más altos niveles del escalafón, yo os recomendaría leer o releer despacio, además de a los presocráticos, a éstos cínicos, escépticos, estoicos y epicúreos. Con su lectura, además de alcanzar la Sabiduría, os podéis encontrar con ideas verdaderamente revolucionarias. Por ejemplo: un devastador ataque al matrimonio, la familia, la religión y la propiedad privada (Antístenes); que no existe fundamento de nada, pero hay que vivir, y es útil adaptarse a las costumbres del lugar (Pirrón); el bien y el mal, la belleza y la fealdad, no residen en las cosas sino en el juicio que hacemos de ellas (Pirrón); la felicidad depende de nuestras expectativas (quién nada espera, nada sufre) (Epicuro); el mayor enemigo de la felicidad es el miedo: a los Dioses (que sí existen, pero “pasan” de nosotros), al Destino (que no existe, pues en el mundo no hay orden ni finalidad alguna), y a la Muerte (si está ella no estamos nosotros, y al revés) (Epicuro). (A este respecto, es altamente recomendable el artículo de nuestro compañero Alfredo Fierro (2008) sobre la Psicología Epicúrea).

6) Refiriéndose a su vida escribe: “he pasado más de la mitad de ella en medio de la destrucción de mi país” (Montaigne, 2007, lib III, cap XII)

7) En el breve prólogo a los Ensayos escribe: “Soy yo mismo la materia de mi libro”. Y en el libro II, capítulo VI afirma: “Hace muchos años que mis pensamientos no tienen otro objeto que yo mismo, que no me examino y estudio sino a mí mismo”. De Montaigne dijo Nietzsche: “Ayuda a vivir saber que un hombre así ha existido”.

8) Es muy importante retener esta idea ya expresada por Pirrón: las pasiones como resultado de los pensamientos. Luego volveremos sobre ello.

9) Sería injusto no recordar a Parsons, coautor de una valiosa publicación titulada “Death in American experience”. Para información sobre la Sociología de la Muerte en España puede verse De Miguel (1995), cuya conclusión es rotunda: ni la más mínima atención sobre ella.

10) Hay dos autores que no se andan con contemplaciones respecto a la auténtica naturaleza de la vejez, despreciando tanta literatura voluntarista. Uno es Jean Améry, un austríaco nacido en 1912, superviviente de Auschwitz, que se suicidó en 1978. Es admirable la lucidez con que abomina del autoengaño

y los vanos consuelos. Debéis leerlo cuando lleguéis a la ancianidad. El otro es Julian Barnes, un ensayista y novelista inglés. Merece la pena leer sobre todo «Nada que temer» y «La mesa limón», en las que la vejez y la muerte ocupan un lugar central. También sin paños calientes.

11) Otro recuerdo autobiográfico: los ancianos que crecimos en pueblos recordamos los antiguos velatorios y entierros. Las campanas de la Iglesia, «tocaban a muerto» avisando del fallecimiento de algún vecino. Instalado en la casa el velatorio, hombres y mujeres, en distintas habitaciones, acompañaban a la familia día y noche. Eran frecuentes los gritos desgarradores de las mujeres. Luego, llegaban los sacerdotes -uno, dos o tres, pues había entierros de primera, de segunda y de tercera- y la carroza fúnebre, tirada por caballos. Arreciaban los lamentos y se iniciaba el camino al cementerio, los hombres delante y las mujeres detrás. Durante varios días se rezaban rosarios al atardecer en la casa del difunto, así como misas sucesivas (novenarios, creo que se llamaban). La familia del muerto hacía visible su dolor mediante el luto, mucho más riguroso y prolongado para las mujeres que para los hombres. No muy diferente a éste es el escenario descrito por Montaigne (2007, I, XX) cuando escribe que en nuestro miedo a la muerte influyen más los preparativos espantosos con que la envolvemos.

12) Un último apunte sobre la ocultación de la muerte se refiere a las expresiones emocionales en torno a ella. En un perspicaz ensayo, prologado nada menos que por David Riesmann, S. Mestrovic (1997) ha descrito la atonía sentimental» de la «muchedumbre solitaria». Utiliza el término post-emocional para referirse a un estado psicológico, escasamente empático y comprometido, donde habitan emociones sintéticas, prefabricadas, no genuinas, resultado de la manipulación -la *mc donalización* de las emociones de Ritzer- de los medios. Son estados de ánimo caracterizados por un fondo de profunda indiferencia, a veces confundida con la tolerancia. Si a esto añadimos el diagnóstico de Baumann acerca de la superficialidad de las actuales relaciones interpersonales, transitorias, fluyentes (líquidas), eso sí, con docenas de amigos en la red, el resultado sería una sociedad mayoritariamente “desalmada”, donde, en última instancia, (casi) nadie le importa a (casi) nadie. Sería interesante investigar esto empíricamente.

13) Quedan sin tratar, claro está, otros muchos aspectos sociológicos relevantes; por ejemplo, la relación entre la muerte, los pobres y los ricos, los de

arriba y los de abajo, la casta y la gente, etc. Jorge Manrique escribió que, ante la muerte, «allegados son iguales los que viven por sus manos y los ricos». Y Sancho advierte a la Duquesa que por la estrecha senda de la muerte «va el Príncipe como el jornalero» (II, cap XXXIII). Cierzo. Todos perecemos (de momento), pero sociológicamente son evidentes las notorias diferencias entre la muerte de los pobres y de los ricos. Aun a riesgo de destilar unas notas populistas, compárese, por ejemplo, la suerte de un cadáver rescatado de un naufragio de una patera con la de un plutócrata.

14) S.T. Fiske y otros (2010, 724-787). La «Biblia» de la TMT es la obra titulada «Handbook of Experimental Existential Psychology», editada por J. Greenberg y otros (2004). Dicho sea con muchísima modestia, el autor de estas páginas y su compañero y amigo Jose Luis Sangrador publicaron un artículo sobre la muerte en la revista Jano (1985, num 654).

15) Sobre la TMT redactó el profesor de la UCM Raúl Piñuela su Tesis Doctoral. La dirigió Carlos Yela, un acreditado experto en (la investigación de) el amor, que, además, sabe mucho de otros temas. Raúl y Carlos fueron sobresalientes alumnos míos, aunque lo han superado sobradamente.

16) El propio Freud comenta repetidas veces que concibió al Tanatos «con altas dosis de especulación» y apoyado en «reflexiones de la metapsicología».

17) De otras ciencias sociales poco puedo decir por falta de conocimientos. Respecto a la Antropología Cultural dicen los expertos que la muerte es un Universal. Naturalmente. El más universal, diríamos, de todos los universales, de momento. Pero con muy diferentes respuestas culturales. Cada cultura, sociedad, época histórica, establece el Marco de Referencia en cuyo seno sus miembros piensan, sienten y actúan ante la muerte propia y la del otro. Tal es el dato más llamativo: la enorme variabilidad histórico-cultural sobre los significados y prácticas de la muerte. Estrategias, todas ellas, tratando de desmentir nuestra irremediable finitud, por ahora. Desde mi incompetencia en el área, me limitaré a recomendaros, además de «La rama dorada» de Sir James Frazer, claro, tres libros sumamente instructivos: los de Huntington y Metcalf (1991), Carse (1987), y Núñez y Núñez (2014). Como antes comenté, en este último se recogen abundantes ejemplos de la cultura -de y para- la muerte en nuestro amado país, desde la España negra a la Fiesta Nacional, pasando por Goya y el esperpento (por cierto que Ortega comenta que ya Tito Livio afirmó que los celtíberos eran el único pueblo que vestía de negro y adoraba a la muerte).

Respecto a la Historia, desconozco si existe una Historia sistemática universal de la muerte (necesariamente en muchos gruesos volúmenes). Páginas atrás se aludió a Duby, Aries, y más adelante nos encontraremos con Erwin Rödhe, a propósito de la cultura clásica griega. Seguro que existen excelentes monografías sobre la muerte en la cultura egipcia o la civilización inca. Pero lamento no conocerlas.

18) No cabe detenerse ahora en la naturaleza epistémica y/o psicológica de la relación entre la muerte del otro y la muerte propia

19) Algunos autores se han preguntado si al hablar de la muerte y del morir humano se está hablando de lo mismo. Pues en la literatura especializada se encuentra un vocabulario tan variado como el siguiente: muerte percibida, imaginada, propia, del otro, cerebral, cardiopulmonar, cortical -el «muerto sin cadáver», de García Sabell-, clínica, celular, legal, civil, psíquica -del enfermo de Alzheimer- e incluso hay quien invoca una muerte «espiritual», la del pecador no arrepentido. Pero hay más. Según dicen los que saben de esto, la definición precisa de la muerte ni es ni ha sido un asunto fácil. Ya en el siglo XVIII se publicó un libro titulado «La incertidumbre de las señales de la muerte y el peligro de entierros y disecciones precipitadas». Se convino en que fuera la putrefacción corporal la señal fiable de la muerte, de modo que se legisló para que el entierro no fuera antes de las 24 horas del fallecimiento. Cuanta Becker (2003) que en 1875, en una Enciclopedia Médica, se debatían hasta 27 señales «seguras» de la muerte. Tres parecían definitivas: parada del corazón, de la respiración, y el cese de la consciencia. Pero a comienzos de los años 60 del siglo pasado, se replanteó el asunto cuando dos neurólogos franceses publican un artículo sobre las gradaciones del estado de coma. Las primeras operaciones de trasplantes en esa década complicaron aún más las cosas, porque ¿está muerto el donante cuando su corazón, artificialmente, aún funciona? Así que un Comité de la Facultad de Medicina de Harvard postuló cuatro criterios de muerte generalmente aceptados: no responder a estímulos externos, inexistencia de movimiento, ausencia de reflejos y electroencefalograma plano. Pero en septiembre de 2008 el periódico oficial del Vaticano propuso revisarlos pues algunas embarazadas concluían su gestación en situación de muerte cerebral. La discusión, supongo, continúa. Para una más completa información, si os interesa el tema, podéis consultar el número monográfico de la revista médica *Jano*, 1993, vol 44, num 1038. Y para complicaros más, leed también el artículo de T.H.

Brante y M. Hallberg (1991) «Brain or hearth: the controversy of the concept of death». *Social Studies of Science*, 21, 389-413. Y también, por último, el artículo del *El País* (07/11/08) a propósito de un trasplante espectacular en Denver: el corazón de tres bebés muertos por parada cardíaca irreversible fueron trasplantados con éxito a otros niños: ¡un corazón «muerto» funcionaba en otro cuerpo!

20) De ninguna manera este «galimatías relativizador» debe ser entendido en el sentido que le dieron (algunos) postmodernos: todo vale... Son lenguajes distintos y muchas veces incompatibles (como lo son los de la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad): un oncólogo no puede entenderse con un budista sobre qué es, ontológicamente, la muerte; son discursos inconmensurables sí, pero también comparables según distintos criterios, por ejemplo, virtudes epistémicas como el rigor, la claridad, la objetividad, la efectividad, etc. Por lo demás, sé que os preguntáis, entre otras muchas cosas, lo siguiente: dado que no puede vivenciarse la propia muerte y que los humanos somos los únicos seres vivos conscientes de la muerte propia, hasta qué punto son verdaderas las opiniones de varios autores sobre la conciencia de la muerte en los animales; en algunos, claro, no en las gallinas o en las avispas. El profesor Mosterín aporta diversas observaciones: elefantes que, cuando barruntan -vamos a decirlo así- su muerte, dejan de comer y beber y se apartan del grupo para morir solos. También, al parecer, reconocen la muerte de sus congéneres: huelen el cadáver, lo palpan y cubren con hojas. Por lo visto, practican «rituales de duelo»: levantan la pata sobre la cabeza del cadáver y tocan con sus colmillos los de éste. Un gorila de un zoo alemán sostuvo durante días (?) el cadáver de su cría y se negó a entregársela a un empleado. Un antropólogo de la universidad de Minnesota cuenta que madres chimpancés nutrían a sus crías muertas esperando que resucitaran. En fin, son observaciones curiosas. Pero hace falta más investigación; por ahora cabe suscribir la afirmación de Eagleman (2013): «la ciencia es incapaz de saber si los animales tienen conciencia de su muerte».

21) «C'est-a-dire-une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui imagine aussi, et qui sent» (Edición de la Pleiade, Paris, 1953). Aclaro la, me temo, interpretable como pedante cita. La tenía a mano; el tema de mi Tesina en Filosofía fue precisamente sobre Descartes (y ya van tres confesiones autobiográficas...), un solterón enormemente interesante, pese a sus nefastos errores psicológicos, y con una «imagen pública» incorrecta. Hay que leer, por

ejemplo, su correspondencia con su gran amiga Isabel de Bohemia, una melancólica y culta princesa exilada en La Haya. Aparte de asuntos filosóficos técnicos (las dos sustancias, etc), el «frío racionalista» le transmite intimidades como las siguientes: que las cosas no son como son sino tal y como nosotros las interpretamos; o que todo el mal y el bien de esta vida depende de los sentimientos; en «Las pasiones del alma» (Descartes, 1972, art. 212) escribe: «Únicamente de las pasiones depende todo el bien y todo el mal de esta vida»; o, en fin, que «toda mi vida he intentado que mi contento dependa solo de mí mismo».

22) Respeto, admiración, cariño, y muchas más cosas todas positivas, siento yo por Spinoza, el judío holandés, de reputación atea, perseguido por católicos, protestantes y judíos -la mejor prueba de la excelcitud de su pensamiento- y alabado después por Goethe, Hegel, Freud, Einstein y algunos teóricos marxistas. Enfermó muy joven pero no se dejó atrapar por la melancolía ->yo gozo y procuro pasar la vida no sumido en la tristeza y el llanto sino con tranquilidad y alegría-, compaginó el trabajo intelectual y manual -era pulidor de lentes- y, sin detestar el matrimonio, permaneció soltero, como Wittgenstein, y, como éste, también murió solo, únicamente acompañado por un médico.

23) Y a continuación manifiesta su intención de analizar estos asuntos «como si fuese cuestión de líneas, cuerpos y superficies» (Recordad el título completo de la obra, «Ética more geometrico demonstrata»).

24) Una elemental justicia obliga a traer aquí a Gracián. Un siglo antes, en el aforismo 287 de su «Oráculo manual y arte de prudencia», escribió: «Nunca obrar apasionado: todo lo errará. No obre por sí quien no está en sí, y la pasión siempre destierra la razón».

25) El discurso hizo fortuna: de los vicios privados emerge el Bienestar General (Mandeville), de los intereses individuales se vale La Astucia de la Razón (Hegel); y en esta senda, la sublimación freudiana sería causa de la producción artística, científica, etc. El asunto, estaréis de acuerdo, es apasionante y de innegable naturaleza psicosociológica. Si os interesa el tema debéis leer cuanto antes una obra maestra: «Las pasiones y los intereses» de Albert Hirschman (1999). En el prólogo, dice de él Amartya Sen, que es «uno de los intelectuales más destacados de nuestro tiempo». Por lo demás, sería obligado analizar ahora la supuesta voz discrepante de Hume (1981, 1990) en su famosa proposición: «la razón es, y solo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro

oficio que el de servir las y obedecerlas». Digo supuesta porque el estilo de Hume es frecuentemente oscuro y contradictorio y, en este concreto punto, cabría una interpretación alternativa al sentido atribuido comúnmente a la frase. Un elemental ejemplo: en su «Tratado» escribe que puede establecerse «con certeza», como máxima general, que no hay imágenes en la fantasía ni percepción de objeto alguno que «no vayan acompañados de alguna emoción». Hay más ejemplos pero no es posible detenerse ahora en ellos.

26) Freud exige comentario aparte: desde sus comienzos, por ejemplo en el «Proyecto de Psicología para Neurólogos», y en una conocida carta a Fliess, declaró abiertamente su propósito de hacer del Psicoanálisis una Ciencia Natural. Los especialistas afirman que Freud nunca formuló una teoría explícita de las emociones. Ciertamente es así, aunque en su pensamiento abundan nociones emocionales -la angustia sobre todo- y otorgó alguna atención a los sentimientos de culpa, amor y celos. Lo interesante en relación a nuestro tema es cómo parece existir en el pensamiento de Freud un conflicto «a muerte» -nunca mejor dicho-, un antagonismo frontal, entre las pulsiones instintuales del ello y las normas sociales del superyó. De modo que es el débil yo, donde residen la razón y la reflexión, el mediador entre ambos contendientes. Lo más relevante es que es el sujeto quien, ayudado, eso sí, por el analista, al modo socrático, penetrará con su racionalidad en los nebulosos y laberínticos espacios del inconsciente y, al comprenderlos, sanará. Como antes se dijo: «donde es ello que advenga el yo». Por lo demás, Freud sostuvo que inteligencia y sentimiento no son independientes: «nuestro intelecto solo puede laborar correctamente cuando se haya sustraído a la acción de intensos impulsos sentimentales».

27) En 1962, Schachter y Singer habían propuesto su celeberrima teoría bifactorial de las emociones. Recordad: la activación fisiológica del sujeto, junto a la etiqueta mental que le asigna, son los componentes fundamentales de la emoción. Además, cuando el sujeto no dispone directamente de la interpretación de su activación fisiológica, utiliza esquemas o marcos mentales que otros le suministran. En 1967, Herbert Simon, Premio Nobel de Economía, lamenta que las teorías del procesamiento de la información no se ocupen de la interacción cognición/afecto. Y afirma que las emociones establecen las prioridades en las múltiples decisiones de las personas. N. Luhman (1979), una de las grandes eminencias en la teoría de sistemas y poco sospechoso de «psicologismos» dice

que la base de las relaciones sociales es la confianza, una variable emocional, no lógica, aunque ignoramos si una acción basada en ella fue correcta hasta que esa confianza se rompe o bien se confirma.

28) La revista es *American Psychologist*: Zajonc, 1980, 35, 2, 151-175; Lazarus, 1982, 37, 9, 1019-1023; Zajonc, 1984, 39, 117-123; Lazarus, 1984, 39, 124-129; Lazarus, 1991, 46, 4, 352-367; Lazarus, 1991, 48, 8, 819-834. También Lazarus: *The Cognition-Emotion debate: a bit of History*. En T. Dalglis y M. Power (1999). De nada.

29) La cosa continuó, naturalmente. En 1985, Weiner, desde la teoría de la atribución mostró que los sentimientos de éxito o fracaso dependen de la interpretación de los resultados por parte del sujeto. Vicent, en 1987, afirmó que “lo pasional y lo cognitivo son coexistentes”, añadiendo que la activación fisiológica es emocionalmente inespecífica, pues solo determina la intensidad de la emoción, y es la cognición la que establece su cualidad. En 1994, Howe, un “discípulo” de Spinoza, argumenta convincentemente que el Deseo es energía, potencia de obrar, pero carente de dirección; son las creencias las que explican el sentido de los deseos, no al modo subjetivista cartesiano sino según un modelo sociocultural. Anhelamos, vicariamente, lo que vemos que otros anhelan (como René Girard, recientemente fallecido, argumentó). Scherer (1997), Eckman (1999), Le Doux (1999) vienen a decir lo mismo: la apreciación cognitiva de un estímulo es el primer paso en el comienzo de una vivencia emocional. Elster (2010) elabora su tipología de las emociones a partir de la noción de creencia -odio a X porque creo que es un malvado o porque me odia-, y dice que si deseamos que exista un determinado estado de cosas, si este deseo es acompañado de una fuerte emocionalidad, acabaremos por creer que tal cosa existe, por ejemplo, una vida más allá de la muerte (el ejemplo no es de Elster). Y vamos terminando con esto, si alguno habéis llegado hasta aquí. Felix Ovejero (2010), Eagleman (2013), Ignacio Morgado (2015), empleando distinta terminología, vienen a concluir que existe una íntima, profunda, intrínseca, inseparable relación entre afectividad y racionalidad, y que, más allá de primacías, nuestros sentimientos son resultado de nuestros pensamientos. De modo que acertó William James hace casi 120 años. En 1897, en un artículo titulado “El sentimiento de racionalidad”, sostuvo la continuidad e indisolubilidad de la razón y la emoción. Esto es lo que dice: la absurda abstracción de un intelecto que contempla cuidadosamente la probabilidad de esto o

aquello, es realmente imposible. El intelecto no opera independientemente de los sentimientos. Todo acto mental lo realiza la persona en su integridad. Intelecto, razón, emoción, motivación, gusto, funcionan conjuntamente. Razón y emoción no son opuestos, sino nombres distintos de un proceso continuo. Pone James un ejemplo: cuando respiramos libremente no experimentamos ningún sentimiento especial, pero si algo nos lo impide surge una fortísima angustia. Eso mismo acontece con el pensamiento y la acción: si nada los obstaculiza no surgen problemas pero si se presenta algún impedimento, emergen el malestar y las emociones. En esta línea de continuidad, por cierto, se situaron Ortega y Zubiri. El primero, en julio de 1927, en el diario *La Nación* de Buenos Aires, en el citado artículo “Cabeza y corazón” lamentó la “desatención de los saberes” por los temas sentimentales. Y sentenció el maestro: “las raíces de la cabeza están en el corazón”. Unamuno escribió aquello de que el pensamiento siente y el sentimiento piensa. Y Zubiri, en “La inteligencia sentiente” (1980) afirma que la intelección y el sentir humanos no son dos actos numéricamente distintos sino “dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente”. Y añade que no se trata de sentir lo inteligible o inteligir lo sensible sino que inteligir y sentir constituyen “una sola facultad, la inteligencia sentiente”, que opera de distintos modos, logos o razón, también sentientes: logos sentiente y razón sentiente. Desde la neurofisiología, Rubia (2000) lo avala: “muchos autores consideran inútiles y poco reales las distinciones entre pensamiento y sentimiento, cognición y emoción” y sugiere sustituir el sintagma cartesiano por este otro: siento, luego pienso.

30) Antes de pasar a otra cosa, tres breves comentarios. El primero se refiere a nuestros hermanos los psicólogos sociales “sociológicos”, pues os extrañará a algunos que no hayan aparecido. A los sociólogos les pasó algo parecido a lo que les ocurrió a los psicólogos. Los Padres Fundadores no se interesaron por las emociones, aunque hubo algunas excepciones: Smith, Tocqueville, Pareto, Tönnies, Summner, Marx (el sentimiento de alienación), Weber (la angustia del calvinista ante la predestinación en *El Espíritu del Capitalismo*), y poco más. Kemper (1978) lo explica porque los sociólogos asumieron el tradicional enfrentamiento entre razones y pasiones, excluyendo a éstas del campo de la racionalidad científica. También se pensó que solo el sujeto individual posee un sistema nervioso productor de las emociones y, por tanto, debían ser objeto de la Psicología. Ya en ple-

no siglo XX hay que recordar al admirable W.Mills: las emociones son una mercancía más en el sistema capitalista (¡el negocio actual de la felicidad!). En los años 60 sí hay autores que se interesaron por la afectividad: Smelser, Goffman, Collins, etc. Especialmente interesantes son las obras de Arlie Hochschild: "The managed head" (1983) y de Norman Denzin: "On understanding emotion" (1984). Repárese que hasta 1986 no se crea en la ASA una sección de Sociología de las Emociones. Ya en nuestro siglo, por ejemplo, Lindesmith (2006) ha estudiado la dimensión social de las emociones, menoscabando sus bases biológicas; lo que es válido para algunas, como la vergüenza, pero en modo alguno para todas. En cualquier caso tengo la impresión de que permanece vigente el escueto diagnóstico con el que Kemper abre su libro: "no hay una teoría sociológica de las emociones". No obstante podéis consultar con gran provecho el excelente texto de Barbalet (1998) sobre este tema.

El segundo comentario alude directamente a nuestra ciencia, la Psicología Social. Tampoco puede decirse mucho acerca de su contribución a la investigación de las emociones. Y eso que la cosa empezó bien: McDougall, Ross y Floyd Allport, además de los psicólogos de las masas, con Le Bon a la cabeza, las trataron; pero, no figuran en la edición del Lindzey de 1954 (aunque sí el humor y la risa) ni tampoco en la de 1968 (aunque sí el humor y el juego), y no aparecen en la de 1985. Últimamente, Manstead (2012) ha escrito un importante artículo sobre este tema, de inexcusable lectura. Algunos protestareis pensando en los Izard, Tomkins, Schachter, y cómo no, en Bartlett, Postman, Asch, Davies, Jones, Nisbett, Ross, Fiske... aunque sus credenciales sociales sean muy problemáticas. Pero como la Psicología Social -la reina de las ciencias, la proclamó Comte-, es muy generosa, no hay inconveniente en acoger en su seno a esa larga nómina. En España son conocidas las publicaciones sobre emociones de Fernández Dols, Páez y cols, y Silverio Barriga.

El tercer comentario solo voy a citarlo de pasada por razones que fácilmente comprenderéis. Tiene que ver con el viejo problema de las relaciones entre actitudes y conducta, en nuestro caso su dimensión cognitiva y afectiva, y el comportamiento. El debate es conocido: si las actitudes causaban la conducta (McGuire), si era al revés (Bem), si existía causación recíproca (Kelman) o no había relación alguna (Wicker). Pero había más, el asunto se complicaba, empírica y experimentalmente, si se trataba de actitudes individuales o colectivas, si eran más decisivos los factores

disposicionales o situacionales, etc. En todas estas discusiones participaron acreditados autores: Fishbein, Ajzen, y luego Olson, Zanna, Eagly, Chaiken, etc. Hasta que algunos se hartaron y volvieron a pedir, como decenios antes hicieron los conductistas, que desapareciera para siempre el concepto de actitud del campo de la Psicología Social. Todo lo cual viene a cuento, creo, ante una eventual segunda parte, complementaria de este ensayo, de naturaleza necesariamente empírica. Habría dos posibilidades: una, examinar, según la línea argumental que nos traemos, cómo creencias y pensamientos acerca de la muerte y el más allá de ateos, agnósticos, creyentes o indiferentes producen determinados sentimientos que, a su vez, conducen a comportamientos concretos; sería un enfoque idealista, de «arriba a abajo» ->la conciencia determina la existencia-; y dos, la perspectiva materialista, de «abajo a arriba» ->es la existencia social la que determina la conciencia-; o una combinación de ambas.

31) Lucrecio (1997): codicia, ansias de honores, crímenes, «llagas son de la vida y enconos que nacen del miedo a la muerte...» (III, 64), y poco más adelante: «y hasta las veces por miedo a la muerte un asco tan hondo de vida a los hombres les entra, y de ver el cielo tal odio que en negra congoja la muerte se dan» (III, 79-80).

32) Recordemos sus versos como modestísimo homenaje en el cuarto centenario de su muerte: «ay, que larga es esta vida / qué duros estos destierros / estas cárceles y estos hierros / en que el alma está metida / Solo esperar la salida / me causa dolor tan fiero / que muero porque no muero»

33) Dicen los antropólogos que un fenómeno es «universal» cuando acontece en el 95 % de las culturas estudiadas. También advierten que universal no significa que todos los individuos de estas culturas lo vivencien o practiquen (Brown, 1991) (El sexo es un universal, pero hay quien hace voto de castidad. El amor romántico no es un universal).

34) Jankelevitch (2002) introduce una interesante casuística psicológica, sobre el cuándo de la muerte, supuesta la certeza de ésta, dando lugar a los sentimientos de angustia, desesperación e incertidumbre.

35) Esa diferencia entre las personas en su pensar en la muerte se evidencia en Montaigne y Spinoza. El primero recomienda pensar constantemente en ella, y, de esa manera, aliviar nuestros pesares: «no tengamos nada tan a menudo en la cabeza como la muerte. Esperémosla en todas partes, pues no sabemos dónde nos espera», confesando a continuación que «nada he

tenido en la cabeza, desde siempre, que las imágenes de la muerte», y, en ese momento, dice: «suelto amarras en todo». Por su parte, Spinoza rechazó tajantemente pensar en la muerte: «un hombre libre en nada menos piensa que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» (Ética, IV parte, prop. LXVII).

50

36) Como ya se dijo más atrás, el CIS, muy de vez en cuando, incluye en sus encuestas preguntas sobre nuestro asunto, cuyos resultados pueden consultarse en internet (www.cis.es/estudios). En el punto concreto en el que estamos hay algunas respuestas instructivas, pero lamentablemente las preguntas no siempre se formulan en términos idénticos ni tan poco hay homogeneidad en las alternativas de respuesta: sí, no, no estoy seguro, más bien creo que sí, probablemente no... A la pregunta ¿hay vida después de la muerte?, si en 1987 estaban seguros o casi seguros de ello el 39,7 %, todavía en 2008 lo están el 43,5 %. Creían en el alma el 58 % en 1987, y el 52 % en 2002; en Dios, el 75 % en 1987 y el 69,4 % en 2002; en el Infierno el 27 % en 1987 y el 28'6 % en 2008; en el Cielo el 45 % en 1987 y el 41,9 % en 2008; en la Resurrección de los muertos un 31'5 % en 1994, y en la Reencarnación un 33,7 % en 1994 y un 20'2 % en 2008. Todo lo cual es coherente, de alguna manera, con que en 2001 el 69 % de los españoles se consideraban creyentes.

37) La investigación empírica de Baltes y Staudinger (2000) sobre las teorías implícitas de la gente sobre las personas sabias revela que la sabiduría es entendida como una noción diferente, por ejemplo, a la madurez o la creatividad y, en todo caso, incorpora una cualidad de excelencia y altruismo. Además, un análisis del contenido histórico-filosófico del concepto descubrió estas dimensiones: se trata de un nivel superior de juicio y conocimiento, que aborda importantes cuestiones sobre el sentido de la vida; el sabio sería consciente de los límites del conocimiento y de la incertidumbre que nos acompaña. Por último, la sabiduría, en tanto modo de conocer amplio y profundo, sería difícil de alcanzar pero se reconoce fácilmente cuando se manifiesta. Por lo demás, la explicación/comprensión racional -base de la sabiduría- del sentimiento del miedo a la muerte, no es, naturalmente, infalible. Creencias falsas -fantasías, supersticiones, etc- pueden producir en las personas cambios psicológicos beneficiosos para ellas, que alivien, reduzcan o incluso eliminen ese sentimiento -como ocurría con Santa Teresa-. Nuestras interpretaciones de las cosas no siempre son válidas por su “verdad” sino por su

“aceptabilidad”. El *sujeto psicológico* se impone entonces al *sujeto epistemológico*. Puede más su sentimiento que su pensamiento. Y lamento ser tan críptico. Finalmente, es preciso advertir, que todo cuanto sigue a continuación se refiere a la sabiduría en nuestra tradición occidental. En otras culturas es sabido que existe una mayor presencia en este concepto de aspectos religiosos -en el Taoísmo o Confucionismo-, intuitivos, e incluso místicos, sin tanta carga de intelectualismo. Esas diferencias aparecen, por ejemplo, en el artículo de Takahasi y Bordia (2000) (con muestras de estudiantes de USA, Australia, India y Japón).

38) Muy oportunamente cita a Quevedo, viejo, sólo, desengañado: “vivo en conversación con los difuntos / y escucho con mis ojos a los muertos”. Antes, el gran Maquiavelo, en un majestuoso pasaje, nos dejó también testimonio sobre el perenne provecho de los clásicos. En el mes de marzo de 1513, el ex-poderoso Primer Secretario de la República de Florencia ha salido de la cárcel, tras sufrir tormento, acusado de conspirar contra los Medicis. Se retira al campo, a Sant Andrea in Percussina, no lejos de Florencia. Invadido por la melancolía, no desea ya “cosa alguna con pasión”, y le cuenta su cotidiana y desdichada existencia a su amigo Francesco Vettori, Embajador ante el Papa. Es una carta del 10 de diciembre de ese año y dice así: me levanto al amanecer y voy a un bosque que hago talar. Llego después a la posada del camino, discuto con los que allí están y observo la diversidad de gustos y caracteres humanos. A la hora del almuerzo comparto con mi familia los alimentos que me permiten mi pobre granja y mi escasísimo patrimonio. Tras la comida, vuelvo a la posada, donde juego a las cartas entre mil protestas e innumerables disputas e insultos, de manera tal que se nos oye gritar hasta en San Casciano. Al atardecer, vuelvo a casa, me despojo de los sucios vestidos del día, cubiertos de barro y mugre “y me visto unas ropas dignas de cortes reales y pontificias”; así vestido “me traslado a las cortes antiguas, entre hombres de la antigüedad”, y en esa compañía “me sustento con el único alimento que me agrada, y para el cual he nacido”. Y escribe a continuación: “durante cuatro horas no siento el más mínimo aburrimiento, olvido todas mis preocupaciones, no temo a la pobreza, *la muerte no me espanta*” (subrayado mío).

39) La ausencia de mujeres, aparte otras sesudas reflexiones, tiene una inmediata explicación: la dominación ancestral masculina; no hay más que recordar su papel en las Culturas sobre las que se edificó nuestra actual sociedad, la griega, la romana y la judeo-

cristiana, todas ferozmente misóginas. Y lo que vino a continuación, claro está.

40) La asociación, sin duda ventajosa y ventajista para el Poder, entre el miedo y la política, viene de muy antiguo -Salustio, Tito Livio, etc-, pero son Maquiavelo y Hobbes los más conocidos tratadistas clásicos del tema. Tenía escrita una “digresión” de varias páginas sobre el asunto, pero me ha parecido más razonable eliminarla. Tan solo recordaos el célebre consejo en el *El Príncipe*: Es más seguro ser temido que amado, pues, “los hombres temen menos el ofender al que se hace amar que al que se hace temer”. No menos conocida es la tesis del genio inglés: el Estado se fundamenta en el miedo, esa pasión innata, básica, universal. El miedo como factor intrínseco, constitutivo de la gobernanza, ha tenido, desgraciadamente, numerosas manifestaciones desde la Edad Contemporánea hasta hoy. Los revolucionarios franceses lo utilizaron mediante su oxímoron: el “despotismo de la libertad”, y más tarde vinieron la Revolución Rusa, el Nazismo, Mao, Franco, Pol-Pot, las terroríficas teocracias orientales, los crueles regímenes africanos, los “queridos líderes” de Corea del Norte. Y ¿qué decir del miedo y la política cuando se escriben estas líneas...?

41) Rossett los distingue perspicazmente: el amor se entiende a partir de la primera, no al revés. Es un caso particular de la alegría: decía Spinoza “el amor es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior” (*Ética III, prop LXIX*).

BIBLIOGRAFÍA:

- AA.VV (2009). *La muerte de los filósofos en manos de los escritores*. La Bestia Equilátera. Buenos Aires.
- Amèry, J. (1999). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Pretextos. Valencia
- Amèry, J. (2001). *Revolución y resignación: acerca del envejecer*. Pretextos. Valencia.
- Andrés, R. (2015). *Semper Dolens: Historia del suicidio en occidente*. Acanalado. Barcelona.
- Ariès, P.H. (1982). *La muerte en occidente*. Argos Bergara. Barcelona.
- Ariès, P.H. (2000). *Historia de la muerte en occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. El Acanalado. Barcelona.
- Arkin, R.M. y otros (2010) (ed.). *Handbook of the uncertain self*. Univ.Press. Sussex. 192-215
- Averill, J.R. (1996). *Intellectual emotions*. En R. Harré y V.G. Parrott, Cfr. *infra*, 24-38.
- Baltes, P.B y Staudinger, N.M. (2000). *A metaheuristic (pragmatic) to orchestrate mind and virtue toward excellence*. *American Psychologist* 55, 1, 122-136.
- Barbalet, J.M. (1998). *Emotion, social theory and social structure*. Cambridge. Univ. Press.
- Becker, E. (2003). *La negación de la muerte*. Kairós. Barcelona.
- Bodei, R. (1995). *Una geometría de las pasiones*. Muchnik. Barcelona.
- Brown, D. (1991). *Human Universals*. Temple. Univ. Press. Philadelphia.
- Carse, J.P. (1987). *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*. FCE. México
- Cramer, P.H. (2000). *Defence mechanism in psychology today*. *American Psychologist*, 55, 6, 637-646.
- Critchley, S. (2008). *El libro de los filósofos muertos*. Taurus. Madrid.
- Dalglis, T. y Power, M. (1999) (ed.). *Handbook of cognition and emotion*. Wiley. New York.
- Damasio, A.R. (1996). *El error de Descartes*. Crítica. Barcelona.
- Damasio, A.R. (2001). *La sensación de lo que ocurre: cuerpo y emoción en la construcción de la consciencia*. Debate. Madrid
- Damasio, A.R. (2005). *En busca de Spinoza*. Crítica. Barcelona.
- Damasio, A.R. (2010). *Y el Cerebro creó al Hombre*. Destino. Barcelona.
- Danza de la muerte (1981). *Códice de El Escorial*. Barcelona
- Darwin, C. (1967). *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*. SEM. Buenos Aires.
- Delumeau, J. (1989). *El miedo en occidente*. Taurus. Madrid
- Descartes, R. (1972). *Las pasiones del alma*. Península. Barcelona.
- De Miguel, J. M. (1995). *El último deseo: para una sociología de la muerte en España*. REIS, 71-71, 109-156.
- Domínguez, V. (2002). *Los dominios del miedo*. Biblioteca Nueva. Madrid
- Eagleman, D. (2013). *Incógnito. Las vidas secretas del cerebro*. Anagrama. Barcelona.
- Elias, N. (1987). *La soledad de los moribundos*. FCE. Madrid.

- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. Gedisa. Barcelona.
- Feifel, H. (Ed.) (1977). *New meanings of death*. McGraw Hill. Nueva York.
- Feifel, H. (1990). Psychology and death. Meaningful rediscovery. *American Psychologist*, 45, 4, 537-543.
- Ferrater Mora, J. (1947). *El sentido de la muerte*. Sudamericana. Buenos Aires.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía*. Sudamericana. Buenos Aires. 5ª ed.
- Ferrater Mora, J. (1979). *El ser y la muerte: bosquejo de una Filosofía integracionista*. Planeta. Barcelona.
- Fierro, A. (2000). *Sobre la vida feliz*. Aljibe. Málaga
- Fierro, A. (2008). *Conocimiento contra infelicidad: para una Psicología Epicúrea*. *Escritos de Psicología*, 2, 1, 7-23.
- Fiske, S. T. y otros (ed.) (2010). *Handbook of Social Psychology*. Wiley. Nueva York. 5ª ed. Vol I, 724-787.
- Florian, V y Miculincer, M. (2004). A multifaceted perspective on the existential meanings, manifestations, and consequences of the fear of personal death. En J. Greenberg y otros (eds), *cfr. supra*, 54-70.
- Freud, S. (1967, 1968). *Obras completas*. Biblioteca Nueva. Madrid. 3 Vols.
- Freud, S. (1968). *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*. En *Obras Completas*, *cfr. supra.*, vol II, 1095-1108.
- Fromm, E. (1975). *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo XX. Madrid.
- Furth, H.G. (1992). *El conocimiento como deseo*. Alianza. Madrid.
- García Sabell, D. (1999). *Paseo alrededor de la muerte*. Alianza. Madrid.
- Gigerenzer, G. (2008). *Decisiones instintivas. La inteligencia del inconsciente*. Ariel. Barcelona.
- Gray, J. (2014). *La comisión de la inmortalización. La ciencia y la extraña cruzada para burlar la muerte*. Sexto Piso. Madrid.
- Greenberg, J. y otros (eds.) (2004). *Handbook of Experimental Existential Psychology*. Wilford Fress. Nueva York.
- Greespan, P.S. (1988). *Emotions and reasons: an inquiry into emotional justification*. Routledge. Nueva York.
- Greenblatt, S. (2012). *El Giro*. Crítica. Barcelona.
- Harre, R. y Parrott, W.G. (1996). *The emotions*. Sage. Londres
- Hirschman, A. O. (1999). *Las pasiones y los intereses*. Península. Barcelona.
- Hobbes, T.H. (1979). *Leviatán*. Nacional. Madrid.
- Howe, R.B.K. (1994). A social-cognitive theory of desire. *Journal the Theory of Social Behavior*, 24, 1, 1-23.
- Hume, D. (1981). *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. Nacional. Madrid. 2 Vols.
- Hume, D. (1990). *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Anthropos. Barcelona.
- Huntington, R. y Metcalf, P. (1991). *Celebrations of death: the Anthropology of mortuary ritual*. Cambridge. Univ.Press. Nueva York.
- Jankelèvitch, V. (2002). *La muerte*. Pretextos. Valencia.
- Kastebaum, R. (1992). *The Psychology of death*. Springer. Nueva York.
- Kastebaum, R. y Aisenberg, R. (1974). *The Psychological of death*. Duckworth. London.
- Kastebaum, R. y Costa, P.T. (1977). *Psychological perspectives on death*. *Annual Review of Psychology*, 28, 225-249.
- Keltner, D y Lerner, J. (2010). *Emotion*. En S.Fiske et al. (eds), *cfr. supra.*, 317-352.
- Kemper, T. D. (1978). *A social interactional theory of emotions*. Wiley. Nueva York.
- Kleinginna, P.R. y Kleinginna, A. (1981). A categorized list of emotion definitions with suggestions for a consensual definition. *Motivation and Emotion*, 5, 4, 345-379.
- Laercio, D. (2000). *Vida de filósofos ilustres*. Iberia. Barcelona.
- Lara Peinado, F. (1992). *Poema de Gilgamesh*. Tecnos. Madrid. 2ª ed.
- Le Doux, J. E. (1989). *Cognitive-emotional interactions in the brain*. *Cognition and Emotion*, 3, 4, 267-289.
- Le Doux, J. E. (1999). *El cerebro emocional*. Planeta. Barcelona.
- Le Ninèze, A. (2000). *La sagesse*. Ed. Autrement. París.
- Leonetti, J. (2015). *C'est ainsi que les hommes meurent*. Plon. París.
- Lester, D. (1967). *Experimental and correlational studies of the fear to death*. *Psychological Bulletin*, 67, 27-36.
- López Facal, J. (2012). *Antología de muertes apacibles*. Catara. Madrid.
- Lucrecio Caro, T. (1997). *De Rerum Natura. De la Realidad*. Edición Crítica de Agustín García Calvo. Ed Lucina. Zamora.

- Lyons, W. (1999). The Philosophy of cognition and emotion. En T. Dalghiesh y M. Power (eds.), *cfr. supra*, 21-44.
- Mannoni, P. (1984). *El miedo*. FCE. México.
- Manstead, A.S.R. (2012). A History of affect and emotion research in Social Psychology. En A.Kruglanski y W. Stroebe (eds.): *Handbook of the History of Social Psychology*. Psychology Press, N.York, 177-198.
- Marzano, M. (2010). *La muerte como espectáculo. La difusión de la violencia en internet y sus implicaciones éticas*. Tusquets. Barcelona.
- Mestrovic, S. G. (1997). *Postemotional society*. Sage. Londres.
- Mira y López, E. (1962). *Cuatro gigantes del alma: el miedo, la ira, el amor, el deber*. El Ateneo. Buenos Aires.
- Mittford, J. (2008). *Muerte a la americana*. Rhythm Press. Barcelona.
- Montaigne, M. (2007). *Los Ensayos*. Acantilado. Barcelona.
- Mora, F. (2003). *El sueño de la inmortalidad*. Alianza. Madrid.
- Mora, F. (2015). *¿Es posible una cultura sin miedo?* Alianza. Madrid.
- Morin, E. (1951). *El hombre y la muerte*. Kairós. Barcelona.
- Morin, E. (2001). *Amor, poesía, sabiduría*. Seix Barral. Barcelona.
- Mosterín, J. (1994). La insuficiencia de la Filosofía actual. *Claves de Razón Práctica*, 48, 20-27.
- Mosterín, J. (2006). *La naturaleza humana*. Espasa. Madrid.
- Nesse, R.M y Lloyd, A.T. (1992). The evolutions of psychodynamic mechanisms. En J. H. Barkow y otros (eds.): *The adapted mind*. Oxford. Univ. Press, 601-626
- Neu, J. (1977). *Emotion, thought and therapy*. Routledge. Londres.
- Nisbett, R.E. y Wilson, T.D. (1977). Telling more than we can know: verbal reports on mental processes. *Psychological Review*, 84, 231-259.
- Nussbaum, M. (2003). *La terapia del deseo*. Paidós. Barcelona.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento: la inteligencia de las emociones*. Paidós. Barcelona.
- Núñez, F.R. y Núñez, E. (2014). *¡Viva la muerte!: política y cultura de lo macabro*. Marcial Pons. Madrid.
- Oatley, K. y Jhonson-Laird, P.N. (1987). Towards a cognitive theory of emotion. *Cognition and Emotion*, 1, 1, 29-50.
- Öhman, A. (2008). Fear and anxiety. Overlaps and dissociations. En M.Lewis y otros: *Handbook of Emotions*. Guilford Press, N.York. 709-729.
- Olson, J.M. y otros (1996). Expectancies. En E.T. Higgins y A.W. Kruglanski: *Social Psychology: Handbook of Basic Principles*. Guilford Press. N.York, 211-238.
- Omdahl, B. (1995). *Cognitive appraisal, emotion and empathy*. LEA. New Jersey.
- Ortony, A. y Turner, T. (1990). What's about basic emotions? *Psychological Review*, 97, 3, 315-331.
- Pyszczynski, T. y otros (1997). Why do we need what we need? A terror management perspective on the roots of human social motivation. *Psychological Inquiry*, 8, 1, 1-20.
- Pyszczynski, T. y otros (2010). Experimental Existential Psychology. Copying with facts of life. En S.T.Fiske y otros, *cfr.supra*, 724-787.
- Röhde, E. (1995). *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Agora. Granada.
- Roudinesco, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Debate. Barcelona.
- Rubia, F.J. (2000). *El cerebro nos engaña*. Temas de hoy. Madrid.
- Savater, F. (1995). *Diccionario filosófico*. Planeta. Barcelona.
- Savater, F. (1995a). *Misterios gozosos*. Espasa Calpe. Madrid.
- Savater, F. (1999). *Las preguntas de la vida*. Ariel. Barcelona.
- Savater, F. (2000). La muerte antropomorfa. *Claves de Razón Práctica*, 100, 10-12.
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación*. FCE. Madrid. 2 Vols.
- Skinner, B.F. (1983). Intellectual self-management in all ages. *American Psychologist*, 38, 3, 239-243.
- Skinner, B.F. y Vaughan, M.E. (1983). *Disfrutar la vejez*. Martínez Roca. Barcelona.
- Sroufe, L.A. (1995). *Emotional development*. Cambridge Univ. Press. N.York.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Alianza. Madrid.
- Spinoza, B. (1987). *Ética*. Alianza. Madrid.
- Spinoza, B. (1988). *Correspondencia*. Alianza. Madrid.
- Spinoza, B. (1988a). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Alianza. Madrid.
- Sudnow, D. (1971). *La organización social de la muerte*. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

Takahashi, M. y Bordia, P. (2000). The concept of wisdom: a cross-cultural comparison. *International Journal of Psychology*, 35, 1, 1-9.

Toomela, A. (2008). Variables in Psychology: a critique of quantitative psychology. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 42, 3, 245-265.

54

Vargas, J. S. (1990). B.F. Skinner. The last few days. *Journal of Applied Behavioral Analysis*, 23, 4, 409-410.

Wittgenstein, L. (1987). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza. Madrid.