

*PELIGROSOS DAIMONES. LA INFLUENCIA
DE LA TRADICIÓN DE LOS EJERCICIOS FILOSÓFICO-
LITERARIOS DE SUPERACIÓN DEL MIEDO
EN LA LITERATURA FANTÁSTICA*

BERNAT CASTANY PRADO
Universitat de Barcelona
bcprado@hotmail.com

Recibido: 13-04-2018

Aceptado: 28-10-2018



RESUMEN

El objetivo de este trabajo es esbozar una breve historia de la tradición filosófico-literaria de los ejercicios espirituales de superación del miedo y sugerir la influencia que ésta ha ejercido en el origen y evolución del género de la literatura fantástica, en general, y de la literatura fantástica de terror, en particular. En la primera parte se estudian los diversos modos de ejercitación filosófica para la superación del miedo ideados por las filosofías antiguas (epicureísmo, estoicismo, escepticismo o cinismo), modernas (humanismo, libertinismo, spinozismo) o contemporáneas (vitalismo, existencialismo, libertarismo). En la segunda parte se estudia de qué modo la literatura fantástica ha participado de dicha tradición.

PALABRAS CLAVE: Filosofía y literatura. Literatura fantástica. Literatura de terror. Filosofía del miedo. Jorge Luis Borges.

DANGEROUS DAEMONS. FANTASTIC LITERATURE AND THE PHILOSOPHICAL-LITERARY TRADITION OF SPIRITUAL EXERCISES TO OVERCOME FEAR

ABSTRACT

The objective of this work is to outline a brief history of the philosophical and literary tradition of spiritual exercises to overcome fear and to suggest the relationships that it

has maintained with the origin and evolution of fantasy literature, in general, and of the fantasy literature of terror, in particular. In the first part, the various philosophical exercises for overcoming fear are devised by classic philosophies (epicureism, stoicism, skepticism or cynicism), modern thinkers (humanism, libertinism, spinoza) or contemporary currents of thinking (vitalism, existentialism, libertarianism). In the second part I study how fantastic literature has participated in this tradition.

KEYWORDS: Philosophy and literature. Fantastic literature. Horror literature. Philosophy of fear. Jorge Luis Borges.



Teognis llama «peligrosos daimones» al temor y a la esperanza.
PEDRO LAÍN ENTRALGO, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*

...la filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies
de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas.
BORGES, *La cifra*

El miedo no es sólo un problema filosófico-literario en el sentido de que numerosos filósofos, literatos y filósofos-literatos han reflexionado acerca de él (Epicuro, Lucrecio, Montaigne, Spinoza, Hobbes, Kierkegaard, Borges), sino también porque dicho afecto o pasión supone un obstáculo fundamental en todos los niveles de la teoría y la práctica filosófica.

Recordemos la distinción clásica que divide la filosofía en tres tipos de actividades fundamentales (la canónica, gnoseología o teoría del conocimiento; la física, o estudio del cosmos y del lugar del hombre en su seno; y la ética, o reflexión sobre la acción en vistas a una vida feliz y virtuosa), y consideremos de qué modo el miedo, en sus muy diversas formas (ansiedad, angustia, timidez, indecisión), supone un obstáculo o, incluso, un colapso en cada uno de estos tres niveles filosóficos.

Ciertamente, el miedo obstruye el conocimiento (canónica), al distorsionar nuestras percepciones (aprensiones, alucinaciones auditivas o visuales) y ofuscar nuestros pensamientos (precipitación, irresolución, irracionalidad, exacerbación de la imaginación, alteraciones de la memoria); limita nuestra idea del mundo y nuestro modo de instalarnos en él (física), al reducir nuestra atención a aquellos factores relacionados con nuestro temor, lo cual

provoca un apartamiento de la realidad e impide una relación amplia y libre con la infinita variedad del mundo; y, finalmente, desarticula nuestra existencia (ética), tanto individual (irresolución, inconstancia, suspicacia, desconfianza, paranoia, agresividad), como colectiva (pánico, búsqueda de un chivo expiatorio, violencia, auto-odio).

No es extraño, pues, que la tradición filosófica occidental haya buscado luchar contra un afecto o pasión tan pernicioso, dando lugar a una larga tradición de prácticas filosófico-literarias de superación del miedo. Dichas prácticas pertenecen a un acervo filosófico de «ejercicios espirituales», que, si bien es cierto que ha sido estudiado con detenimiento por algunos filósofos como Alain (1906-1936), Pierre Hadot (2013), el último Foucault (1981), Martha Nussbaum (2009) o Michel Onfray (2008), y hoy en día despierta un gran interés, ha sido, en general, bastante desatendido, por razones que ahora no tenemos tiempo de analizar.¹

En todo caso, el objetivo de este trabajo no es estudiar en profundidad este tipo de prácticas filosófico-literarias, sino ver de qué modo la literatura fantástica, en sus diversas modalidades, bebe de dicha tradición, sin que eso implique suponer que compartan exactamente el mismo proyecto, ya que ésta busca una reforma psicagógica de la persona, mientras que aquella pretende fundamentalmente (aunque no siempre de forma exclusiva) producir una obra estética.

Retomando la división tripartita arriba mencionada, ensayaremos una tipología de los ejercicios filosófico-literarios de superación del miedo, tratando de señalar, en cada punto, en qué medida la literatura fantástica pudo inspirarse en él. En cada apartado (canónica, física y ética) distinguiremos dos tipos de ejercicios. De un lado, hablaremos de ejercicios «críticos» o «negativos», para referirnos a aquellos textos o prácticas que buscan desacreditar —racional, imaginaria o físicamente— las causas del temor, como sería, por ejemplo, la refutación racional o científica de la existencia de la vida *postmortem*, de los dioses y de los fantasmas; o la exposición controlada y progresiva a seres, dolores, situaciones o pensamientos temidos; del otro lado, hablaremos de ejercicios «afirmativos» o «positivos», para referirnos a aquellos que se ocupan tanto de generar una reconciliación con el límite temido (lo desconocido, la mortalidad, la infinitud), como de aumentar la estima o el deseo de ciertos hechos o valores, como la vida, la verdad o el bien, con la intención de que eclipsen los temores que nos impiden alcanzarlos. Se trata, en definitiva, de luchar contra

1 Véase al respecto Castany Prado (2017a).

el miedo mediante la intensificación del deseo, siguiendo la vía afirmativa iniciada por Epicuro, y desarrollada por Lucrecio, Spinoza, Nietzsche, Bergson o Deleuze, y que Gracián cifró en su *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647) al afirmar que «cuando muere el deseo, nace el temor» (§ 200, p. 114).

1. EJERCICIOS DE SUPERACIÓN DEL MIEDO COGNOSCITIVO

En lo que respecta a la canónica, o teoría (y práctica) del conocimiento, podemos hablar, al menos, de dos tipos de ejercicios críticos o negativos. De un lado estarían aquellos que buscan describir y combatir las distorsiones cognoscitivas efectuadas por el miedo, y, del otro, aquellos que buscan una exposición gradual y controlada al miedo que suele despertar «lo desconocido».

En lo que respecta al primer tipo de ejercicios, nos encontramos, para empezar, con numerosas reflexiones sobre cómo el miedo distorsiona nuestras capacidades cognoscitivas. Baste recordar a Aristóteles, que definió, en su *Retórica*, el miedo o *phóbos* como «una aflicción o barullo de la imaginación (*phantasia*)» (1382a 21-22); o a Cervantes, quien, siguiendo las doctrinas escépticas y estoicas del *Examen de ingenios* (1575), de Huarte de San Juan, trabaja recurrentemente la idea de cómo las pasiones, en general, y el miedo, en particular, deforman nuestro conocimiento del mundo: «El miedo que tienes te hace, Sancho, que ni veas ni oyas a derechas; porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son» (I, xviii).

El objetivo de estos ejercicios es recordarnos el carácter distorsionador del miedo, para que cuando éste nos envuelva podamos resistir a sus ficciones. Dichos ejercicios pueden adoptar la forma de frases persuasivas y fáciles de recordar, como por ejemplo, máximas («Los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas», Epicteto, *Manual*, § 5, p. 186), refranes («el miedo y el amor todo lo hacen mayor», «el miedo tiene los ojos grandes»), o, incluso, poemas o narraciones que nos recuerdan que el miedo y la esperanza deforman las proporciones reales de las cosas, como, por ejemplo, el poema de Teognis que hemos utilizado como epígrafe o la traducción en verso que hizo Quevedo del *Manual* de Epicteto:

No son las cosas mismas
las que al hombre alborotan y le espantan,
sino las opiniones engañosas
que tiene el hombre de las mismas cosas... (vv. 190-194).

En lo que respeta al segundo tipo de ejercicios negativos de superación del miedo en el ámbito cognoscitivo, nos encontramos con argumentos, reflexiones, meditaciones o, incluso, prácticas físicas y existenciales que buscan familiarizarnos con la experiencia de lo desconocido. Se ha insistido mucho en que lo desconocido es una de las principales fuentes del miedo. Precisamente, ése es uno de los motivos fundamentales de la literatura fantástica, entendida en un sentido amplio. Piénsese, por ejemplo, en Lovecraft, cuyo ensayo fundacional, titulado *El horror sobrenatural en la literatura*, comienza afirmando que «el más antiguo y más intenso de los miedos es el miedo a lo desconocido» (2002: 7), o en Maupassant, quien afirmó en «El miedo» que «sólo se tiene miedo realmente de lo que no se comprende» (2011: 453). Por su parte, Noël Carroll considera que «los monstruos no son sólo físicamente amenazadores», sino también cognoscitivamente, pues «amenazan el conocimiento común» (2005: 86).

Podemos distinguir dos formas básicas de «lo desconocido». De un lado, está lo que podemos llamar «lo desconocido cognoscible», esto es, aquello que desconocemos, aunque podríamos llegar a conocerlo, como sucede, por ejemplo, con nuestro porvenir, que acabamos por conocer indefectiblemente. Del otro lado, está lo que llamaremos «lo desconocido incognoscible», que no llegaremos a conocer jamás, por pertenecer al ámbito de los arcanos o absurdos metafísicos o teológicos.

Frente a la primera forma del miedo a lo desconocido, podemos distinguir dos tipos de ejercicios negativos, según ataquen al objeto o al sujeto del miedo. De un lado, nos encontramos con aquellos ejercicios que buscan desacreditar nuestras pretensiones cognoscitivas, argumentando que es imposible una certidumbre total, para exhortarnos luego a un abandono o suspensión del deseo de saber. Recordemos, para empezar, que la *epoché* o suspensión de juicio de los escépticos no sólo se aplicaba a los juicios teológicos o metafísicos (¿somos libres? ¿cuál es la naturaleza divina?), sino también a los juicios existenciales (¿qué sucederá mañana? ¿qué piensan de mí? ¿realmente me quiere?). La mente está constantemente realizando juicios acerca de las cosas que nos suceden, lo cual no sólo añade un dolor añadido y evitable al dolor insoslayable que nos ha tocado vivir, sino también un miedo envolvente y angustioso. Si, por ejemplo, alguien se rompe una pierna, puede simplemente sufrir el dolor natural y necesario que le provoca esa lesión o puede aumentarlo mediante juicios mentales del tipo «esto es un castigo de dios» o «esto me sucede porque soy un desastre». Los filósofos griegos llamaban «hypolepsis» a este discurso mental que convenía acallar, con el objetivo de que no añadiese un dolor, una ansiedad y un miedo innecesarios a nuestra existencia.

Eso es, precisamente, lo que Marco Aurelio desea practicar en sus *Meditaciones* cuando realiza descripciones descarnadas, casi *fenomenológicas*, de la realidad, de la que todo juicio ha sido suspendido:

...el Falerno es zumo de uva, y la toga pretexta lana de oveja teñida con sangre de marisco; y respecto a la relación sexual, que es una fricción del intestino y eyaculación de un moquillo acompañada de cierta convulsión. ¡Cómo, en efecto, estos conceptos alcanzan sus objetos y penetran en su interior, de modo que se puede ver lo que son! De igual modo es preciso actuar a lo largo de la vida entera, y cuando las cosas te dan la impresión de ser dignas de crédito en exceso, desnúdalas y observa su nulo valor, y despójalas de la ficción, por la cual se vanaglorian (VI, § 13, p. 33).

Esta visión desnuda, descarnada o, incluso, fantasmagórica del mundo ha sido frecuentada por muchos autores relacionados directamente con la literatura fantástica. Tal sería el caso, primero, del género de los aparecidos o fantasmas, donde la focalización en la perspectiva de un ser ya fallecido, hace que su visión de la realidad sea reveladoramente directa y depurada. Piénsese, por ejemplo, en los *Diálogos de los muertos* de Luciano de Samósata, «El fantasma de Canterville» de Oscar Wilde, «Aparición» de Maupassant, *Otra vuelta de tuerca* de Henry James, *Pedro Páramo* de Juan Rulfo o hasta en «Las babas del diablo» de Julio Cortázar. También el género del terror y la ciencia ficción tienden a arrojar sobre la realidad una mirada ontológica o espacialmente alejada sobre el mundo, logrando un efecto de distanciamiento o desnudamiento del mundo muy semejante, si no en el objetivo, sí en el método, a los ejercicios de superación del miedo recién mencionados.

Otro tipo de ejercicios negativos busca desacreditar la figura del «dogmático», esto es, de aquella persona que sufre y hace sufrir por culpa de sus pretensiones cognoscitivas, expresión que debemos entender en el doble sentido de que pretende poder conocer (lo cual le lleva a autoimponerse tareas cognoscitivas dolorosamente irrealizables) y de que pretende conocer ya de hecho (lo cual le lleva a ser intolerante e, incluso, fanático). Tal sería el caso, por ejemplo, de la figura del celoso, que ha sido utilizada desde época antigua como metáfora epistemológica del hombre dogmático, que no acepta la incertidumbre. Piénsese, por ejemplo, en «Sobre unos versos de Virgilio», de Montaigne (*Ensayos*, III, v), en «El curioso impertinente» (*Quijote*, II, xxxiii-xv) o *El celoso extremeño*, de Cervantes, así como en el *Othello* de Shakespeare. También valdrían otras figuras, como las del escrupuloso religioso (Torquato Tasso, que enloqueció de escrúpulos religiosos), el escrupuloso judicial (el coronel

Javert de *Los miserables*) o el obsesivo compulsivo (como la protagonista de «Los guantes de goma», de Horacio Quiroga, que se llama significativamente Desdémona, y que provocará su propia muerte por culpa de su obsesión de lavarse las manos constantemente). Muchos personajes, a veces también narradores, de la literatura fantástica responden a este tipo de patrones, ya que, además de ser inestables psicológicamente, sienten una pulsión irrefrenable hacia el conocimiento prohibido o inalcanzable.

En lo que respecta a los ejercicios positivos de superación del miedo a lo desconocido cognoscible, nos encontramos con numerosas exhortaciones filosófico-literarias a renunciar al deseo de control sobre el futuro, para gozar de la tranquilidad o ataraxia que surge del desentenderse y abandonarse a las circunstancias —piénsese por ejemplo, en Montaigne y su célebre «*il n'en est rien*» (III, xi), complementario del «*que sais-je?*» (II, xii)—. El caso más famoso es, quizás, la *Oda* I, 11, del poeta epicúreo Horacio, cuya exhortación a gozar del momento, el célebre *carpe diem*, es el resultado de toda una serie de consideraciones cognoscitivas, como «No preguntes, pues saberlo es sacrilegio, qué final nos han marcado a mí y a ti los dioses» (I, 11, vv. 1-2) Más allá de las exhortaciones filosófico-poéticas, nos encontramos con argumentos, como los de Montaigne, quien ataca en diversos *Ensayos* los pensamientos anticipatorios: «No estamos nunca en nuestra época, estamos más allá. El temor, el deseo, la esperanza nos lanzan al porvenir y nos sustraen el sentimiento y la consideración de lo que es, para ocuparnos con lo que será, incluso cuando ya no estemos» (*Ensayos*, «Nuestros sentimientos van más allá de nosotros», I, iii).

La segunda forma de lo desconocido, que hemos dado en llamar «lo desconocido incognoscible» o «metafísico», también suele generar miedo o ansiedad, sobre todo desde que Pascal, con una clara intención reaccionaria, trató de acallar a Montaigne, quien había defendido en sus *Ensayos*, siguiendo la línea de las *Hipótesis pirrónicas* de Sexto Empírico, *De la docta ignorancia* de Nicolás de Cusa y de *El elogio de la locura* de Erasmo, que era posible mantener una vivencia tranquila e, incluso, gozosa de la ignorancia. Ciertamente, los *Pensamientos* de Pascal se convirtieron en una especie de Biblia del horror a lo desconocido metafísico, cuya principal afirmación es que el hombre que se siente tentado por la duda, aunque sea de forma celebratoria, acabará cayendo en un abismo de horror e infelicidad: «abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran» (*Pensamientos*, § 88).

Existen, sin embargo, diversos ejercicios de superación del miedo a «lo desconocido incognoscible». Entre los ejercicios negativos, se halla, en primer lugar, la idea de que bastaría con no promover ese tipo de miedo; que podría-

mos considerar, en la línea de Jean Delumeau, inducido por razones político-religiosas. Para continuar, cabe convencerse de que hay que luchar contra este tipo de ansiedad cognoscitiva, ya que la persona que la siente está dispuesta a cualquier cosa por dejar de sentirla. Podemos distinguir por lo menos cuatro mecanismos compensatorios de la ansiedad causada por este tipo de ignorancia o incertidumbre: creer en lo indemostrable (fe), afirmar lo injustificable (superstición), limitar lo cognoscible (especialización) o investigar lo incognoscible (dogmatismo).

Entre los ejercicios de corte negativo se cuentan también aquellos que buscan convencernos de la imposibilidad de alcanzar los conocimientos anhelados. Tal sería el caso de las *Hipotiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, cuya impugnación es total, o de *Contra los profesores*, del mismo, cuya impugnación es parcial, y que no deben ser vistos solo como tratados teóricos, sino también como manuales de meditación y práctica cognoscitiva que buscan liberarnos de toda pretensión cognoscitiva, en general, y de las ansiedades y miedos que produce el sueño de la razón dogmática, en particular.

Ciertamente, no es casual que uno de los principales representantes de la literatura fantástica, como es Borges, haya atacado en numerosas ocasiones toda posibilidad de conocimiento, en virtud de ese «escepticismo esencial» que reivindica en el «Epílogo» a *Otras inquisiciones* (1999a: II, 153); llegando a afirmar, en una obra como *La cifra*, que «la filosofía y la teología son, lo sospecho, dos especies de la literatura fantástica. Dos especies espléndidas» (1999: III, 338).

Existe otro tipo de ejercitaciones filosófico-literarias cognoscitivas que no se limitan a mostrar que este tipo de conocimiento es imposible, sino también indeseable. El objetivo de estos ejercicios, que suelen adoptar la forma de máximas, tropos, poemas, relatos o comentarios, es presentar como algo perjudicial para la propia vida el alcanzar, en caso de que fuese posible, un conocimiento «excesivo» de la realidad. Tal sería el caso, por ejemplo, de relatos como «Funes el memorioso» o «El Aleph», de Borges, donde, siguiendo el esquema del «falso don», esa memoria infalible y ese conocimiento total acaban resultando perjudiciales para sus poseedores.

Un último grupo de ejercicios cognoscitivos de corte negativo se ocuparía de desacreditar, no tanto el conocimiento deseado, como la persona que lo persigue: el erudito, el dogmático, el fanático, el supersticioso o, incluso, el celoso. Para empezar, existe toda una tradición misológica, que se ocupa de criticar el estudio excesivo, mostrándolo como una actividad perjudicial para la vida. Dicho motivo aparece ya en Platón, quien acuñó el término «misología», pero reaparece en *Contra los profesores* de Sexto Empírico, en *El elogio de la*

locura de Erasmo, en «De los pedantes» (I, xxiv) de Montaigne, en el *Quijote* de Cervantes, en el *Primer sueño* y el romance «Acusa la hidropesía de mucha ciencia, que teme inútil, aun para saber, y nociva para vivir», de Sor Juana Inés de la Cruz, en *De la utilidad e inutilidad de la historia para la vida* de Nietzsche, así como en los relatos y ensayos de Chesterton, Borges, Cortázar o Monterroso, que también que buscan librarnos tanto del deseo excesivo de saber, como del miedo escrupuloso a ignorar.

En lo que respecta a los ejercicios positivos de superación del miedo provocado por lo desconocido incognoscible, nos encontramos, en primer lugar, con aquellos que buscan reconciliarnos con nuestros límites cognoscitivos. Existen, en efecto, numerosas exhortaciones filosófico-literarias a aceptar dichos límites como algo natural y necesario. Eso es lo que propondrían obras como las *Hipótiposis pirrónicas* de Sexto Empírico, *Sobre mi ignorancia y la de muchos otros* de Petrarca, *Que nada se sabe* de Francisco Sánchez, la *Crítica de la razón pura* de Kant, el *Elogio de la sombra* de Borges o *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* de Safranski. No se trata, claro está, de resignarse a no saber, como de amar el mismo hecho de no saber, o de tener que seguir investigando, como sugirió Borges, evocando a Lessing:

Creo que Lessing dijo que si Dios dijera que en su mano derecha tiene la verdad y en su mano izquierda la investigación de la verdad, Lessing le pediría a Dios que abriera la mano izquierda, es decir que le diera la investigación de la verdad y no la verdad. Desde luego, porque la investigación permite infinitas hipótesis y la verdad es una sola, y no conviene a la inteligencia, pues la inteligencia necesita la curiosidad (1986: 374).

También hay obras que buscan enseñarnos a amar la estupidez, y la locura misma, como es el caso del *Elogio de la locura* de Erasmo, donde la locura no es ese desequilibrio mental que atormentará más adelante a Maupassant o a Poe, sino un principio de vida, que posibilita la valentía, el arte o el amor. Sin olvidar aquellos intentos de hacer aflorar lo irracional o lo desconocido que hay en nosotros de una forma más o menos natural y controlada, como sucede, por ejemplo, con las reflexiones acerca de lo apolíneo y lo dionisiaco que realiza Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, o con los ejercicios filosófico-literarios practicados por los surrealistas y los situacionistas, que tanto influyeron en Cortázar.

Un segundo tipo de ejercicios afirmativos de superación del miedo cognoscitivo consistiría en aumentar nuestro deseo de saber, nuestro amor por la verdad, lo cual habría de ayudarnos a sobreponernos tanto al miedo de inves-

tigarla (véase el *Laques* de Platón, el *De rerum natura* de Lucrecio y las reflexiones de Nietzsche acerca del concepto de «nihilismo implícito» en *La voluntad de poder*) como al de comunicarla (véase, por ejemplo, el concepto de *parresía* o libertad de palabra frente al amigo o frente al poder en *De cómo distinguir al adulador del amigo* de Plutarco, en *Reflexiones sobre el intelectual* de Said y en *La parresía* de Foucault).

2. EJERCICIOS DE SUPERACIÓN DEL MIEDO FÍSICO

Estudiemos, a continuación, aquellas prácticas filosófico-literarias que buscan reducir el miedo en su vertiente física, esto es, en todo aquello que hace referencia a nuestra concepción del mundo y al lugar que el ser humano ocupa en su seno. De forma analítica, y con una intención fundamentalmente expositiva, distinguiremos entre miedos vitales, miedos cósmicos y miedos metafísicos.

Entendemos por miedos vitales aquellos que surgen de la visión o experiencia de los límites totales (como la muerte) o parciales (como el dolor, el abandono o la otredad). De forma general, estos miedos suponen una reducción de la vida hasta llegar, en los casos más extremos de muerte por miedo, a su aniquilación. El miedo a la muerte nos lleva a vivir con menos riesgo y amplitud; el miedo al dolor nos lleva a escondernos, encorbarnos o a cubrirnos la cabeza con las manos; y el miedo a la otredad, nos lleva a encerrarnos en nosotros mismos.

Frente a estos miedos *físicos* de corte vital, se despliegan numerosos ejercicios, tanto negativos como positivos. Los negativos buscan criticar o desacreditar aquello que se teme. Tal sería el caso del famoso *tetrapharmakos* epicúreo, que conservamos gracias a Filodemo de Gadara, y que contenía cuatro tropos o esquemas argumentales, que eran también guías de meditación, con las que se buscaba vencer los modos fundamentales del miedo: el miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo al dolor y el miedo al fracaso en la búsqueda de la felicidad (*Papiro herculano*, 1005, 4.9-14). Para cada uno de estos miedos existían argumentos, máximas, poemas, comentarios o meditaciones que habían de ayudar al filósofo a comprender e incorporar la nadería de sus temores. No es casual que el mismo Filodemo de Gadara fuese maestro de Virgilio, e influyese en Horacio, quienes acuñarían tropos epicúreos que luego habrían de interpretarse como meramente literarios. Tal sería el caso del tópico horaciano del *carpe diem* (*Odas*, I, 11), que no deja de ser una exhortación epicúrea a adhe-

rirse al presente, prescindiendo de la culpa o la nostalgia respecto del pasado o del miedo o la esperanza respecto del futuro. Contra el miedo a la muerte, nos encontraríamos con el siguiente fragmento de las *Máxima capitales*: «La muerte no tiene nada que ver con nosotros. Pues el ser, una vez disuelto, es insensible, y la condición insensible no tiene nada que ver con nosotros» (§ 2). Por su parte, Lucrecio, que trató de cifrar y catalizar literariamente la doctrina epicúrea en su *De rerum natura*, llegó a afirmar que su intención es «echar fuera de cabeza al consabido miedo del Aqueronte que de raíz altera la vida humana manchándolo todo desde su asiento con el negror de la muerte, sin dejar que haya ningún gozo limpio y puro» (III, 37-40, pp. 230-231).

Cabe señalar que la reflexión de Lucrecio acerca del miedo es mucho más profunda de lo que suele pensarse. En efecto, Lucrecio no sólo se ocupa del miedo consciente, sino también del miedo inconsciente —el aguijón o la espina invisible (III, 873, p. 265)— del que ve síntomas en el carácter supersticioso y fanático de los hombres, en su incapacidad para gozar de sus vidas, y en la actividad frenética, sin objeto y sin descanso, con la que «cada cual huye de sí mismo y de quien, por lo visto, como sucede, es imposible escapar, no se despega y lo aborrece a su pesar, porque es que, estando enfermo, no comprende la causa de su dolencia» (III, 1067-1070, p. 274). De este miedo inconsciente surge, según Lucrecio, una rabia autodestructiva contra la que hay que luchar, tomando conciencia del origen de dicha enfermedad, conociendo la naturaleza y atacando las falsas creencias, culturales y religiosas.

Señalemos, nuevamente, que la literatura fantástica, en general, y la literatura de terror, en particular, beben de esta tradición, aunque sea, en muchas ocasiones, para hacer un uso contrario del *tetrapharmakon*, ya que, en su búsqueda por hacer del miedo un goce estético —a veces catártico— lo que hacen es invertir esta tradición de ejercicios espirituales, generando ficciones en las que nuestros miedos se vean aumentados.

En lo que respecta a los ejercicios *físicos* vitales de corte afirmativo, nos encontramos, de un lado, con aquellos que buscan mostrar como algo natural y necesario aquello que se teme, y, del otro, aquellos que buscan eclipsar el miedo con el deseo. Entre los primeros se hallan exhortaciones a aceptar los límites que se remontan, como mínimo, hasta el precepto delfico del «conócete a ti mismo». Numerosos relatos fantásticos exploran qué sucedería si esos límites fuesen abolidos. Tal sería el caso, por ejemplo, de un cuento como «El fantasma de Canterville», de Oscar Wilde, donde la inmortalidad es presentada como una maldición de la que el fantasma quiere librarse para descansar al fin: «No tener ayer ni mañana. Olvidarse del tiempo y de la vida; morar en

paz» (1984: 34). Eso mismo sucede en «El inmortal», de Borges. Lo cierto es que no resulta extraño que el tema del amor por los límites —cognoscitivos, existenciales, éticos—, que son, precisamente, aquello que más nos asusta, sea esencial en la obra del que debe ser considerado uno de los fundadores de la literatura fantástica del siglo xx.

Entre los ejercicios que buscan aumentar el deseo con la intención de desalojar el miedo *físico* vital, nos encontramos, para empezar, con Epicuro, quien consideraba, según nos entera Plutarco, en *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro*, que «el deseo de existir, que es la más antigua y la más grande de nuestras pasiones» que «supera con placeres y dulzuras» al miedo (1104C), y que debemos ocuparnos de este deseo centrándonos ante todo en nuestra relación con las cosas que amamos y encontramos agradables (Nussbaum, 2009: 258). En *Tres poetas filósofos*, George Santayana resume esta doctrina de superación del miedo mediante el aumento del deseo, que Lucrecio desarrollará al inicio del libro III del *De rerum natura*, afirmando que: «quien vive la vida del universo no puede estar demasiado preocupado por la suya».

Veamos, a continuación, el grupo de los ejercicios de superación del miedo *físico* de corte cósmico. Seguimos en este punto, la división entre «miedo físico» y «terror cósmico» realizada por Lovecraft (Roas, 2006: 95-116). Ciertamente, el carácter infinito del universo (entendiendo dicho adjetivo en un sentido extensivo, esto es, en términos de inmensidad espacial o temporal), puede producir un vértigo que solemos equiparar al miedo. Este sería el caso de muchos filósofos griegos, que rechazaban la noción de infinito,² con la excepción de los epicúreos, que consideraban, con exultación, que el universo era infinito, y de los escépticos, que no se pronunciaban al respecto.

No existe, sin embargo, una relación necesaria entre el infinito y el miedo. Ése fue, precisamente, uno de los temas fundamentales del *De rerum natura* de Lucrecio, quien, consciente del pavor que el atomismo epicúreo, y su afirmación acerca del carácter infinito del espacio y del tiempo, podía causar en espíritus educados en la mentalidad tradicional, y religiosa, decidió administrar a sus lectores la retórica compensatoria de lo sublime, el célebre «*horror et divina voluptas*», que había de introducir calidez poética y sentido filosófico en ese mundo, a primera vista, frío y absurdo: «allí entre estas cosas de mí se apoderó una suerte de divino deleite y estremecimiento, al ver que así con tu empuje tan clara y manifiestamente queda la naturaleza por todos lados destapada» (III, vv. 28-30).

2 Recordemos el curioso caso de Hipaso de Metaponto, discípulo de Pitágoras, quien tras comunicar fuera de la comunidad pitagórica la existencia de los números irracionales, que habría descubierto involuntariamente, o fue arrojado al mar por sus discípulos, o se suicidó.

Cabe señalar que, además de la tradición epicúrea, existe toda una tradición de ejercicios espirituales consistentes en mirar el mundo sobre el trasfondo de la inmensidad, espacial o temporal, logrando, de este modo, una redimensión de los propios miedos o angustias. Se trata de la tradición de «la mirada desde lo alto», que Pierre Hadot estudió en libros como *La ciudadela interior* (2013) o *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010), y que podemos rastrear en la obra de autores como Borges o Cortázar (Castany Prado, 2017: 149-170).

Sin embargo, después de que Montaigne y Bruno, entre otros, recuperasen esta visión serena o, incluso, festiva de un mundo infinito, Pascal la reconvirtió en un panorama terrorífico, dando lugar a una retórica inversa de lo sublime ominoso, que rescatarán más adelante, a través de Burke o de Kant, unos escritores románticos, consciente o inconscientemente, conservadores. Desde entonces, la visión del infinito, en lugar de despertar la serenidad, el consuelo o el amor a la vida que provocaba en los epicúreos o los estoicos, amenazaría con llenarlo todo de miedo, sinsentido, y también (que es lo que en el fondo Pascal) deseo de protección eclesiástica (Castany Prado, 2013: 123-145).

Cabe añadir que, frente al miedo que puede provocar el infinito, no existe sólo la estrategia de lo sublime, sino también la de la comicidad. Así, mientras Lucrecio buscaba proteger los estómagos delicados con el protector de estómago de lo sublime, Luciano buscará protegerlos con el digestivo de la comicidad. Existen interesantes consideraciones sobre las implicaciones metafísicas del humor en Kierkegaard, que, a su vez, pueden ayudarnos a comprender el significado de esa extraña amalgama posmoderna que existe entre la literatura de terror y el humor (Berger, 1999, y Roas, 2011: 172-176).

Veamos, finalmente, los ejercicios filosófico-literarios que buscan superar el miedo físico de tipo ontológico, o metafísico. Hablaremos, fundamentalmente, del miedo al infinito ontológico y del miedo a los seres y a los castigos sobrenaturales. En lo que respecta al infinito ontológico, debemos tener en cuenta que el infinito no sólo puede ser entendido en un sentido extensivo, esto es, en términos de inmensidad espaciotemporal, sino también en un sentido intensivo, esto es, como una indefinición o indistinción en lo que respecta a las fronteras ontológicas que separan las categorías mentales con las que solemos movernos: bien/mal, bello/feo, dentro/fuera, normal/anormal, etc. (Koyré, 1957). Ciertamente, existe una relación entre el infinito extensivo y el intensivo, tal y como se pone de manifiesto en *La cena de las cenizas* (1574), de Giordano Bruno, o en la primera parte de los *Pensamientos* (1647) de Pascal, titulada «De la miseria del hombre sin Dios»;

pero, nuevamente, lo que no está claro es que el infinito ontológico deba causar necesariamente miedo o ansiedad.

Suele afirmarse que la disolución de las categorías ontológicas provoca necesariamente reacciones de asco y temor. En *Pureza y peligro* (1966), la antropóloga Mary Douglas llegará a elevar el rechazo a lo mezclado a la categoría de universal antropológico. Cabe sospechar, sin embargo, de este tipo de argumentos, que se parecen demasiado al viejo argumento teológico del consentimiento universal, según el cual, el hecho de que todos los hombres y culturas de todos los tiempos y lugares hayan creído en dios es la prueba de que dios existe.³ Por otra parte, no deja de ser sospechoso que el miedo a la disolución de las categorías ontológicas suela ser difundido o intensificado por aquellas personas y clases que sienten miedo a la disolución de las categorías socioeconómicas. No parece improbable, pues, que ese pavor, supuestamente natural, sea también, o sobre todo, el resultado del esfuerzo de las clases dirigentes —nobleza, clases altas o líderes religiosos—, más que el de una reacción natural o espontánea.⁴

Algo semejante sucedería con el terror ontológico en general. La disolución de las fronteras no generaría, necesaria y automáticamente, miedo, como probaría, por ejemplo, el caso de Lucrecio, Bruno o Montaigne, sino que lo generaría o magnificaría la propaganda conservadora, que aprovecharía algunos de los reajustes y ansiedades a los que toda época de cambio o emancipación da lugar, para exagerarlos y presentarlos como prueba de la degradación moral, cuando no de la destrucción física, a la que el mundo ha de verse abocado, si no regresa al estadio anterior.

Frente a este miedo ontológico, estrechamente conectado con fantasías apocalípticas, teratológicas o mágicas, tan conectadas por cierto con la literatura fantástica, nos encontramos con ejercicios críticos negativos, que buscarían desacreditar este tipo de miedo o, en su defecto, a las personas que lo sienten. Se trata, pues, de criticar o ridiculizar el dogmatismo triste y acobardado de aquellos que se aferran desesperadamente a las categorías acostumbradas, cuando no al pánico más supersticioso. Tal sería el caso, nuevamente, de Borges, quien, en ensayos como «La esfera de Pascal» (II, 14-16) o «Pascal» (II, 81-83), incluidos en *Otras in-*

3 De un lado, dicho argumento es endeble en sí mismo, del otro, cabe negar la mayor, pues han existido pueblos ateos, tal y como pusieron en evidencia durante el Renacimiento los estudios históricos y los viajes de exploración (Hazard, 1961: 32-33).

4 Tal y como explica Zigmunt Bauman, en *Modernidad y holocausto* (2008), las raíces del antisemitismo no sólo radican en el hecho de que los judíos conformasen una clase social ambigua —rica sin nobleza, plebeya sin pobreza—, sino también en que anunciaban la futura disolución del antiguo régimen. No sería, pues, la ambigüedad sociopolítica del judío, lo que produciría terror, sino el propio terror de las clases dirigentes ante lo que éstas intuyeron que era el anuncio o el símbolo de su propia desaparición.

quisiciones, rechaza al autor de los *Pensamientos* como el «hombre más patético», por acobardarse frente al carácter infinito y entremezclado del universo.

En lo que respecta a los ejercicios afirmativos, nos encontramos con exhortaciones a aceptar y gozar el carácter ambiguo y mezclado del universo. Precisamente en los dos ensayos de Borges que acabamos de citar, a la vez que se condena a Pascal, se ensalza a Bruno, Lucrecio y Whitman por haber sabido embriagarse con la pluralidad feraz y compleja del mundo. Borges vuelve a ser un autor fundamental en esta conexión entre el género fantástico y la filosofía práctica. Recordemos, por ejemplo, las palabras iniciales de *Las palabras y las cosas*, donde Michel Foucault establece una conexión entre la obra borgueana y el miedo ontológico:

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro (Foucault, 1968: 19).

Recordemos, asimismo, la teoría y la práctica del viaje que realiza Montaigne, en su ensayo «De la vanidad» (III, ix), y en su *Diario de viaje por Italia*. Así, frente al rechazo a lo mezclado, propuesto por Mary Douglas como universal antropológico, que, tal y como afirma Arjun Appadurai, en *El rechazo de las minorías*, utilizaría la violencia como un modo de reinscribir la realidad en las categorías ontológicas cuestionadas, cabría un ejercicio de habituación a la ambigüedad, que buscaría librarnos del miedo que ésta supuestamente nos provoca. Véase al respecto el análisis que realiza David Roas acerca de algunos de los aspectos de la literatura fantástica posmoderna, en el quinto capítulo de *Tras los límites de lo real* (2011: 143-155).

Otro tipo de ejercicio afirmativo consistiría en aprender a ver el cuestionamiento de las categorías ontológicas, no como una puerta abierta al caos y a la ansiedad, sino como una vía de liberación. Tal sería el caso, por ejemplo, del «koan» del budismo zen, al que Borges le dedicará páginas felices en *¿Qué es el budismo?* (1976), y que Cortázar también practicará a lo largo de toda su obra (Alazraki, 1994: 214-234). En efecto, a la luz del budismo zen, el cuestionamiento de las categorías ontológicas no puede ser visto como un proceso terrorífico, sino más bien liberador. Ciertamente, el interés de dos pesos pesados de la literatura fantástica del siglo xx por el «koan», apuntan a nuestra intuición de que la literatura fantástica está ligada, de un modo ambivalente con la tradición de los ejercicios de superación del miedo.

Cabe recordar también a Chesterton como ejemplo de superación del miedo que supuestamente nos provoca lo infinito, o indefinido, ontológico. Lo cierto es que, para el autor inglés «lo extraño» no es una categoría negativa, sino antes bien positiva. En su ensayo *Ortodoxia*, hablará de «asombro agradecido» para referirse a una declinación festiva de la idea de extrañeza o contingencia de la realidad, dándole así la vuelta al concepto freudiano de «lo siniestro». Chesterton practicará dicha perspectiva en muchos de sus cuentos, también fantásticos, así como en los ensayos recogidos en *Correr tras el propio sombrero*, que no dejan de ser breves meditaciones que buscan una asunción gozosa del carácter meramente convencional de nuestras categorías ontológicas. Baste como ejemplo de declinación celebratoria de esa extrañeza ante lo familiar, el siguiente fragmento de *Ortodoxia*:

A menudo he pensado escribir una novela sobre un navegante inglés que calcula de manera ligeramente equivocada el derrotero y acaba descubriendo Inglaterra con el convencimiento de que se trata de una isla de los Mares del Sur. Está y no está en casa: «Ahí radica en mi opinión el principal problema de los filósofos (...) ¿Cómo sorprendernos al mismo tiempo por el mundo y sentirnos en él como en casa?» (Chesterton, 2013: 9-10).⁵

Veamos, para acabar, la familia de los ejercicios de superación de ese subtipo del miedo *físico* que es el temor a los seres y a los castigos sobrenaturales. Nuevamente, la figura de Lucrecio es fundamental en la reconstrucción de esta tradición de prácticas filosófico-literarias de superación del miedo. En el *De rerum natura* nos encontramos claramente con la intención de luchar contra las supersticiones religiosas y culturales que atemorizan a los hombres, y les impiden la felicidad. Con la misma intención desacreditadora, aunque utilizando otro tipo de estrategia, basada en la banalización o ridiculización, se hallan las *Metamorfosis*, de Ovidio, también epicúreo. Pero la sátira contra los dioses y la ridiculización de los castigos ultraterrenales hallará su máximo exponente en Luciano de Samósata, al que seguirán, con la misma intención, humanistas como Erasmo o Rabelais, e ilustrados como Voltaire o Diderot. Por su parte, Montaigne, grabará en una de las vigas de su biblioteca el verso del *De rerum natura*, de Lucrecio, que afirma que: «La humanidad está demasiado sedienta de cuentos maravillosos».

5 Aunque Borges dice que finalmente domina en él un pathos terrorífico, kafkiano.

3. EJERCICIOS DE SUPERACIÓN DEL MIEDO ÉTICO

Centrémonos a continuación en el grupo de ejercicios de superación de los «miedos éticos», esto es, de aquellos temores que afectan fundamentalmente a nuestra concepción y práctica de una existencia feliz y virtuosa.

Para empezar, el miedo supone una reducción de la existencia, ya que el temor a la frustración nos lleva a no intentar aquello que deseamos; el temor al ridículo nos impide salir de nosotros mismos; y el temor al abandono o a la soledad nos lleva a actuar de un modo que puede hacernos rechazables. Son miedos de corte intra o interpersonal, que suponen una cierta muerte en vida, y que han sido frecuentemente tratados por la tradición filosófica y literaria. Montaigne los analiza en numerosos ensayos («De los pronósticos», I, xi; «Castigo de la cobardía», I, 15; «Del miedo», I, 17; «De la fuerza de la imaginación», I, 20); Descartes los estudia en su *Tratado de las pasiones* (1649), donde define el miedo en términos aristotélicos, como «una turbación y un pasmo del alma que le quita la fuerza de resistir a los males que cree próximos» (§ 174); y Spinoza los combate en los libros III a V de su *Ética* (1677), donde considera al miedo como la más triste de las pasiones tristes, puesto que supone una drástica reducción de la potencia, y lo define como «una tristeza inconstante, que brota de la idea de una cosa futura o pretérita, de cuya efectividad dudamos de algún modo» (III, § 13). Por otra parte, la superación del miedo es un tema esencial en la obra de Borges, cuyos personajes, que parecen «signados por el miedo a vivir» (Vázquez, 1981: 32), conforman una especie de epopeya de la cobardía, en la que los recursos de la literatura fantástica (regreso en el tiempo, mundos paralelos, milagros) les permiten redimirse (cf. «La otra muerte», *El Aleph*, I, 571-575, o «El milagro secreto», *Ficciones*, I, 508-513).

Existen ejercicios negativos que buscan desacreditar ideas temibles como las de fracaso, vergüenza, ridículo o soledad. Es especialmente importante al respecto la tradición cínica de los ejercicios de desvergüenza, o *anaideia*, y de franqueza, o *parresía*. Hallamos numerosas muestras en las *Vidas de filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, en los opúsculos de Luciano de Samósata, en el *Elogio de la locura*, de Erasmo, y, sobre todo, por su trascendencia literaria, en los *Ensayos*, de Michel de Montaigne. Beberán de dicha tradición los ataques contra la «negra honra» que realizarán los humanistas, en su intento por liberar del miedo a la deshonra, no sólo a los cristianos nuevos, sino también a los viejos, que tampoco se hallaban a salvo de ser investigados.⁶

⁶ Véase por ejemplo, la diatriba contra la honra y la vergüenza que aparece en el capítulo I, 2, ii del *Guzmán de Alfarache*, de Mateo Alemán: «¡Oh, decía, lo que carga el peso de la honra y cómo no hay

Pero la idea de honra o de honor no se reduce al Antiguo Régimen, sino que perdura, bajo formas más o menos secularizadas, en la idea del éxito, el reconocimiento o la identidad, analizadas por autores como Bauman, Byung-Chul Han o Illouz. No es extraño, pues, que en nuestros días continúe toda una tradición de literatura autoderisoria, como la que representan, por ejemplo, autores como Woody Allen, Fernando Vallejo, Fernando Iwasaki o Antonio Orejudo.

La vía afirmativa de los ejercicios de superación del miedo ético consiste en lograr, como sugería Baltasar Gracián, que el deseo eclipse el temor. El amor a la vida, en general, o a alguna realidad, valor o proyecto existencial, en particular, contribuiría a superar los temores. A ello apunta tanto San Agustín, cuando exclama, en sus *Confesiones*, «nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (I, 1, 1, p. 3), como Nietzsche, cuando afirma, en *El crepúsculo de los ídolos*, que «cuando uno tiene su propio ¿por qué? De la vida se aviene a casi todo ¿cómo?» («Sentencias y flechas», § 12, p. 35). Esta afirmación o asentimiento de la totalidad de la vida incluiría la aceptación del propio miedo, que pasaría a ser visto como un principio existencial necesario.⁷

Aunque la clasificación antigua no considerase en estos tres momentos filosóficos, la política, cabe añadir a este último apartado esa ética colectiva que es la política. Ciertamente, el miedo y la política son viejos conocidos. Ya Aristóteles, en su *Política*, vio el miedo como una de las principales estrategias del tirano para atomizar y dominar a una sociedad. Le seguirán, cada uno con sus propios énfasis, Maquiavelo y su *Príncipe* (1513), Hobbes y su *Leviatán* (1651) y Spinoza y su *Tratado teológico-político* (1670). Por su parte, Delumeau afirmará, en su obra ya clásica *El miedo en Occidente* (1989), que el discurso hegemónico del antiguo régimen le atribuía el valor a los nobles y la cobardía a los plebeyos, lo cual, a su vez suponía una legitimación del poder que los primeros detentaban sobre los segundos (18-19). Así, la mística del valor y la aventura, que aparece, por ejemplo, en las novelas de caballerías, podría ser vista, de algún modo, como una estrategia de dominación (19); si bien, a lo largo de la modernidad, se realizará un esfuerzo de democratización, tanto del valor —uno de cuyos momentos álgidos habría sido la Revolución france-

metal que se le iguale! (...) ¿Qué frenesí de Satanás casó este mal abuso con el hombre, que tan desatinado lo tiene? Como si no supiésemos que la honra es hija de la virtud y, tanto que uno fuere virtuoso, será honrado, y será imposible la honra, si no me quitaren la virtud, que es centro della» (I, 2, ii).

7 Piénsese, por ejemplo, en las siguientes palabras de Joseph Conrad, en *Una avanzada del progreso*: «El miedo siempre permanece. Un hombre puede destruir todo lo que hay en su interior, el amor, el odio, las creencias e incluso la duda; pero mientras se aferra a la vida no puede destruir el miedo. El miedo, sutil, indestructible y terrible, que invade todo su ser; que impregna sus pensamientos; que ronda su corazón; que observa en sus labios la lucha del último aliento» (1993: 44).

sa (18)—, como del miedo —tratando de mostrar los miedos, tan humanos, por otra parte, de la nobleza.

Podemos hablar, pues, también de ejercicios de superación del miedo sociopolítico. En primer lugar, se trata de colectivizar los miedos para que el sujeto que se enfrenta a ellos sea más poderoso. Es a lo que apunta Max Aub cuando afirma, en *De un tiempo a esta parte* (1949), que «lo contrario del miedo no es el valor, sino la solidaridad».⁸ Cabe recordar que fue un motivo esencial, tanto en el mundo clásico como en el Renacimiento y la Ilustración la cuestión de la «amicitia», como un modo de enfrentarse con mayor entereza a los miedos sociales. Ésta fue esencial, por ejemplo, para un grupo de intelectuales extremos como los libertinos eruditos franceses del siglo xvii. Por otra parte, existen numerosas obras filosófico-literarias que tienen como objetivo luchar contra el miedo político que paraliza a la sociedad, ya sea fruto de una dictadura, como *El señor presidente*, que según las palabras del mismo Miguel Ángel Asturias, es una «novela escrita como un ejercicio espiritual de desangustia» (1974: 176); ya sea fruto de un terror más cotidiano y difuso como el que evocan en sus narraciones Franz Kafka o Virgilio Piñera.

CONCLUSIÓN

Esta brevísima historia de los ejercicios filosófico-literarios de superación del miedo ha puesto de manifiesto la estrecha conexión que ésta mantiene con la literatura fantástica. En primer lugar, muchas de las fuentes filosófico-literarias de la literatura fantástica remiten directamente a la tradición aquí esbozada. El estilo sublime de Lucrecio, el amor por el límite de Aristóteles o Epicuro, el horror cósmico de Pascal, la asunción festiva de lo desconocido en Montaigne o el asentimiento a la vida en su totalidad de Nietzsche. Por si esto no fuese suficiente, algunos de los autores más importantes de la literatura fantástica han tratado explícitamente el tema de la superación filosófico-literaria del miedo: Stevenson, Poe, Henry James, Borges, Cortázar.

Ciertamente, en tanto que obra artística, no puede reducirse la literatura fantástica, ni siquiera aquella que trata explícitamente de hacerlo, a una mera ejercitación filosófico-literaria. Son obras autónomas que pueden aprovechar estéticamente muchos de esos motivos, incluso con el objetivo de bus-

⁸ El personaje de Emma dice literalmente: «Es lo contrario del miedo. Dice Richter que a eso se le llama solidaridad» (44).

car el efecto contrario (como provocar un terror, a veces delicioso), y sin una mayor reflexión filosófica.

Ciertamente, queda mucho por estudiar acerca de este tema, centrándose con mayor detención en autores, géneros y corrientes específicas. En todo caso, me parece haber ofrecido argumentos suficientes para justificar la pertinencia de dicho esfuerzo.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN DE HIPONA (2012): *Confesiones. Contra los académicos*, Gredos, Madrid.
- ALAIN (1956-1970): *Propos I et II*, La Pléiade, Paris, 1ª ed. 1906-1936.
- ALAZRAKI, Jaime (1994): *Hacia Cortázar: aproximaciones a su obra*, Anthropos, Barcelona.
- ALEMÁN, Mateo (2003): *Guzmán de Alfarache*, ed. José María Micó, Cátedra, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002): *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, Ediciones UNAM, México.
- ASTURIAS, Miguel Ángel (1974): *Conversaciones con Miguel Ángel Asturias*, Novelas y Cuentos, Madrid.
- AUB, Max (1949): *De algún tiempo a esta parte*, Tezontle, México.
- BAUMAN, Zigmunt (2008): *Modernidad y holocausto*, Sequitur, Madrid.
- BERGER, Peter (1999): *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*, Kairós, Barcelona.
- BORGES, Jorge Luis (2003): «Borges, un tejedor de sueños. Entrevista de Amelia Barili, 3 agosto 1986, en *La Prensa*, Buenos Aires», en *Textos recobrados*, Emecé, Buenos Aires, pp. 373-379.
- (1999): *Obras completas*, 4 vols., Emecé, Buenos Aires.
- BURKE, Edmund (1987): *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Tecnos, Madrid.
- CARROLL, Noell (2005): *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, Antonio Machado Libros, Madrid.
- CASTANY PRADO, Bernat (2013): «Monstruosidad e infinito en la literatura fantástica española contemporánea», en David Roas y Patricia García (eds.), *Visiones de lo fantástico. Aproximaciones teóricas*, e.d.a., Málaga, pp. 123-145.
- (2017a): «La literatura y la tradición de los ejercicios espirituales filosóficos», *Revista de filosofía*, vol. 42, núm. 2, pp. 261-274.
- (2017b): «The Classical Tradition of Cosmopolitan Spiritual Exercises in Jorge Luis Borges and Latin American Postnational Literature», en Heike Scharm y Natalia Matta-Jara (eds.), *Postnational perspectives on contemporary hispanic literature*, University Press of Florida, Gainesville, FL., pp. 149-170.
- CONRAD, Joseph (1993): *Una avanzada del progreso*, Alianza, Madrid.
- CHESTERTON, G. K. (2013): *Ortodoxia*, Acantilado, Barcelona.
- DELUMEAU, Jean (2012): *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid.

- EPICETETO (1995): *Manual*, Gredos, Madrid.
- EPICURO (2009): *Obras completas*, ed. José Vara, Cátedra, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1968): *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México D.F.
- (1990): *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona.
- FREUD, Sigmund (1976): *Lo siniestro*, López Crespo Editor, Buenos Aires.
- GRACIÁN, Baltasar (2000 [1647]): *Oráculo manual y arte de prudencia*, Debate, Madrid.
- HADOT, Pierre (2010): *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*, Siruela, Madrid.
- (2013): *La ciudadela interior*, Alpha Decay, Barcelona.
- HAZARD, Paul (1961): *La crise de la conscience européenne*, Fayard, París.
- HORACIO (2007): *Odas. Canto secular. Epodos*, Gredos, Madrid.
- KOYRÉ, Alexandre (1999 [1957]): *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid.
- LOVECRAFT, H. P. (2002): *El horror en la literatura*, Alianza, Madrid.
- LUCRECIO (2003): *La naturaleza*, ed. y trad. Francisco Socas, Gredos, Madrid.
- MARINA, José Antonio (2006): *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*, Anagrama, Barcelona.
- MAUPASSANT, Guy de (2011): *Cuentos completos de terror, locura y muerte*, ed. Mauro Armiño, Valdemar, Madrid.
- MONTAIGNE, Michel (2006): *Ensayos*, 3 vols., Cátedra, Madrid.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007 [1889]): *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid.
- NUSSBAUM, Martha C. (2009): *Las terapias del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*, Paidós, Barcelona.
- ONFRAY, Michel (2008): *Las sabidurías de la antigüedad*, Anagrama, Barcelona.
- QUEVEDO, Francisco (1991): *Enquiridión*, Anthropos, Barcelona.
- PLUTARCO (2004): «Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro», en *Obras morales y de costumbres*, vol. XII, Gredos, Madrid, pp. 131-246.
- ROAS, David (2006): «Hacia una teoría sobre el miedo y lo fantástico», *Semiosis*, vol. II, núm. 3, pp. 95-116.
- (2011): *Tras los límites de lo real. Una definición de lo fantástico*, Páginas de Espuma, Madrid.
- SPINOZA, Baruch (1975): *Ética*, ed. Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid.
- VÁZQUEZ, Nélica Esther (1981): *Borges: La humillación de ser hombre*, Febra Editores, Buenos Aires.
- WILDE, Oscar (1984): *El fantasma de Canterville y otros cuentos*, Alianza, Madrid.