

LA IDEA PRIMITIVA DEL FINAL DE LA VIDA Y SU ELABORACIÓN RELIGIOSA POSTERIOR

W. R. Daros

RESUMEN: Se presenta el problemático hecho de que los seres humanos siempre han muerto y el hecho, hasta hoy constatable, del deseo de los mismos de no morir. No resulta, entonces, fácil esbozar una hipótesis que le dé sentido a esta lucha. Menciona, inicialmente y como marco de referencia, la hipótesis freudiana. Se presenta luego, como desencadenante de una reflexión sapiencial la inquietud acerca de si es injusto tener que morir. Después de considerar los diversos tipos de adicción, se añade la hipótesis según la cual el placer de vivir ha generado una adicción incontrolable, colectiva y milenaria a seguir viviendo y el deseo de la inmortalidad en alguna forma de vida tras la vida. Se pasa después a considerar la temática de la individualidad e identidad en el pensamiento primitivo, antropológicamente considerado. Se considera final y brevemente la vida como re-nacimiento anónimo en el pensamiento budista y como resurrección en el pensamiento hebreo e inicialmente cristiano.

Palabras claves: muerte – inmortalidad – yo – mentalidad primitiva – racionalización religiosa

SUMMARY: *Primitive idea of end of life and its posterior religious elaboration*

This paper presents the problematic fact that humans die and the evident fact, up to today, of their desire not to die. It is not easy, then, to outline a hypothesis that gives meaning to this struggle. The Freudian hypothesis is mentioned initially and as a frame of reference. Then, as a trigger for a sapiencial reflection, restlessness arises as to whether death is unfair. After considering the various types of addiction, it is added the hypothesis according to which the pleasure of living has generated an uncontrollable, collective and millenarian addiction to continue living and the desire for immortality in some kind of life after life. The theme of individuality and identity in primitive thinking is anthropologically considered after that. It is finally and briefly considered life as an anonymous re-birth in Buddhist thought and as a resurrection in Hebrew and initially Christian thought.

Keywords: death - immortality - I - primitive mentality - religious rationalization

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque esa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
Y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por

lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,

¡y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos!...

Lo fatal. Rubén Darío

Introducción: presentación del problema

1.- No deja de ser teóricamente un *problema* el hecho de que los seres humanos siempre han muerto y el hecho, hasta hoy constatable, del deseo de los mismos de no morir.

Hay hechos evidentes difíciles de aceptar: todo el mundo ve que el sol gira de este a oeste, todos los días de nuestra vida, pero nos engañamos colectivamente, según las interpretaciones científicas. También el hecho de que la vida humana tiene un final no nos resulta psicológicamente aceptable. Nos inclinamos a presentar rápidamente diversas hipótesis ante este hecho: lo que parece un final no es un final; no se termina del todo pues algo de nosotros sobrevivirá (el alma, los recuerdos de los demás, resucitaremos, nos reencarnaremos, etc.). Parece inaceptable que de la vida surja naturalmente la muerte, no obstante que vemos el absurdo que en un cuerpo sano aparezcan virus, bacterias, células cancerígenas que atentan absurdamente contra el cuerpo sano que las cobija, las transporta y del que asustadamente se alimentan.

El escenario -que estos hechos nos presentan- parece abrirnos a una lucha épica, titánica, quizás trágica.

No resulta, entonces, fácil esbozar una *hipótesis* que le dé sentido a esta lucha. Freud presentó valientemente la suya.

Lo que desencadenó la investigación del hombre no fue el enigma intelectual ni tampoco todos los casos de muerte, sino que fue el conflicto de los sentimientos al producirse la muerte de seres queridos que también eran personas extrañas y odiadas por otros.

De este conflicto de los sentimientos surgió primero la psicología. El hombre primitivo no pudo seguir negando la muerte, ya que la había experimentado parcialmente por medio de su dolor, pero sin embargo no quiso reconocerla porque no pudo pensarse a sí mismo como muerto. Así se metió en compromisos, admitió la muerte pero negó que fuese la aniquilación de la vida como la había pensado para sus enemigos. Junto al cadáver de la persona querida inventó los espíritus, pensó en el desdoblamiento del individuo en un cuerpo y un alma, u originariamente en varias almas.

Con la conmemoración de los difuntos se creó la idea de otras formas de existencia, para las que la muerte sólo era el comienzo, la idea de una continuación de la vida después de una muerte aparente (Freud, S. 2010, "Nosotros y la muerte", 548).

El sentido de la vida y de su final, con mayor o menos intensidad, nos acompaña siempre. La experiencia de la vida es tan fuerte; el placer de vivir es tan aditivo, que la sola idea de su final nos ocupa, nos preocupa, nos hace tomar decisiones y orientar la vida en uno u otro sentido.

Tememos perder nuestra identidad, lo que somos o creemos ser; y esta pérdida tiene al menos dos sentidos: *perder el tener* y *perder el ser*. Primeramente nuestro ser parece tener una base material y casi externa: *tememos perder* lo que poseemos en nuestro cuerpo o fuera de él (nuestros bienes), pues creemos que somos lo que tenemos o que, al menos, expresamos lo que somos en lo que tenemos. Si perdemos lo que tenemos perdemos todo lo que somos.

El otro temor es más profundo, e implica temer perder lo que somos, *nuestro ser*. Entonces pasamos a descartar todo lo que podemos tener (cuerpo, belleza corporal, riqueza, memoriales, etc.), y tememos perder nuestra conciencia, pues -como afirmaba Descartes-, fantaseamos con que si acaso dejásemos de pensarnos, dejaríamos también de ser. Nuestra conciencia se convierte entonces, paradójicamente, en nuestra mayor dicha (la que posibili-

ta nuestra identidad y permanencia) y en nuestra peor desgracia (la desaparición total). Ante la pérdida aflora el llorar.

Las lágrimas se convirtieron en más que una necesidad biológica para lubricar el ojo: llegaron a ser un sistema cifrado de intensa emoción. Se convirtieron en una señal social con fuertes propiedades de unión, útil cuando nuestros antepasados comenzaron a contemplar la vida en el contexto de *la pérdida y la muerte*. La tragedia, una de las formas de arte más perdurables, que fue codificada por primera vez por los griegos pero desde entonces ha hecho su camino en el teatro, la ópera y el cine es una parte inevitable de la vida humana. Vamos a eventos que involucran el drama y la pérdida, a menudo impulsados por la poesía y / o de la música, y el grito. El llanto es un acto exclusivamente humano. La empatía de la que nacen las lágrimas fue la base para el desarrollo de una ética y estética fundada en la compasión. Es, de hecho, una de las pocas actividades que realmente nos distinguen como humano (Trimble).

Nuestra inteligencia humana no puede comprender algo sino bajo el aspecto del ser. El ser y todo lo que de alguna manera es, tienen posibilidades de ser conocidos. La nada, al no ser (no ser más que el acto de negación del ser que los humanos hacemos), no puede aspirar a ser comprendida. Ser es igual a vivir; no ser es igual a no vivir, igual a nada. *To be or not to be that is the question*. En consecuencia, la muerte (en cuanto no ser) no puede ser entendida por la mente humana; los humanos sólo pueden intentar entender el final de una vida, racionalizando este hecho y, de esta manera, dominándolo en cierto modo.

Aun sin saber claramente qué es el final de la vida que experimentaremos, tememos ese final; y es sabido que los objetos de temor, oscuros o confusos, son aún más temibles, más adictos a la vida: pueden volver -a los sujetos- neuróticos, manejados por un miedo sin un claro objeto al que temer (Granzotto, 2004, 428).

Sabemos que el hecho del final de la vida humana se da; pero no sabemos cómo es, pues nunca lo hemos experimentados en nuestra subjetividad; ni conocemos si le sigue algo a ese hecho, aunque podamos creer algo al respecto. Si se temiese a algo que no se conoce, nuestro miedo sería neurótico, enfermizo; pero si se teme a algo que se conoce de hecho, en parte (por haber visto el final de la vida de otras personas sin saber subjetivamente en qué consiste), entonces, nuestro miedo puede ser racionalizado, justificado.

En 1915, en *De guerra y muerte*, Freud escribió unos párrafos que parece hacer imposible nuestra tarea, pues nadie estaría convencido de la propia muerte:

La muerte propia no se puede concebir; tan pronto intentamos hacerlo podemos notar que en verdad sobrevivimos como observadores. Así pudo aventurarse en la escuela psicoanalítica esta tesis: en el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el Inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad (Freud, S. 1989: 290).

Pero el hecho del final de la vida reaparece tozudamente:

Si en nuestro Inconsciente somos omnipotentes, eternos, inalcanzables por la muerte, ¿cómo no tambalear ante aquellos próximos (afectivamente) a nosotros que, al sucumbir a la muerte, nos demuelen aquella ilusión megalomaniaca?

maníaca? A partir de su muerte son ellos los que encarnarán esa omnipotencia hasta aterrorizarnos. ¿Dónde están? ¿Se nos pueden aparecer? (Armando, 2015).

Las personas, pues, ante ese hecho inevitable -el final de la vida-, se crean *diversas estrategias*, ya sea para intentar sobrevivir un poco más; ya sea para negarla; y -si hay algo después de esta vida- para preparar esa situación y no pasarla mal después (pues hombre avisado es hombre preparado); o bien, -si no hubiere nada más-, para dejar alguna huella (los hijos), o algún recuerdo, grabaciones, placas o monumentos (como lo hacían los ricos romanos mediante las magnificentes tumbas sobre la Vía Appia, al salir de Roma).

Sólo para quien ha sufrido (física o psicológicamente) y pensado mucho, puede desear liberarse del vivir (cuando el vivir se ha vuelto ya muy doloroso), o vengarse de la vida desgraciada, concibiéndola como insignificante, despreciable, absurda, contradictoria con el placer aditivo de vivir. Esto se manifiesta en los escritos del colombiano Fernando Vallejo, por ejemplo. Así afirma: "Yo no tengo nada qué debatir con la vida. Lo único que quiero es salir de ella", como se sale en Colombia, con un tiro por parte de un desconocido que se ríe mientras, medio borracho o drogado, te está matando. "La vida es una desgracia. Entiendo la muerte como un alivio" (Vallejo, 2010). La muerte es obviamente absurda: parece no tener absolutamente ningún sentido en sí misma, ante la vida.

Si bien el final de la vida aparece como sin sentido, en cuanto vivir es igual a ser: el final de la vida se convierte en un no-ser. Por ello también, aunque no todas las personas sean filósofos de profesión y reflexivas, la mayoría es existencialista -ama el existir-; busca estrategias para encontrarle (o para otorgarle) un sentido al final de la vida, lo más cercano posible a lo que ha sido una buena vida para cada uno. Si eres un nómada que has vivido transitando en un árido desierto, al final de tu vida esperarías encontrar un lugar de reposo, un verde y florido paraíso con abundante agua, y bellas y accesibles mujeres. Nadie deseará morir para llegar a un lugar más espantoso. Los mercachifles, o vendedores de espejismos, han sabido explotar estos deseos y temores tan humanos con la promesa de una Tierra nueva y una vida serena en el más allá. Los que, por el contrario, han conceptualizado ese lugar póstumo, convirtiéndolo en árido y sin placer, tienen menos clientela compradora, aunque sirva como disuasión.

2.- Para la mayoría de las personas que gozan de la vida, el deseo del *ego* es el de no morir con el cadáver: el *ego* parece ser lo más importante de todo lo que nos ofrece la vida y él quiere sobrevivir. Lo que importa es que cada uno de nuestros yoes, no termine: poco importa que nuestros átomos sigan viviendo y seamos polvo de las estrellas, si ya no tenemos más conciencia de lo que somos. Se dice que hasta el canalla emperador Nerón habría dicho lamentándose al morir: ¡Qué gran poeta pierde el mundo en mí!

No solo los poderosos desean dejar su marca; hasta el escritor escribe como diciéndonos: "No me olvides del todo". "No moriré del todo" ("*Non omnis moriar*", escribía el poeta latino Horacio (*Odas*, III, 30, 6) y, hasta ahora, en parte, lo logró. O, como dice Atahualpa Yupanqui, en una canción: "No mi hay de olvidar, qu'hei de volver: ¿Cómo no hei de volver?".

Mas entre la vida y su final se halla siempre la esperanza de seguir viviendo, aunque el tiempo nos va matando.

El tiempo que va pasando

Como la vida no vuelve más (*Zamba de mi esperanza*, 1964).

¿Y quién no recuerdas las nostálgicas coplas de Jorge Manriquez (1477), casi remediando a Heráclito y con dolor medieval que no leja gozar la vida?

Recuerde el alma dormida,
Avive el seso e despierte,
Cómo se pasa la vida,
Cómo se viene la muerte
Tan callando;
Cuán presto se va el placer,
Cómo después de acordado,
Da dolor;
Cómo, a nuestro parecer,
Cualquier tiempo pasado
Fue mejor...

Nuestras vidas son los ríos
que van a dar en la mar,
qu'es el morir...

O de Alfonsina Storni:

Es inútil contarte mi historia
Porque mi yo ya no está más...

Pero esta pretendida “eternidad lineal”, -prolongación en el recuerdo y en el tiempo-, es efímera: es sólo un poco de tiempo, en la memoria de unos pocos.

Otros humanos buscan algo menos ficticio: desean real y personalmente sobrevivir. El yo de cada uno desea perdurar con su *conciencia del yo*, de ser él, el mismo a través de los tiempos. Y advierte, empero, que la conciencia es algo accidental, hasta tal punto que todos los días una imagen del final de la vida nos visita con el sueño profundo; y cada día, al despertar y tomar conciencia, volvemos a enganchar ese instante con el último antes de dormimos, hilvanando la nada del sueño, con lo vivido anteriormente.

El final de la vida es considerado como un sueño o descanso y se suele desear al difunto “que descanse en paz” (*RIP: requiescat in pace*). La fantasía es nuestra mayor ayuda; y, al constatar lo poco que es una fantasía, lo que ella nos propone se convierte en nuestra miseria. ¿El final de la vida, como el final de un día, es poca cosa? ¿Vivimos para temer al fin del vivir; y tratar de superarlo; o más bien, vivimos para vivir la vida y gozar con ella?

Se dan, entonces, algunas preguntas que parecen ser más fundamentales que otras. Generalmente, no importa mucho saber si mañana el cielo estará más o menos nublado; pero sí parece fundamental (fundamento y base para otras decisiones), para los humanos, conocer qué sucede al final de la vida de cada uno de nosotros.

Paradójicamente, nunca hemos padecido *nuestro* final de vida (la de cada uno). La *idea* de un final de la vida que conocemos es la que han padecido o padecen los otros (la desaparición de los otros: la muerte como cosificación). Mientras vivo y soy consciente de ello, no he muerto; y cuando muera, mi yo no estará presente; porque *nuestros* actos son

nuestros por la conciencia personal que de ellos tenemos. Paradojalmente también, suceden cosas en nosotros que no son propiamente nuestras (esto es, de las que no somos causas activas de esos actos o acciones), pero que, sin embargo, las padecemos. Parte de lo biológico (el crecimiento de las uñas o del cabello, un cáncer, etc.) está en nosotros, lo padecemos y nos afecta; pero no es mi yo. Yo no soy una uña, aunque ella me pertenece.

3.- Nuestro yo, la idea que nos hacemos de nosotros mismos, tiene algo de misterioso, pues no hay una representación o imagen adecuada de lo que somos. El yo tiene algo de creencia, de afirmación de lo que se conoce pero no se ve. A partir de lo que veo en un espejo me remito a mi yo; pero sé de no ser sólo una imagen o fotografía. Mas, por otra parte, no podemos dudar del yo, como decía Renato Descartes, pues incluso al dudar de él, advertimos que somos. Pienso, me pienso, y en eso advierto que soy: al menos soy mientras me pienso.

Vemos en un espejo nuestro rostro, pero *no somos esa figura*, esos accidentes, esa apariencia que se va deteriorando.

Para mayor claridad, podemos distinguir entonces:

- a) El vocablo o palabra “yo”: es un pronombre personal, que está en lugar del nombre de la primera persona singular, del sujeto de acciones y pasiones más cercano a quien lo pronuncia.
- b) La *idea* del yo que remite al contenido mental que el sujeto se hace de sí mismo, reflexivamente, en su conciencia, acerca de su existencia o de su ser realmente. La idea del yo es la idea del sujeto que hace (piensa, se habla interiormente): ese sujeto no es el cuerpo del sujeto que siente algo en algún lugar y tiempo y se conoce haciendo; ese sujeto yo puede sentir, además, alegría o vergüenza que no se ubican en ningún lugar del cuerpo; y que diferencia nuestro yo de cualquier otro. Esta idea del yo que el sujeto descubre mediante el lenguaje o monosílabo “yo”, se acompaña del querer espontáneamente como un yo, como un sujeto permanente. La *idea* que tenemos de nuestro yo, -como toda idea-, no es una realidad, no se siente, aunque se comprende. Por ello, las personas, aun en avanzada edad, suelen sentirse siempre iguales o igualmente jóvenes, si el cuerpo no les hace sentir algún dolor o debilidad. En este sentido, el yo no envejece, como no envejece la idea de un círculo o de un triángulo (Daros, 1979).
- c) Podemos distinguir, entonces, la palabra “yo” de la idea del yo y del *real sustrato permanente*, tras esa apariencia o imagen que percibimos en el espejo; hasta el punto que, a veces, nos cuesta esfuerzo reconocernos en ella. Porque nuestro yo no es solo una imagen (la que vemos comparando nuestra imagen reflejada en el espejo y nuestras fotografías tomadas en diversas edades); sino, además, *el sentimiento fundamental de ser y seguir siendo* que luego conocemos, y que nos acompaña tras esas imágenes. Pero ese sustrato permanente, (que está presente en todos nuestros actos conscientes de hacer o padecer), no tiene imagen, no se identifica con una imagen. El *sentimiento del sujeto* es la realidad de lo que luego es elaborado con la idea del yo; pero el sentimiento del sujeto, en cuanto es sentimiento todavía no se conoce como yo; no se identifica con el conocimiento del yo (con la *conciencia del yo* o *idea del yo*); porque sentir no es conocer (Rosmini, 1954: 45).

Los seres humanos somos seres complejos, con diversas facultades que interactúan entre sí. No somos primeramente racionales, o principalmente racionales; sino somos seres primeramente afectivos y afectados en nuestro sentimiento; y, además, seres capaces de elegir, si bien nuestras elecciones son primera e inconscientemente apreciativas y afectivas, y luego, racionalizadas (o justificadas con razones) y elegidas después conscientemente.

Aclaremos un poco más el punto b). La *idea del yo* es una construcción, una elaboración mental con la que el sujeto, -que es el sujeto del sentimiento fundamental, pero que también, por ser humano, puede conocer que es- genera un concepto haciendo una reflexión sobre sí, y cuyo resultado se expresa con el monosílabo “yo” (Rosmini, 1941: 97). El monosílabo *yo* expresa la existencia del sujeto: “yo soy” (el ser del yo); o “yo soy yo” (la reflexión del sujeto cognoscente sobre sí mismo). *No hay, pues, una idea innata del yo*; sino un connatural sentimiento permanente y real de un sujeto que siente. Sobre ese sujeto que siente, construimos nuestra idea de yo.

El sujeto humano siente permanentemente su cuerpo; pero ese sentir su cuerpo no es un sentirSE; porque el sentimiento no es reflexivo, no se vuelve sobre sí. El sentimiento es una acción de un sujeto que termina en lo sentido y nada más. El “sentimiento-hombre no es el YO, porque el Yo no es un sentimiento: es una conciencia” (Rosmini, 1857: 110, 264, 313). El sentimiento fundamental del sujeto que siente es la materia del conocimiento, de lo que será la conciencia; pero ésta comienza a existir cuando el sentimiento permanente del sujeto humano es conceptualizado por él mismo. Luego se expresa con el monosílabo *yo* o pronombre personal.

No es suficiente que los niños usen los pronombres *yo, tú, él*, para que los entiendan y los apliquen correctamente. Elaborar la idea del yo, esto es, elaborar su comprensión y uso del sujeto que se conoce como sujeto, requiere algunas condiciones:

El YO, en efecto, supone 1º que el hombre que haga uso del concepto abstracto de la acción de hablar; 2º que refiera esta acción de hablar a un sujeto que habla; 3º que entienda que el YO significa justamente este sujeto que habla. ¿Quién no ve cuán difícil debe ser hacer todo esto por parte del niño? (Rosmini, 1857: 315).

Con frecuencia, lo niño, al no poder identificar el pronombre Yo con él mismo que está hablando, utiliza su nombre propio (Pedro, por ejemplo) para referirse a sí mismo, considerándose -desde nuestro punto de vista de adulto- como desde afuera de sí. Cuando escucha que otros lo llaman Pedro, él no dice entonces, por ejemplo, “Dame pan”, sino “Da pan a Pedro” o “Pedro quiere pan”. Esto indica que no ha construido aún la idea de YO.

Parece ser que la realidad -el sentimiento fundamental que somos-, de lo que va a ser el yo, no es frecuente que lo conozcamos con facilidad conscientemente, pues es un sentimiento indefinido (sin límites precisos); y no es propio y adecuado a un sentido (a la vista, al oído o tacto); sino que él es el fundamento de estos sentidos parciales. El sentimiento fundamental es más bien, deducido como la causa de los actos accidentales de nuestros sentidos (con los que palpamos nuestro cuerpo, lo vemos, lo olfateamos): actos que retenemos con los recuerdos conscientes; pero no los podríamos ubicar unificadamente, sin la presencia de ese sentimiento permanente y fundamental.

Algunos chimpancés y algunos gorilas, al mirarse en el espejo, y advertir una mancha blanca en su frente (que el experimentador le ha hecho sin que ellos lo advirtiesen) la buscan, para tocarla, en su frente y no en el espejo. Esto indica que ellos distinguen la imagen por un lado (en el espejo), y la realidad fuera del espejo.

No obstante, el tema de la conciencia es un tema muy humano, porque parece ser que son los humanos los que lograron desarrollar la *conciencia* y el lenguaje, esto es, el conocimiento reflexivo sobre sí mismos, la memoria prolongada de sí mismos y hablar acerca de ello. Y a partir de todo esto, los humanos pudieron ponerse problemas acerca de quiénes eran y de por qué morían.

La pregunta: ¿por qué morimos?, la duda acerca de si *nunca más* volveremos a ser lo que somos remite a la búsqueda de una respuesta más compleja de aquella de la explicación por la percepción física de una imagen en un espejo.

La pregunta “¿*Nunca más* volveré a ser yo?” remite al núcleo de la persona consciente, a su unidad permanente no obstante sus cambios accidentales, y a una duda sobre lo justo o injusto que el final de la vida puede ser.

4.- El *problema de la vida* supone que conocemos algo (el hecho de la desaparición de la escena humana), pero no conocemos las consecuencias de este hecho.

Al ponernos un *problema*, manifestamos que conocemos algo: alguna cosa, persona o acontecimiento; pero, por otra parte, no conocemos su totalidad, sus causas o sus efectos. Las religiones, la filosofías y las ciencias son modos de intentar racionalizar un hecho.

Un problema manifiesta una dificultad, real o aparente, porque conocemos algo (quizás una parte), que no tiene en sí mismo el significado de su existencia; no tiene la justificación, o el sentido o el significado de ser lo que es, porque nos parece que *es pero que podría no ser*. Vemos un árbol, pero pensamos que bien podría no haber existido: esto significa que lo calificamos como *contingente*; como algo que acaece, se da, pero bien podría no ser.

Lo que tiene significado en sí mismo, sin necesidad de nada más; lo que es pensable como existiendo si necesidad de algo más, lo llamamos *absoluto*. *Ab-solutun* significa, en latín, *lo que está suelto de*, lo que es independiente de toda otra cosa, o causa. Absoluto significa, entonces, lo que no es efecto, resultado de una causa. Lo que es absoluto es principio y término de sí; es causa de sí mismo, y lleva en sí mismo su propio sentido y significado.

Lo *absoluto* es de tal modo que tiene en sí mismo la necesidad de ser.; el ser humano no la tiene.

¿Es injusto tener que morir?

5.- Lo más natural para nosotros es lo que somos y lo que tenemos desde que nacemos vivos: eso es lo natural; vivir es lo natural para nosotros; y vivimos en el presente. Para darle un sentido al presente, se dan dos estrategias: una volvernos al pasado y buscar los inicios, los orígenes y, en los inicios o en el origen, el sentido de la vida humana. La otra estrategia consiste en trascendernos hacia el futuro, especialmente mediante las tecnologías. Hoy las tecnologías se han hecho omnipresentes y constituyen una trinidad fundamental para interpretar lo que los humanos vamos a ser en el futuro: la televisión, la computadora, el celular. Allí la mayoría de las personas y medios de comunicación encuentran lo que convierte en el sentido común, en lo razonablemente esperable para nuestro futuro.

Las tecnologías nos dan una visión optimista y placentera de la vida, con diversión fácil de obtener. El placer de vivir (no sucede así cuando llegamos a final de la vida llenos de dolores permanentes) está hecho de acciones agradables. Éstas generan el hábito de una vida placentera.

Es sabido que los humanos quedan adictos no solamente a sustancias aditivas (tabaco, alcohol, marihuana, etc.), sino también a *conductas o formas de vida*. Algunas formas de adicción nocivas para la salud, que termina rápida o lentamente con la muerte, son fáciles de advertir; pero algunas otras formas de adicción suelen aparecer como *positivas* (adicción al trabajo, al sexo, a hacer el bien a los demás compulsivamente para no sentirse culpables, etc.) y no se advierte en encadenamiento que logran. La característica común de las adicciones (a sustancias o a conductas) es: a) la *depresión* ante cierto esperado deseo de felicidad; b) la *búsqueda compulsiva* de la misma, c) los condicionamientos sociales (el imaginario colectivo favorable o adverso), la cual nos quita libertad y serenidad en la vida (Pedrero Pérez, 2012: 149). La característica común también ante la idea de la sustracción de la droga suele ser el nerviosismo ante tal idea, la agresividad violenta (hoguera en la antigüedad y descalificación en el presente, etc.) o elegante (el olvido, la sonrisa).

Las estructuras neuroanatómicas que rigen el comportamiento motivado y que se afectan con el uso de drogas, se agrupan en el denominado sistema límbico, y participan tanto en el procesamiento de los fenómenos agudos de recompensa que las drogas activan, como en los fenómenos de neuroplasticidad y aprendizaje que el uso crónico provoca (Peireira, 2009: 11-12).

No resulta, entonces, fácil liberarse de toda adicción y dependencia a la vida. Las acciones repetidas generan hábitos y, si son placenteros, nuestro organismo biológico y psicológico genera lo que (dopamina, serotonina, adrenalina) nos puede hacer *adictos al placer de vivir*. El placer de vivir puede generar la adicción incontrolable a seguir viviendo y *el deseo incontrolable de la inmortalidad en alguna forma vida tras la vida*. Desde la filosofía y desde la religión, Agustín, obispo de Hipona, refleja este pensamiento:

Si quieren ser dichosos, sin duda no anhelan que su dicha se esfume y perezca. Sólo viviendo pueden ser felices; por consiguiente no ansían que su vida fenezca. Luego el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal. No vive en ventura quien no posee lo que desea. En conclusión, la vida no puede ser verdaderamente feliz si no es eterna (Agustín. 1967: 581)¹.

Incluso la teoría física cuántica comienza a hablarnos de “n” (innumerables) dimensiones, donde podríamos estar, al mismo tiempo, sin saberlo, y también ésta se nos vuelve una idea halagüeña. Nuestra imaginación se halaga con la idea de que el final que venos no sea el final total.

La adicción al vivir es considerada positiva (es reforzadora, esperanzadora, motora) y, por ello, aparece como inobjetable. Generalmente criticamos las adicciones (no solo la drogadicción, que es sólo una especie dentro de las adicciones) por el dominio que ellas ejercen sobre la libertad humana; pero raramente se advierte cuántas personas se han vuelto adictas a la vida y sufren con la idea de perderla o finalizarla. Todas las adicciones son dañosas en la medida en que quitan o disminuyen nuestra libertad humana, aunque esta libertad esté atada y sojuzgada por un señuelo que se nos aparece como placentero. Un señuelo al placer placentero que parecía inofensivo fue, en siglos pasados, el uso del tabaco, pero

llevó a casi un tercio de los fumadores a un final de vida anticipado. Hoy comienza a serlo la utilización excesiva del azúcar, que generará la epidemia de la diabetes tipo II. No hay peor adicción, para encadenar a una persona, que la que la seduce con su placer, con su positividad y que se vuelve inmanejable. Las conductas adictivas se van distanciando de su objeto material, y la empatía y la seducción implican ya la introyección del placer, con una mecanización del placer como en el caso de las neuronas espejo (Moya-Albiol, 2010: 91).

El *placer de vivir es una droga naturalizada* que lleva a reiterar (al menos en la imaginación y en el futuro) este hecho de vivir, y esta reiteración lo refuerza positivamente, y nos hace considerar el final de vida como antinatural, ocultable, contrario o contradictorio con el hecho de vivir. Por esto mismo, no podemos hacernos una idea positiva del final de vida, de la ausencia de vida para nosotros que pensamos en ello. Sólo sentimos nuestra vida y nos podemos hacer una idea de ella; pero no podemos ni sentir ni hacernos una idea de lo contrario, esto es, del final de vida, pues ya no estaremos. Nuestra conciencia, nuestro yo se habrá extinguido.

No obstante, hace más de cuatro mil quinientos años (el sumerio Gilgamesh, Stonehenge en Britania; las pirámides en Egipto, etc.) dan muestras de que los seres humanos aspiraban a algo después de la vida que vivían.

La vida si bien no siempre es justa, nos parece, sin embargo, buena, y cualquier narración que nos dé alguna esperanza de más vida parece mejor a la de un final de vida. Surge, entonces, casi espontáneamente, la pregunta: ¿Es justo tener que morir? El hecho físico de morir se une así a la cuestión moral de la justicia y a la búsqueda de un responsable. Como respuesta a esa pregunta aparecieron diversas hipótesis y no les faltan algunos indicadores que las hacen interesantes o posibles.

Mas antes de responder a una pregunta, es necesario percibir los supuestos que la pregunta tiene.

Si entendemos por *natural* lo que “nace” y sigue su curso sin la intervención de los humanos, entonces, morir es algo *natural*, no tiene nada de justo ni de injusto: tan natural y contingente es nacer como morir, nos dirían los filósofos estoicos. Nuestra vida es contingente: no hay necesidad de nacer ni necesidad de no morir.

Nada temible hay, en efecto, en el vivir para quien ha comprendido que nada temible hay en el no vivir... Así, pues, el más temible de los males, la muerte, nada es para nosotros, porque cuando nosotros existimos, la muerte no está presente y, cuando la muerte está presente, entonces ya no existimos nosotros... (García Gual, 2002: 125).

¿Por qué, entonces, alegrarnos al nacer y llorar al morir; y por qué no obrar como se hace en ciertas culturas orientales: llorar cuando alguien nace y viene a este valle de lágrimas a sufrir; y por qué no hacer largas fiestas cuando alguien muere, liberándose del sufrir?

Dijimos que algo es *natural*, cuando sucede, nace, sin que los humanos intervengamos en ello. Ahora bien, *si morir no es natural*, alguien es la causa (el responsable o el culpable) de ello, como pensaron en ciertas comunidades primitivas y la mayoría de las personas hasta en la Edad Media.

Desde que se tiene historia, hay narraciones que se preguntan por qué el ser humano debe morir, o bien, por qué no es inmortal. Ante el hecho patente de que los humanos mueren -y ni siquiera uno perdura sin morir-, la mentalidad primitiva buscó soluciones imaginativas.

6.- La mentalidad primitiva, por la que han pasado las sociedades en su inicio, y por la que pasan los hombres en su niñez, se caracteriza por la utilización de una fértil imaginación, para explicar las cosas y sucesos, no seguida por un análisis conceptual sobre lo observado; y por una prueba de validación de las imágenes generadas. Estas ausencias hicieron que el Positivismo considerara la mentalidad primitiva como ingenua y pueril; y, sin embargo, ésta ha sido la forma corriente de pensar que más ha predominado en la historia de lo que es el hombre.

Ya Lévi-Strauss, en su *Antropología Estructural*, señalaba que el objeto del mito - como forma de expresión utilizada por la mentalidad primitiva- era el de *suministrar un modelo pre-lógico capaz de vencer la contradicción*, entre lo que existía y su aparente falta de sentido. El mito de la permanencia de la vida tiene sentido si se admite -como un principio, dogma o creencia indiscutible- que la vida no puede generar su propia extinción. Si se admite esta creencia, entonces, cabe preguntar ¿por qué hay un final? Por ello, el mito es, - sin descartar otras interpretaciones y valoraciones-, en cierta manera, la expresión de una filosofía de la vida imaginativa, vivida por un pueblo que no ha desarrollado el poner en cuestión sus propias y milenarias creencias. En este sentido, J. Piaget llamó “filosofías infantiles” a lo que luego tituló la representación del mundo en el niño (Piaget, 1975).

7.- Se trata de visiones del mundo donde se fusiona lo que para los adultos (respecto de los niños) o para los modernos (respecto de los pueblos así llamados primitivos) es fantasía y mera creencia. En los primitivos, el mito es una representación egocéntrica (o falta de conciencia de la propia subjetividad) de modo que, en la mentalidad de ellos, el mito es egocéntrico: lo que ellos ven es lo que estiman que todo el mundo ve y cree. Resulta entonces que lo que para los adultos modernos es cultural o socialmente adquirido, para los primitivos es natural. El primitivo transmite y retransmite las narraciones recibidas, que describen cómo se han originado y cómo son las cosas, desde tiempos inmemoriales. “En los mitos se decanta una reflexión análoga a la reflexión filosófica, solo que impersonal y milenaria” (Cencillo, 2007: 9).

Ante el problema del final de la vida, la mentalidad primitiva comienza a explicarla distinguiendo algo que muere (lo exterior, la envoltura) y algo que, como los sueños o el pensamiento, no muere, aunque no se lo ve.

8.- Maurice Leenhardt ha señalado cómo entre los melanesios primitivos (Nueva Guinea Oriental), y en particular entre los canacos, el cuerpo humano tomaba las categorías (las palabras, los nombres) del reino vegetal, por lo que el cuerpo humano se hallaba más cerca del ser de los vegetales que el de los animales.

La envoltura de superficie: la piel, *Kara* (término que designa también la corteza).
La masa de carne y músculos: *Pie*, que significa lo consistente o la nudosidad, la pulpa o el carozo del fruto.

Las partes duras del cuerpo: el esqueleto, que comprende los huesos cortos o largos, *ju*, término que designa también el corazón de la madera y los fragmentos de coral...

Los huesos envolventes *pere*, el cráneo y también... la calabaza (Leenhardt, 1961).

Los canacos no poseían una *identidad* del propio ser a través de un pensamiento abstracto y permanente de lo que cada uno era (Le Breton: 1995, 18). La identificación se

daba mediante la *proyección imaginativa del cuerpo en el vegetal y del vegetal en el cuerpo humano*. Ante un gendarme que quiere reclutar a un joven, el padre le dice, palpando los brazos del hijo: “Mira estos brazos son agua”, esto es, son aún acuosos, no aún leñosos, como crece un vegetal. También cuando el cuerpo se vuelve decrepito y toma color amarillo, ve en el cuerpo un vegetal que falto de agua se seca; y por ello también de un niño raquítico se dice que “crece amarillo”.

9.- Lo que aparece claramente en los escritos que refieren la mentalidad primitiva es que la oposición entre la *materia y el espíritu*, (que nos es tan familiar, hasta el punto de parecernos casi natural), no existe para la mentalidad primitiva.

Para esta mentalidad, no hay una materia o un cuerpo del que surja cierta fuerza mística que nosotros denominaríamos espiritual. Tampoco hay realidad espiritual que no sea algo concreto, con la forma de un cuerpo visible, palpable, con consistencia y sin espesor (Lévy-Bruhl, 1974: 93).

En nuestra mentalidad, occidental contemporánea, cada uno de nosotros cree saber *cual es el límite de su cuerpo*: mi cabeza, mis brazos, mis piernas, mis órganos internos, etc. La individualidad de la persona y su identidad se halla aprehendida por su conciencia y circunscripta por la superficie de su cuerpo, y cree que a su vecino le sucede lo mismo.

10.- Si del extremo Oriente pasamos al Medio Oriente, el poema de Gilgamesh (en el tercer milenio antes de nuestra era), se refiere al problema de la mortalidad del hombre, entendido aún como una unidad viviente. La inmortalidad podría ser hallada mediante una planta excepcional (árbol de la vida sin fin). Gilgamesh logra -después de un largo viaje- obtener un gajo de esa planta, pero éste le es arrebatado por una serpiente cuando, cansado Gilgamesh, se duerme junto a un lago (*Poema de Gilgamesh*. Tablilla XI, 280-290).

El final de la vida sigue, pues, presente en la vida del hombre como incógnita irresoluble, en este antiguo poema, ante la caducidad y precariedad de la vida humana: toda ella una, idéntica, sin separación de cuerpo y alma. Pero comienza a parecer injusto que los humanos tengan que morir, porque le han robado esa posibilidad.

Individualidad e identidad primitiva

11. En la mentalidad del primitivo, la individualidad e identidad (*idem* = lo mismo) de la persona no se detienen en la piel y en su interior físico. La idea y la realidad del *yo* parecen remitir a algo más que a lo físico: remiten al autor de las acciones.

Por otra parte, las fronteras del yo (del sujeto) y de la identidad (la permanencia del mismo sujeto) no son siempre precisas.

En las culturas llamadas “primitivas”, de *un modo místico y mágico, todo lo que se pone en contacto con el primitivo, le pertenece en algún grado*, generándose un cierto estado de solidaridad con todo lo que lo circunda: los rastros que deja el cuerpo en el suelo pertenecen al individuo, sus cabellos o uñas cortadas o sus ropas siguen siendo de él y hacen a su identidad. Si alguien se posesiona de estas huellas, se posesiona de él en persona. “Las pertenencias del niño son el niño mismo” (Lévy-Bruhl, 1974: 104). No se trata de pensar que la vida del primitivo se *transfiere* a sus pertenencias. Las pertenencias son para el individuo partes integrantes del yo del individuo, mientras que para nosotros no son más que pertenencias. Ellas, por el contrario, para los primitivos, equivalen “a lo que nosotros lla-

mamos una identidad” (Lévy-Bruhl, 1974: 129).

La imagen (en un espejo o en una foto, por ejemplo) no es una relación de semejanza realizada con la intervención del intelecto. Para el primitivo, la semejanza es una participación íntima, “consustancial al individuo”.

12.- Para nosotros, el uno se distingue netamente del dos, y si los relacionamos hacemos constar los aspectos en los que se parecen y aquellos en los que se distinguen. Para el primitivo, el original y la imagen son dos seres pero, al mismo tiempo, son un solo ser: es igualmente verdadero que dos sean uno; y que uno sea dos. Se puede ser hombre y lobo, hombre y tigre al mismo tiempo. “Esta creencia se mantiene con terquedad” (Lévy-Bruhl, 1974: 138).

El hombre-leopardo de la costa occidental de África, cuando se envuelve con una piel de leopardo, no está disfrazado de este animal, como suele decirse. Es verdaderamente un leopardo, sin dejar de ser un hombre. Desde este momento tiene los instintos, la ferocidad y la fuerza sobrehumana del animal, que perderá así que se arranque su envoltura. Es pues, a la vez, uno y doble (Lévy-Bruhl, 1974: 141).

La vida como re-nacimiento anónimo en el pensamiento budista

13.- Unos seiscientos años antes de nuestra era, en la noble India, se labra el pensamiento del príncipe Siddharta Gautama, generalmente llamado Buda o el iluminado. En líneas generales, su mensaje sostiene que este mundo es *Samsara*, un lugar lleno de dolor y tristeza tal como lo conocemos. Todos los seres de este mundo están sujetos a la ley del karma. *Karma* significa acto volitivo, es decir, algo que uno hace, dice o piensa y que de hecho está bajo su control; todo efecto tiene su causa y tenemos que pagar o atenernos a las consecuencias de nuestras acciones. Todos los actos de este tipo tienen consecuencias morales: dan frutos. A un vegetal se lo conoce por sus frutos. En el Budismo tradicional, estas consecuencias pueden ocurrir en esta vida o en una vida futura, lo que pone el tema de la reencarnación.

La mayoría de los Budistas creen en el *renacimiento*. La vida de algunas personas vuelve a renacer; pero no esa persona, con la misma conciencia. Buda lo comparaba con *la llama que pasa de una vela a otra*. Sin entrar ahora en la compleja doctrina budista, para muchos budistas, el renacimiento es diferente de la creencia de los hinduistas, por ejemplo, de la *reencarnación o en la transmigración* de las almas, donde el mismo yo (aunque sin conciencia de ser el mismo) pasa del viejo cuerpo que muere a uno que acaba de nacer o de ser concebido.

14.- Así pues, la idea de un alma inmortal, de una misma personalidad que continúa, no es de ningún modo una parte del concepto del renacimiento, sino de reencarnación (Boeree).

El budismo no contempla la existencia de un "alma inmortal ni perdurable" que vaya transmigrando de aquí para allá, de cuerpo en cuerpo aunque sin conciencia de quien es, como quien va, sonámbulo, de un lugar a otro o de un vestido a otro. Por eso, el budismo tradicional habla de *renacimiento*, y *no de reencarnación* (en la que pensaron los hinduistas o lo piensan, entre otros, los budistas tibetanos), porque el renacimiento no es un

"cambio de traje"; es una "*vuelta a empezar*", incluyendo *la conciencia que no pasa de una vida a otra*; ella, que depende de los sentidos físicos, debe volver a empezar (Romero).²

15.- En el budismo, como en el estoicismo, eterna es la totalidad y, en ella, *la vida es inmortal, mas no lo es la vida de cada uno en cada uno, el yo individual*. La conciencia, apegada a los sentidos, nos engaña con el deseo o apego a las cosas de este mundo; pero éste trae como consecuencia el volver a sufrir. Lo que urge es dejar de desear vivir a cualquier costo, y de cualquier manera, pues esto lleva a actos negativos y a nuevos renacimientos. La vida eterna es una maldición. El camino de la liberación, para un humano, (liberarse de volver a renacer, aunque sin conciencia alguna) es el no-deseo, la extinción o nirvana de todo deseo, lo que lleva a la persona a la extinción del yo y a la integración en las eternas fuerzas cósmicas.

El *dharma* se refiere al deber que se debe cumplir en la vida, mientras que el *karma* es aquello que viene como consecuencia de la vida que has llevado.

El *dharma* se trabaja en la vida presente, mientras que el *karma* afecta la vida futura.

En el hinduismo, el libre arbitrio puede convivir con el destino: es libre quien puede ser uno mismo, pero tu libertad (lo bueno o malo que realices) condiciona tu futuro. El karma y el dharma es la justicia universal en el cosmos (la ley de causa y efecto; yin y yang según el taoísmo; la ley del equilibrio perfecto). El camino hacia el final de la vida, según Buda, debería ser un camino sereno. Si uno es muy feliz ahora mañana lo será menos para alcanzar el equilibrio. Al final de nuestras vidas, todos los seres humanos habremos alcanzado el mismo grado de dicha una vez sumados todos y cada uno de los momentos felices.

Occidente, engolosinado con la idea de conciencia individual y de libertad entendida como arbitrio, raramente puede entender este pensamiento oriental, surgido en medio de sociedades con gobiernos despóticos, y con tradiciones encadenantes, las cuales hacen de la vida humana un valle de lágrimas, o bien un caminar resignado pues no se puede ir contra la ley del cosmos.

Final de la vida e inmortalidad en el pensamiento hebreo

16.- Nuestra adicción a la vida, nos lleva a estimar que el morir no es natural.

Más conocido en Occidente es el *pensamiento hebreo* y la idea de que algo no estuvo bien, desde los inicios. Si bien este pensamiento hebreo tiene notable afiliación con el pensamiento expresado en el texto del Gilgamesh (Ur de Caldea, Golfo Pérsico) y en la cultura labrada por los sabios persas unos seis mil años antes de nuestra era, posee, sin embargo, un matiz más moral, respecto de la idea de mortalidad. La pregunta ¿por qué morimos? parece implicar la búsqueda no solo de una causa física, sino de un responsable moral de este hecho.

En el pensamiento hebreo que, como dijimos, en parte, procede del pérsico, el *hecho* de la muerte tiene *dos significados*: 1) para quien goza de la vida, llora su pérdida, como Ezequías, y se aflige por la proximidad de la muerte (2 Reyes, 20, 2); y 2) quien padece grandes males en su vida, termina llamándola (Job 6,9; 7,15).

En situaciones normales, en la mentalidad hebrea, el hombre es pensado como un ser destinado a no morir; el que acaezca el final de la vida lleva a los hombres a preguntarse por la causa moral de la muerte. Surge, de este modo, en la población -y en los sabios que formulan el sentir popular-, la idea de que *el justo no merece la misma suerte o muerte que*

el que no lo es. El final de la vida de un anciano parece más tolerable que el final de la vida de un niño. No sólo el final de la vida de un niño parece más injusta que la de un anciano; sino también la larga vida de los perversos parece una bofetada dada al que se esfuerza por vivir con justicia.

17.- Se presenta, entonces, en la mentalidad bíblica hebrea, una primera cuestión: ¿Cuán larga tiene que ser la vida humana? Se trata del mero hecho de vivir. Este hecho está bajo el *presupuesto de que Dios es el dador de la vida* (Dios sopla el muñeco de barro y la da la vida) y, por lo tanto, quien vive más, más recibe este don y soplo de Dios. El mandamiento referido a honrar al padre y a la madre, para vivir largos años sobre la Tierra, parece indicar que la vida larga es un premio por un mandamiento bien cumplido. Mas si esto se asume de esta manera, entonces, la vida breve se puede tomar como un don abreviado por Dios ante la injusticia. Pero las cosas parecen ser más complejas: el final de la vida de un niño (los niños son estimados inocentes, dada la brevedad de lo que han vivido) ¿cómo puede ser moralmente explicada?

La segunda cuestión remite, entonces, a *lo justo o injusto que es no disfrutar de una larga vida*. Los sabios judíos tardaron siglos para encontrar una conciliación entre la justicia de Dios y la desaparición temprana del justo, llegando a la conclusión que Dios se lleva consigo a los justos para que no padezcan en esta tierra situaciones injustas (Sab. 3,3).

Admitidos estos presupuestos, la desaparición es vista como un castigo, consecuencia de la desobediencia de los primeros padres de los humanos (Gen. 2,17; 3, 19); y Dios queda liberado de la culpa de la muerte, incluso la de los inocentes, dado que esa desobediencia ha sido un hecho no solo personal, sino solidario para con todos los descendientes. Dios no hizo la muerte; sino que ella porta sobre sí el signo de un mal, hecho por los hombres tras sugerencia del Diablo (Sab. 2. 23).

Puesto que la experiencia de la muerte suscita en el hombre tales resonancias, es imposible reducirla a un mero fenómeno natural, cuyo entero contenido quede agotado por la observación objetiva. No se puede despojar a la muerte de su sentido. Contrarrestando con violencia nuestro deseo de vivir, pesa sobre nosotros como un castigo, por eso instintivamente vemos en ella la sanción del pecado. De esta intuición común a las religiones antiguas hizo el Antiguo Testamento una doctrina firme que subraya el significado religioso de una experiencia sumamente amarga... (Job. 18; 5-21. Sal. 37,20, 38, 26) (Dufour, 2012: 494).

18.- Otro punto no fácil de resolver fue la creación de una idea de la situación del *más allá* de la muerte y crearle un lugar. Una fantasía común a las culturas del Medio Oriente es la de ubicar bajo (*inferum, infierno*: debajo) Tierra al reino de Hades, lugar oscuro y lúgubre, en cuyo núcleo se hallaba el Tártaro, con un centro de fuego, a donde eran llevados los muy malvados. Al morir, *todos* los cadáveres, debían recibir sepultura (so pena de vagabundear como fantasma), pero algo de los difuntos (una sombra) iba al subsuelo, al pozo profundo, un lugar de silencio (Sal. 115,17), de tinieblas, de olvido de parte de todos (Sal. 88,12; Job. 17,13). Esta creencia, generalizada en todo el Medio Oriente, es tan fuerte que, después de la muerte de Cristo, la comunidad cristiana creyente lo hace “descender a los infiernos” para liberar a las sombras vivientes del reino de la muerte; y esta idea pasa a ser, en el siglo IV, parte de las verdades fundamentales concretadas en el símbolo niceno (325 de nuestra era) o Credo.

Todos los mortales participan de esta suerte miserable, sombras entregadas al polvo

(Job. 17,16), donde no hay esperanzas, ni conocimiento de Dios a quien alabarle (Sal. 6,6; 30,10; 88,12; 115,7; Is. 38,18). Una vez franqueadas las puertas del Tártaro o *Seol*, hasta Dios se olvida de los muertos (Sal. 88,6) y no hay retorno posible, como también lo recuerda el mito griego de Orfeo contemporáneo al hebreo: nadie escapa del reino del dios Hades. Tanto para los griegos, como para los hebreos, la idea de *inmortalidad* requirió de mucho tiempo y de mucha reflexión sobre el sentido de una justicia plena que, de no cumplirse aquí en la Tierra, era lógico postularla en otra vida después de terminada ésta. Luego volveremos sobre este tema.

19.- También en las otras culturas y creencias, de una u otra forma, no hay un “nunca más”. Todas estas culturas -como la de los egipcios y su obsesión por el más allá y las momificaciones- el final de la vida no es vista como un nunca más: *nunca más* yo viviré, *nunca más* seré yo.

Esta idea de *extinción o fin total (fenecer)* parece, a los humanos, insostenible, insupportable, inaceptable, moralmente injusta. Los mismos sabios judíos se revelan contra la idea del nunca más viviré. La vida, tan fervientemente deseada, aparece como un bien frágil y fugitivo. ¿Qué es la vida?: una sombra, un soplo (un soplo que dio Dios al cuerpo de barro de Adam -Gen. 2, 19-; un soplo también para los griegos: un *neuma*, como el viento invisible, inaferrable); es nada (Sal. 39,5; 89,48, 90; Job. 14,1-12. Sab. 2,2); es vanidad, algo sin sustento, puesto que todos tienen la misma suerte final (Ecl. 3; Sal. 49,8), es polvo que vuelve al polvo (Gen. 3,19).

No se puede no mencionar aquí *la posible influencia de la idea de inmortalidad de la cultura milenaria egipcia* que influyera en las concepciones hebreas durante su cautiverio. Para la cultura egipcia, la verdadera vida venía después de ésta, y esta vida *post mortem* era ahora inmortal, eterna. La idea de que el mundo se crea mediante la palabra es, como se dijo, una clara influencia de Egipto.

Herodoto, el historiador griego quien pasó algún tiempo en Egipto con la curia, nos dejó la idea de que los egipcios fueron los primeros en sostener que el alma del hombre es inmortal y que cuando el cuerpo muere, ingresa en otros animales, renaciendo constantemente a la existencia, que una vez que ha pasado a través de diferentes clases de seres terrestres, marinos y aéreos, ingresa de nuevo al cuerpo de un hombre y que esta rotación se efectúa en un lapso de tres mil años (Robledo Casanova).

Debe recordarse que se pensaba que, después de la muerte, el alma encarnaba en forma ascendente en etapas sucesivas, a través de formas inferiores, para, finalmente, después de tres mil años funcionar de nuevo en una forma humana.

La idea de la inmortalidad se expresa en Egipto mediante la importancia dada a la momificación y la inscripción del nombre en el sarcófago del difunto. Para entrar en el mundo del más allá se requería, además, llevar una vida justa, de modo que el corazón del difunto debía pesar, en la balanza de Anubis, menos que una pluma. Debía también ser sepultado con el libro de los muertos, en el cual encontraría las formas e indicaciones para evitar, con valentía o con argucia, las dificultades que encontraría en el camino hacia el más allá. Si se lo sepultaba con un cuero de cabra (signo de traición), la momia no podría entrar en el lugar del más allá.

20.- La muerte, que es primeramente la ausencia de vida, comienza a ser luego sustantivada, personificada. Así como la nada es la ausencia de ser, no obstante, fácilmente viene convertida en algo (aunque sea negativo). El ser es un concepto absoluto; no requiere de la

nada para ser pensado, puesto que la nada no es en absoluto. Pero casi todos los pueblos necesitaron crearse un opuesto para pensar lo que es. De este modo, para definir el ser, afirmamos que no es la nada. Análogamente ¿qué es la vida? No es la muerte. Dada esta personificación siempre hay alguien que asume el papel de gestor de la muerte (Hades, Caronte, el Demonio, Anubis -*Anpu* (destructor de la vida)- , etc.). De este modo, se atenúa la idea del *nunca más*. Tenemos entonces razones para pensar en la inmortalidad y en una forma de vida que, si es justa, pueda ser feliz, lejana de nuestros temores terrenales.

Dios aparece, entonces, en la larga meditación de los sabios hebreos, como el único que es la vida en sí; es absolutamente vida; los demás solo participan de Dios este don de la vida; y sólo Dios es capaz de liberar a los hombres de la muerte definitiva, total, eterna.

La idea de inmortalidad es tardía en la reflexión de este pueblo, pero también en él hay un proceso de racionalización. Un siglo antes de nuestra era, con la madre de los Macabeos, comienza a parecer injusto que todos mueran definitivamente por igual. Pero aún en el inicio de nuestra era, varios grupos le ponen a Cristo la cuestión de la posibilidad de que haya vida después de la muerte, a lo que Cristo da esperanzas, apelando a la idea de que Dios es todopoderoso, y si dio la vida puede volver a darla, idea que aparece también en el Corán, seiscientos años después. Más aún, en el Nuevo Testamento, la resurrección de Cristo se presenta como un hecho que ya no deja lugar a la necesidad de pruebas. Pablo, el más reflexivo de los seguidores de Cristo, concluye rotundamente con la expresión: “Si Cristo no ha resucitado vana (esto es, sin fundamento) es nuestra fe” (I Cor. 15,14).

De este modo, queda superada *la temible idea de un nunca más*, para los *yoés* de los humanos. En la medida en que los hombres se unen a Cristo, existe una posibilidad de vivir para siempre como Él.

Concluyendo

21.- Sólo hemos intentado dar un acercamiento a un tema profundamente humano, ya instalado en la mentalidad primitiva, al que los humanos hemos tratado luego de comprender con las racionalizaciones teológicas y filosóficas.

Incluso se ha dejado de lado casi toda mención a la cultura egipcia que ha sido un formidable intento por sobrevivir, con sus momificaciones, sus pirámides, sus orientaciones estelares, etc.

Tampoco ha sido objeto de tratamiento, en este breve artículo, el pensamiento moderno, poscartesiano.

22.- Lo expresado, sin embargo, ha dejado expresado el problema formidablemente humano del sentido de la vida y la temible idea del final de la vida y de un “nunca más” vivirás. Ante la idea de la posible desaparición total de nuestro “yo”, se han hecho hercúleos intentos por superarla.

Este tema ha sido de capital importancia para las culturas del pasado. En la cultura actual, globalizada, virtualizada, ubicada solo en el presente, parece ser un tema irrelevante en el arte actual preferentemente ubicado en el vivir, consumir y en la banalización de la temática sobre el final de la vida. Más la magnitud de esta problemática merece un tratado aparte.

Lo que se ha querido hacer relevante y someter a consideración ha sido el infrecuente tema de considerar el deseo compulsivo de vivir más allá del hecho físico de la muerte como un caso de *adicción positiva* y casi colectiva y, por tanto, acriticamente aceptable.

Según esta hipótesis, no se suele someter a discusión lo que se presenta como un hecho positivo, bueno, estimulador de la vida, incluso si se daría después de esta vida mortal. Ya para el pensamiento griego clásico, la mortalidad era la característica humana. Sólo los dioses eran los inmortales, aunque algunos escritores griegos consideraron la posibilidad de que los dioses le dieran la inmortalidad a algunos semidioses o héroes (Saavedra Mayorga). También para los hebreos, lentamente, a través de siglos, resultó inaceptable el final de la vida del justo sin un más allá. La idea del final de la vida puede ser elaborada de numerosas maneras y de hecho lo ha sido; pero la realidad cercana del hecho de este final de vida y su extinción total constituyen el hecho que nos resulta ser el más inaceptable: nos indica toda nuestra finitud e impotencia, toda la insignificancia de lo que somos.

Aunque las pulsiones hacia la vida y hacia la muerte están en los humanos, esta última se nos presenta como algo enfermizo y socialmente intolerable.

Ante la posibilidad de la desesperación (o pérdida de toda esperanza), los humanos tratamos de olvidar este tema, pensar en otras cosas y realizar sobre todo acciones divertidas, alegres: viajes, fútbol, etc. Se tiende entonces a creer -contra toda evidencia del final de nuestra vida- en alguna manera de prolongación (más o menos ortopédica) de la vida.

En el contexto de esta hipótesis, las formulaciones religiosas responden también, como estrategia o dispositivo de sobrevivencia, a esta *adicción positiva* a la vida de gran parte de la historia de la humanidad hasta el presente; pero el talante filosófico se propone someter a consideración hasta nuestras creencias más queridas.

Bibliografía

- Agustín. *De Trinitate*. Madrid: BAC, 1967: L. XIII, 8, 11, p. 581.
- Boeree, C. George. *La Rueda de la Vida*, disponible en: <http://webspace.ship.edu/cgboer/rueda.htm>
- Cazeneuve, J. *La mentalidad arcaica*. Buenos Aires: Siglo XX, 2007.
- Cencillo, L. *Mito. Semántica y realidad*. Madrid: BAC, 2007.
- Daros, W. R. "El problema de la libertad en la teoría psicoanalítica freudiana. Observaciones rosminianas", en *Rivista Rosminiana*, 1979, F. III, p. 249-272: disponible en: www.williamdaros.wordpress.com
- Daros, W. R. "La construcción del yo, en el niño, y de su identidad en la filosofía de A. Rosmini", en *Revue Thèmes Revue de la Bibliothèque de Philosophie Comparée*, disponible en <http://www.philosophiedudroit.org> (17/11/06).
- Dufour, León. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 2012.
- Eliade, M. *Mito y realidad*. Madrid: Guadarrama, 1973.
- Franfort, H. *El pensamiento prefilosófico*. México: F.C.E., 2009.
- Freud, S. "De guerra y muerte. Temas de Actualidad" (1915). Buenos Aires: Amorrortu, 1989, Tomo XIV, p. 290.
- Freud, S. "Nosotros y la muerte" en *Revista de Psicoanálisis*, Bs. As., LXVII, N° 4, 2010, p. 548.
- García Gual, C. *Epicuro*. Madrid: Alianza, 2002.
- García Peña, I. *El dolor como raíz del pensamiento epicúreo* en *Estudios Filosóficos*, 2012, LXI, p. 96.
- Giaccaria, B. *Jerônimo Xavante Conta. Mitos e lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura, 2005.

- Goqueaux, E. *Hacia una nueva definición esencial del mito*. Buenos Aires: Juárez Editor, 1971.
- Granzotto, Emilio. “Jacques Lacan...” en *Magazine Litteraire*, n° 428, febrero de 2004. Disponible en: http://www.psicocuestiones.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=63:entrevista-a-jacques-lacan&catid=38:articulos
- Ibarra Grasso, D. *Cosmogonía y mitología indígena americana*. Buenos Aires: Kier, 2010.
- Kirk, G. *El mito, su significado y funciones en las distintas culturas*. Barcelona: Barral, 2003.
- Le Breton, D. *Antropología del cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- Leenhardt, M. *Do kamo*. Buenos Aires: Eudeba, 1961.
- Lévy-Bruhl, L. *El alma primitiva*. Barcelona: Península, 1974.
- Moya-Albiol, Luis – Herrero, Neus - Bernal M. Consuelo “Bases neuronales de la empatía”, en www.neurologia.com. *Revista de Neurología*, 2010; 50 (2): 91.
- Pedrero Pérez, Eduardo J. y otros. “Adicción o abuso del teléfono móvil. Revisión de la literatura”, *Adicciones*, 2012, Vol. 24, n° 2.
- Pereira, Teresa. “Neurobiología de la adicción”. *Revista de Psiquiatría del Uruguay*, Agosto 2009, Vol. 73, N° 1, pp. 11-12.
- Piaget, J. *La representación del mundo en el niño*. Madrid: Morata, 1975.
- Poema de Gilgamesh*. Madrid: Editora Nacional, 1980.
- Redfield, R. *El mundo primitivo y sus transformaciones*. México: F. C. E., 1997.
- Robledo Casanova, Ildelfonso. “Los egipcios y la eternidad. El viaje al más allá en los textos funerarios” en [http://www.monografias.com/trabajos100/egipcios-y-eternidad-viaje-al-mas-alla-textos-funerarios.shtml#ixzz4TJqq1UHR](http://www.monografias.com/trabajos100/egipcios-y-eternidad-viaje-al-mas-alla-textos-funerarios/egipcios-y-eternidad-viaje-al-mas-alla-textos-funerarios.shtml#ixzz4TJqq1UHR)
- Romero, Gil. “El karma budista”. Disponible en: <http://jorge-romero-gil.suite101.net/el-karma-budista-a70592>
- Rosmini, A. *Del principio supremo della metodica e di alcune applicazioni in servizio dell'unama educazione*. Torino, Società editrice di libri di filosofia, 1857, n° 110, 264, 313.
- Rosmini, A. *Psicologia*. Milano, Fratelli Bocca, 1941, Vol. I, n.97.
- Rosmini, A., *Antropologia in servizio della scienza morale*. Roma: Fratelli Bocca, 1954, n° 352, 45.
- Saavedra Mayorga Juan Javier. “Las ideas sobre el hombre en la Grecia antigua” en *Revista de la facultad de ciencias económicas*, Vol. XV - No. 2, Diciembre 2007, 213-234.
- Trimble, Michael R. MD. “Las Huellas De Nuestras Lágrimas: ¿Por Qué Lloramos?” Disponible en: http://www.medscape.com/viewarticle/870200_2
- Vallejo, Fernando. *El don de la vida*. Madrid: Alfaguara, 2010.
- Welter, G. *L'Amour Chez les Primitifs*. Paris: Pierre Horay et Cie., 1995.
- Zamba de mi esperanza* del mendocino Luis Profili, en la década de 1950, aunque registrada con el seudónimo de *Luis Morales* en 1964.

Nota

¹ Aparece un notable círculo vicioso y del ser de un hecho, se pasa a sostener que debe ser: El vivir da felicidad; el feliz desea luego ser siempre feliz. Así se naturaliza lo que no es natural. Después, no vive feliz quien no posee este deseo; de aquí concluye Agustín que la vida no puede ser verdaderamente feliz si no es eterna. Este proceso que es una manera de vivir, se hace un hábito reforzado y luego es

naturalizado, considerado natural, y después se piensa que lo natural (ahora como puesto por Dios en la naturaleza humana) no puede ser una tendencia vana, infundada (“Natura nihil facit frustra”). Cfr. Tomás de Aquino, comentando a Aristóteles, admite lo mismo. *De Caelo et Mundo*, 271a33: “Deus autem et natura nihil frustra faciunt”. También tratando de probar que los astros no pueden tener sino un movimiento circular, sostiene en *De Caelo et Mundo* I, VIII: “Sic ergo patet quod, si sint duo motus circulares contrarii, necesse est aliquid esse frustra in natura. Sed quod hoc sit impossibile, probat sic. Omne quod est in natura, vel est a Deo, sicut primae res naturales; vel est a natura sicut a secunda causa, puta inferiores effectus. Sed Deus nihil facit frustra, quia, cum sit agens per intellectum, agit propter finem. Similiter etiam *natura nihil facit frustra*, quia agit sicut mota a Deo velut a primo movente; sicut sagitta non movetur frustra, inquantum emittitur a sagittante ad aliquid certum. Relinquitur ergo quod nihil in natura sit frustra”. Cfr. Storck, Alfredo C. “Deus autem et natura nihil frustra faciunt’. Notas sobre a Teleologia nos Comentários de Tomás de Aquino a Aristóteles”, en *Caderno Historia Filosofia Ciencia*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 59-83, jan.-jun. 2006.