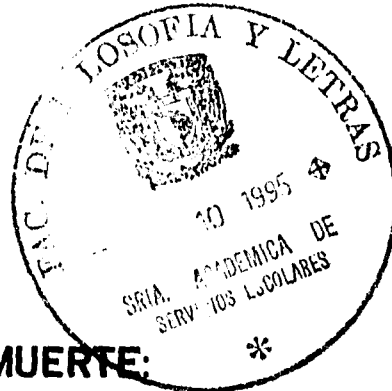




UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

4
1ej.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



**"LA MUERTE:
UN PROBLEMA ANALIZADO
OBJETIVAMENTE O UN DRAMA
VIVIDO INTERIORMENTE"**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

RODOLFO BERNAL ESCALANTE



MEXICO, D. F.

1995



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICO ESTE TRABAJO

**A mis padres,
que como la incesante gota de agua lograron penetrar mi alma
de piedra.**

A mis hermanos.

A mi Alma Mater.

**A Hilda Noemí,
por compartirme lo más valioso que posee: la vida, y porque ha
decidido caminar conmigo hacia el incierto e ignominioso
porvenir.**

**A Gustavo, Jorge, Marco y Juan Carlos,
compañeros del mismo barco pero con distintos horizontes.**

**A la Dra. Mercedes Garzón Bates,
asesora de la presente tesis.**

**A los profesores:
Mtro. José Ignacio Palencia Gómez, Dra. Elsa Cross y
Anzaldúa, Mtro. Alberto Constante López, Mtro. Rodolfo
Cortés Del Moral, sinodales en mi examen de grado.**

**A la memoria de María,
para quien la única manera de escapar de la amargura fue la
muerte.**

A Cristina De La Torre.

A Rosa María Bernal.

A todos y cada uno de los integrantes del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Aguascalientes: José Acevedo Acosta, Tomás Ramírez Herrera, Ernesto Martínez Arenas, Enrique Luján Salazar, Carlos Torres López, Arturo Flores Reza, Adriana Alfieri Casalegno, Enrique Torres Oropeza, Luciano Tlachi Lima, Francisco Delgadillo Aguayo y José de Lira Bautista.

**A Fernando Plascencia,
por su valiosa ayuda en los aspectos antropológicos.**

**A mis alumnos,
esperando que se halle impresa en su mente al menos una idea
de lo poco que pude aportar.**

**A la memoria de todos aquellos,
que se encuentran más allá de los confines de la vida.**

**A la muerte, la gran igualadora,
que espera pacientemente extender sus alas y envolvernos en
la más absoluta oscuridad.**

*¡Maldita la noche en que fui concebido!
¡Maldito el día en que nací!
¡Ojalá que aquel día se hubiera convertido
en noche, y Dios lo hubiera pasado en alto
y no hubiera amanecido!
¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido,
o una nube negra lo hubiera envuelto,
o un eclipse lo hubiera llenado de terror!
¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido
en las tinieblas y aquel día no se hubiera
contado entre los días del mes y del año!*

*¡Ojalá que hubiera sido una noche estéril,
en que faltaran los gritos de alegría!
¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros,
que tienen poder sobre Leviatán!
¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado
los luceros, ni hubiera llegado la luz
tan esperada, ni se hubiera visto
parpadear la aurora!*

*¡Maldita sea aquella noche que me vio nacer
y no me ahorró ver tanta miseria!
¿Por qué no habré muerto en el vientre
de mi madre o en el momento mismo de nacer...?*

INDICE

Introducción.....	8
I. <u>La muerte como hecho inevitable</u>.....	13
1. La muerte como hecho natural.....	14
2. La muerte biológica.....	19
II. <u>La naturaleza humana y la muerte</u>.....	24
1. La condición humana.....	25
2. La dicotomía o el dilema existencial del hombre.....	34
III. <u>La reacción del hombre ante la muerte</u>.....	40
1. ¿Por qué el hombre rechaza la muerte?.....	41
2. Formas como el hombre concibe la muerte.....	46
2.1. La muerte vivida.....	48
2.2. La muerte pensada o representada.....	53

3. La muerte como anhelo de perpetuación. Platón.....	67
4. La muerte como la aniquilación total del hombre: Epicuro.....	81
IV. <u>La cultura como negación simbólica de la muerte</u>.....	107
1. El concepto de cultura.....	108
2. La cultura como opuesta a la naturaleza.....	115
3. La cultura: negación simbólica de la muerte.....	123
<u>Conclusiones</u>.....	140
<u>Bibliografía</u>.....	143

INTRODUCCION

Escoger un tema para tesis en el área filosófica no resulta muy complicado, ya que existe toda una infinidad. Se podría hablar del idealismo trascendental de Kant, de la fenomenología del espíritu de Hegel, o del método fenomenológico de Husserl, o de los filósofos griegos, medievales, modernos, etc., o quizá de un tema específico, por ejemplo la libertad, los valores, la ciencia etc., o bien de una doctrina, como el marxismo, el existencialismo, la filosofía analítica, el positivismo lógico, el tomismo, etc.

Todos estos temas, sin duda, resultan muy interesantes, pero hay otros temas que no sólo se estudian, sino que se viven, se sufren, afectan directamente a cada individuo, es decir, pasan del mero concepto al afecto.

Consideramos que el problema más desgarrador que puede sufrir el hombre, el más angustiante, el más terrible, es la muerte, la cual se puede analizar con la objetividad de la ciencia, o con la subjetividad de la pasión. Mas sea cual fuere su análisis, en ella no se parte de hechos para llegar a conclusiones universales, sino que es una experiencia universal, una estructura ontológica, una certeza infalible. Sólo es cuestión de tiempo para que en cada uno de los ahora vivientes (o murientes), ésta acontezca.

Así, la muerte, "la gran musa de la filosofía" es el tema de esta tesis.

Sobre la muerte se han escrito infinidad de cosas, montañas y montañas de libros que se reducen exclusivamente a este tema, considerado de las más diversas formas. En este trabajo no se va a hablar de la muerte propiamente dicha, sino de las formas como la concibe el hombre, del temor a ésta y de cómo trata de superarla o de negarla. Trataremos, entonces, de responder a una pregunta que constantemente

nos hemos estado haciendo: ¿Por qué algunas personas sufren de un hostigante terror a la muerte, y por qué la mayoría de las personas viven tan tranquilamente, como si la muerte no les afectara en lo más mínimo?

Consideramos que todo ser humano tiene conciencia de sí mismo, y de una y otra manera, tiene que saber que algún día habrá de morir. ¿De qué mecanismos se vale para vivir tan apaciblemente sabiendo en el fondo lo que le sucederá?. Esta es otra pregunta que se tratará de responder.

Sin embargo, el objetivo de esta tesis es tratar de demostrar la hipótesis de que la cultura es el mecanismo de que se vale el ser humano para negar que es un ser mortal, que la cultura es una negación simbólica de la muerte.

Hemos dividido nuestra investigación en cuatro capítulos. En el primero de ellos, tomamos como punto de partida la pregunta ¿qué es la muerte?, descubriendo que la forma más práctica de contestarla es considerándola como un hecho natural, biológico, como un hecho inevitable para todo "ser vivo". Esta consideración vale, en efecto, para todo "ser vivo", pero al hombre, este hecho lo angustia, le preocupa, lo padece.

En el capítulo segundo se pretenderá establecer las semejanzas respecto al hombre y los demás seres vivos, es decir, de la condición animal y de la condición humana. Pero sobre todo, habrá que establecer las diferencias. Lo que nos permitirá conocer cuál es el lugar que ocupa el hombre en el mundo. Nos anticipamos a suponer que la gran diferencia entre ambos es que el hombre crea cultura, la cual le hace tener un lugar privilegiado en el universo. Pero independientemente de que el hombre sea cultural, no lo exime, como a todo ser vivo, de morir.

En el siguiente capítulo se pretenderá conocer la reacción del hombre frente a este hecho natural e inevitable, las concepciones y las asimilaciones que hace respecto a ésta, del lugar que ocupa en la vida del hombre.

No se realizará un desarrollo diacrónico de la concepción de la muerte en la historia de la cultura de occidente; aunque a lo largo del trabajo se toman en consideración diversas concepciones de la muerte distribuidas éstas en diferentes momentos históricos. Se analizarán particularmente algunas concepciones contemporáneas y dos concepciones de la muerte en el mundo clásico. Se toman las contemporáneas porque se pretende un análisis sincrónico, una exploración sobre las inquietudes actuales acerca del problema de la muerte. En lo que se refiere a los clásicos, se optó por citarlos por cuestiones de filiación, debido a que ellos son los que establecen las dos vías de análisis sobre el tema. La concepción de la muerte en la Grecia clásica, al igual que la etimología de muchos de nuestros términos filosóficos y entes culturales tiene un origen histórico-convencional dado en el mundo helénico, así pues, es imprescindible remitirse a ellos.

De este modo, se ha tomado como paradigma dos de las más importantes concepciones de la muerte en el mundo clásico, la de Platón, que afirma la postexistencia del alma después de la muerte, la cual nos sirve para ilustrar como a partir de la no aceptación de la muerte se concibe y desarrolla la idea de la inmortalidad del alma como anhelo de perpetuación. Y la de Epicuro, el cual concibe a la muerte como la desaparición total del hombre, como negación de toda perpetuación y además insiste en que la principal fuente de la desgracia humana es el

deseo -el deseo de ser inmortal, de nunca morir-, y que si aceptamos la muerte como es y no abrigamos falsas esperanzas, valoraríamos mejor la vida, ya que es la única.

En el cuarto y último capítulo se intentará comprobar la hipótesis propuesta, o sea, la cultura como la negación simbólica de la muerte. Para lograr este objetivo, primeramente, intentaremos clarificar el concepto de cultura y especificar en qué sentido se está utilizando. Posteriormente, para someter a prueba dicha hipótesis, nos situamos dentro de la concepción simbólica de la cultura compartida por la herméutica, la fenomenología y el estructuralismo desde diversas perspectivas filosóficas sociológicas y antropológicas. Aunque nos ubicamos preferentemente dentro de la concepción estructuralista, debemos advertir que no sólo Levi-Strauss considera a la cultura como fenómeno del sentido, sino que también otros autores de la sociología y de la antropología cultural comparten esta visión. Fenomenólogos como Luckman, Berger, Scheler y hermenéutas como Weber, permitieron ahondar más en la noción simbólica de la cultura. El único explícito es el estructuralismo, pero se encuentra implícitamente fundamentado por largas horas de trabajo que no se encontrarán mas que sugeridas en este estudio.

Los canales privilegiados de la investigación son, pues, el psicoanálisis freudiano y la antropología cultural estructuralista, ya que éstas nos permiten analizar el problema en sus diversas dimensiones, enriqueciendo las posibles perspectivas para comprenderlo como fenómeno concreto.

CAPITULO I

LA MUERTE COMO HECHO INEVITABLE

**"Con el sudor de tu rostro comerás el pan
Hasta que vuelvas a la tierra,
Pues de ella has sido tomado
Ya que polvo eres, y al polvo volverás"**

Génesis, 3:19-20

1. LA MUERTE COMO HECHO NATURAL.

La muerte es un acontecimiento universal e irrecusable y es, tal vez, de lo único de lo que se puede estar completamente seguro. La verdadera certeza, (aunque no sepamos cuándo, ni dónde, ni a qué hora, ni por qué, ni cómo) es que moriremos.

Todo ser humano consciente de sí mismo sabe de antemano que su último acto será morir. Aunque el niño, al nacer, aún no lo "sabe", sin embargo, lleva en él la semilla de la muerte, y es un cadáver en potencia. A este desenlace fatal está condenado no sólo el hombre, sino todos los organismos vivos.

Tomando al mundo como el escenario de la vida orgánica, vemos que el principal objetivo de todo organismo es sobrevivir. Así pues, para los organismos, la existencia es una lucha constante por satisfacer sus necesidades vitales, una lucha por devorar a cualquier otro organismo y librarse de ser devorado a su vez. Considerando a la muerte como un hecho natural, se puede vislumbrar el proceso que ocurre en el planeta para que se conserve la vida en él. Este no es sino un inmenso escenario donde se lleva a cabo una lucha entre los organismos para sobrevivir. De acuerdo con Schopenhauer: "Este mundo es un campo de matanza, donde seres ansiosos y atormentados no pueden subsistir más que devorándose los unos a los otros; donde todo animal de rapiña es tumba de otros mil, y no sostiene su vida sino a expensas de una larga serie de martirios; donde la capacidad de sufrir crece en proporción de la inteligencia y alcanza, por consiguiente, en el hombre su grado máximo. Este mundo que lo han querido ajustar los optimistas a su sistema y demostrarlo a priori como el mejor de los mundos posibles. El absurdo es

lastimoso"¹. Entonces pues, hay que matar para poder vivir y hay que estar alerta para no ser alimento de otros organismos más fuertes. "Todos los vivientes se ven impelidos de manera totalmente necesaria e inevitable a satisfacer sus necesidades y deseos, a luchar inexorablemente por su vida contra los demás, convirtiendo a otro en presa, la vida es un conflicto implacable de voluntades en pugna continua; una lucha sin tregua ni cuartel, en la cual la propia vida tiene como condición la muerte de los demás. Así el placer y la vida de unos supone el dolor y la muerte de otros"².

Pero no solamente hay que luchar contra los demás organismos para preservar la vida; hay que entablar una lucha contra la propia naturaleza, lucha que no se puede sino perder, y es que precisamente esta naturaleza es mortal.

Esta es la realidad que condiciona la preservación de la vida en el planeta, lo cual nos lleva a considerar a la muerte, no sólo como algo natural, sino además como algo necesario, ya que sin la muerte no puede haber vida.

Así, no sólo los organismos individuales están condenados a morir, sino también las especies. Lo único que escapa a la muerte es la vida, y es precisamente gracias a la muerte. Considerando a la vida en su perspectiva general, nos vemos obligados a reconocer que la muerte de los individuos y de las especies es necesaria para posibilitar, a su vez, la aparición de nuevos individuos y de nuevas especies.

¹ SCHOPENHAUER, A., El amor, las mujeres y la muerte, p. 111

² ARNAU, H. et al., ¿Qué es el nihilismo?, p. 16

Así, en la naturaleza, la muerte de los seres vivos es lo que permite la supervivencia cotidiana de las especies al asegurarle con su renovación sus posibilidades de cambio. Según Thomas, en su texto, Antropología de la muerte: "Aun cuando las especies sean mortales -recordemos las numerosas encrucijadas de la evolución (desaparición de dinosaurios, estegocéfalos, vencidos por el error de su gigantismo) o las destrucciones operadas por el hombre-, todo ocurre como si las especies lograran luchar eficazmente contra la muerte, subordinando sin cesar a los individuos que la constituyen. Tal es ya el destino de la célula, que sólo dura a condición de dividirse. Bergson hacía notar que las sociedades cerradas (el hormiguero, la colmena, la termitera), fijados en sus mecanismos instintivos, sacrifican sistemáticamente a la generación presente en aras de la que sigue. Y esto vale para todas las especies animales, de las que podemos decir [...] que frente a la muerte, o mejor al morir, la clarividencia es de la especie y la ceguera del individuo: se ha dicho que sólo con la conciencia de sí mismo aparece la afirmación individual que contradice la jerarquía de la especie y la unicidad"³. Dicha conciencia de sí mismo, como sabemos, sólo la encontramos en el hombre, la cual lo hace un ente individual, un tanto anómalo ante la naturaleza, ¿Cuál es su reacción? En cuanto especie animal, habrá de someterse inevitablemente a las exigencias de la naturaleza; y por lo mismo, también se subordina a la especie, que de este modo se mantiene y se renueva. Pero esta especie anómala, la humana, presenta dos características; por un lado, su continuidad en el tiempo; no olvidemos que apareció, según los cálculos,

³ THOMAS, LOUIS-VINCENT. Antropología de la muerte. p.48

desde fines de la era terciaria, o a principios de la cuaternaria; por otro lado, la existencia de la conciencia de segundo grado, o dicho de otra forma, su capacidad de reflexión; aquí surge precisamente la diferencia fundamental que separa al hombre de los demás animales y organismos vivos, o sea, su capacidad para cuestionar a la naturaleza. Gracias a su conciencia de segundo grado, el hombre es un animal socioculturalizado. En lo que respecta a la muerte, se considera que afecta sólo al individuo, mientras que el grupo se considera inmortal por lo que pone en juego todo lo que está a su alcance para luchar contra los efectos disolventes de la muerte de uno de sus miembros. De esta manera, todo sistema cultural que reposa sobre el capital humano no tiene otra alternativa, para preservar a los hombres, que socializarlos, asumiendo la muerte en el plano del grupo para negarla mejor al nivel del rito.

Entonces pues, De acuerdo con Arnau, H. et al., "No hay ninguna razón que justifique la existencia de los individuos particulares, que en último término son sólo medios puestos al servicio de la supervivencia de la especie. A la naturaleza nada le importa la vida del individuo, sea hombre o animal, sólo, impulsado por la voluntad, quiere la expansión, el crecimiento indefinido. Los hombres mueren víctimas de las enfermedades; los desastres naturales destruyen ciudades indiferentemente, los hombres mismos actúan como verdugos unos contra otros; la vida de un hombre no vale más que una mota de polvo. Sin embargo, la voluntad de vivir, tan frecuentemente contrariada en la naturaleza, lleva al hombre a su deseo de vivir eternamente a inventar y aceptar fácilmente la idea de Dios, de la inmortalidad del alma, de salvación y existencia en el más allá, para soportar la terrible experiencia

de la muerte personal y la aniquilación, que es, a pesar de todo, definitiva"⁴.

⁴ ARNAU, H. et al., op. cit., p. 17

2. LA MUERTE BIOLÓGICA.

Con el objeto de desarrollar este tema, hemos analizado las obras **Antropología de la muerte**, de Louis-Vincent Thomas y **Psicoanálisis de la muerte**, de Ignace Lepp.

Siguiendo a Lepp, el ser vivo es un compuesto complejo de células vivas, cada una de estas células es por naturaleza mortal. Dentro de una estructura corporal mueren muchas células, pero nacen otras tantas para sustituirlas. Después de un determinado lapso de tiempo, largo o corto según el tipo de organismos, la renovación de las células se hace paulatinamente más lenta, hasta que llega el momento en que cesa totalmente dicha renovación, y viene la muerte. Desde el punto de vista biológico la muerte es considerada como un acontecimiento lento. El ser vivo comienza a envejecer desde el momento mismo de su nacimiento. Mas, la muerte total del individuo no se produce hasta que la última célula de los miles de millones de células vivas que componen su cuerpo haya muerto. Al respecto Thomas afirma: "En efecto, cada célula es un elemento del individuo y su supervivencia depende del equilibrio global del sistema compuesto por ellas. Si se altera una función vital del organismo, o si ciertas células importantes suspenden su actividad aún antes de morir (las de los centros respiratorios, las fibras musculares cardíacas, las células cerebrales), se desencadena en forma inexorable el proceso de la muerte. La muerte del organismo precede, pues, por un tiempo, a la de la totalidad de las células e implica la destrucción final del individuo..."^b. Aparece entonces la muerte en cuanto destrucción de la organización

^b THOMAS, L.-V., op. cit., P. 45

celular. En tanto que las células mueren y ocasionan así la muerte del individuo, los átomos que componen dichas células no se destruyen; pasan a formar otras células, a otros individuos, y en este sentido, se puede hablar de un parentesco esencial de todos los seres. Los átomos que hoy forman parte de nuestros organismos se repartirán un día, quizá entre animales y plantas, o quizá entre otros seres humanos. La célula es una realidad compleja, y por eso mismo, mortal.

En suma, la muerte llamada natural no tiene remedio, es el final de la vida, es un cambio de estado en la naturaleza y es el último matiz de un estado precedente:

nacimiento-desarrollo-estancamiento-decrepitud-muerte.

La muerte es la certidumbre suprema de la biología. De acuerdo con Thomas, "La muerte biológica... es la destrucción de la estructura de equilibrio que constituye a un ser vivo superior, es decir, la ruptura de su unidad: es un proceso irreversible, ligado a la lesión de un órgano fundamental vital"⁶.

Todo organismo cumple su ciclo vital: nace, crece, se desarrolla, se reproduce y muere. Nos parezca o no, todos habremos de sujetarnos a los designios de la naturaleza.

Infinidad de vidas y de muertes se han realizado en este desarrollo cíclico de la naturaleza, infinidad de veces los átomos cambian de estado para dar lugar a nuevas formas de vida. ¿Quién puede saber lo que constituyó en el pasado la cantidad de átomos del que está formado nuestro cuerpo? ¿Quién puede saber la infinidad de mutaciones y de

⁶ Idem.

formas de vida que aparecerán de nuestro cadáver putrefacto? Por eso afirma Thomas, "Es por esta razón que la vida vive de la vida, por lo tanto de la muerte. Esto es verdad no sólo para el bacteriólogo, el herbívoro, el carnívoro que destruyen el alimento ingerido para reconstruir su sustancia específica; sino también para todos los átomos y moléculas que constituyen un ser viviente. Unos y otros han formado parte de miles de millones de otros organismos anteriores, y el mismo proceso se reproducirá en un futuro teóricamente infinito"⁷.

Vemos claramente que de esta forma la muerte resulta ser una "servidora" de la vida, a la vez que ésta, la muerte, muestra su carácter necesario. Imaginémos por un momento un mundo donde la muerte no existiera; para ello mencionemos la juiciosa visión que tiene M. Oraison al respecto. Este autor sostiene que para que podamos concebir un día sin la presencia de la muerte, sería necesario que nadie más naciera y nadie más muriera y, al menos por un instante, cada uno quedara detenido en la edad en que se encuentra. Y esto de manera universal, es decir, dejando totalmente de lado la acción del tiempo. Lo que conduciría a matar el deseo, esto es, la vida, y quedar en permanente insatisfacción, sin la menor apertura a una esperanza posible. O viendo la ausencia de la muerte desde otra perspectiva, o sea, en la manera en como afectaría a los organismos, podemos estar de acuerdo con la visión de Paul Chauchard, a la que hace referencia Lepp, la cual sostiene que bastarían menos de dos días para que los descendientes de una única bacteria cubriesen la superficie de la tierra si todos sobrevivieran; un infusorio necesitaría

⁷ Idem.

cuarenta y dos días; una mosca, un año; un bacalao, cuatro años; una rata, ocho años; el trébol, once años; el elefante, más de un siglo.

De acuerdo con Lepp, para que la muerte no constituya una necesidad absoluta, la aparición de los seres vivos debió haberse detenido desde la aparición de las primeras formas de vida. Esto traería como consecuencia la imposibilidad de todo crecimiento, de todo desarrollo y de toda evolución de los seres vivos.

Algo más que deberíamos considerar al imaginar la ausencia de la muerte es que "El hombre, fruto de un largo proceso evolutivo, jamás habría tenido lugar sobre la tierra o, de haber sido creado el primer día de la aparición de la biosfera, no habría tenido que recorrer el largo camino que lo ha conducido desde el sinántropo o pitecántropo al homo sapiens del presente. En resumen, la ausencia de la muerte sólo es concebible en un universo enteramente estático, donde el Creador habría creado desde el comienzo un número determinado de vivientes de distintas especies, vivientes que habrían permanecido incambiados para siempre"⁶.

Podemos concluir, de lo expuesto anteriormente, que en un universo como éste, la ausencia de la muerte es inconcebible; contrariamente, en este universo en estado de creación evolutiva, la muerte es una vital necesidad, resulta ser el factor más importante del fenómeno viviente, ya que precisamente ésta es la que lo hace posible.

Concebir la muerte de los organismos como algo natural y necesario resulta relativamente fácil. Cuántas células de nuestro cuerpo han perecido para permitir el desarrollo y dar paso a nuevas células, para

⁶ LEPP, I. Psicoanálisis de la muerte. p. 24

permitir que se fortalezca nuestro organismo, cuántas veces hemos cambiado de piel, de cabello, etc., y aceptamos con mucha solicitud la muerte de estas células ya que en cierta forma nos favorece.

Cuántas veces hemos sido testigos pasivos de la muerte de infinidad de animales, y sin la más mínima pena ni culpa fortalecemos nuestro organismo con la sustancia de sus cadáveres. La argumentación de este hecho es claro: las leyes de la naturaleza determinan que los organismos más fuertes deben vivir del más débil; a los animales los consideramos seres inferiores. Así, para Arnau, H. et al., "Los hombres cuando matan no son culpables, ejecutan el plan de la naturaleza del cual no se pueden sustraer porque sus leyes son eternas y necesarias"⁹, por tanto, caemos en la inevitabilidad de alimentarnos de ellos para sobrevivir. Así, todos nos alimentamos de la muerte.

Concebir y aceptar la muerte como un hecho natural es, en efecto, muy fácil pero, por supuesto, siempre y cuando no se trate de nuestra propia muerte o la del ser querido.

Ahora cabe preguntarse por qué el ser humano puede aceptar la muerte de los demás seres vivos como algo natural y no aceptar de la misma forma la propia muerte.

⁹ ARNAU, H. et al., op. cit. p. 14

C A P I T U L O I I

LA NATURALEZA HUMANA Y LA MUERTE

"En la oscuridad del mundo, cercados por un estrecho horizonte y la ceguera de la ignorancia, deben seguir el río de sus días, cumpliendo las tareas de la vida. Sólo para ver su existencia entera, que una vez fue un presente rebosante de poder y vitalidad, derrumbarse pedazo a pedazo y estrellarse en el abismo."

C. G. Jung

1. LA CONDICION HUMANA.

El hombre es, ante todo, un animal y posee todas las características de un animal. Es un organismo como todos: nace, crece, se alimenta, se desarrolla, tiene instintos de conservación, instintos sexuales de la misma forma que los demás animales.

En efecto, el hombre es un animal, pero es un animal excesivamente raro y especial. Es portador de muchas características semejantes a los demás animales, pero también cuenta con otras muchas que no hallamos en absoluto en las demás especies.

Haciendo alusión al punto de vista biológico y evolutivo, a la selección natural, el hombre es un animal débil y mal dotado: posee una vista débil, muy poco olfato, oído inferior; además, las armas naturales (uñas, dientes) le faltan casi por completo; su fuerza, su velocidad, su destreza, al lado de los otros animales resulta insignificante; además de esto, su desnudez lo hace falible a las inclemencias climatológicas.

De esta manera, desde el punto de vista biológico, el hombre debió de haberse extinguido desde hace mucho tiempo, tal como las otras especies menos dotadas.

El modo de adaptación de los organismos a su mundo es siempre el mismo y está determinado por su modo de ser biológico. Los organismos están constituidos por procesos fisiológicos heredados en interacción con su medio ambiente. Debido a sus instintos programados, los organismos pueden adaptarse a condiciones cambiantes, cambiando ellos mismos, pero no cambiando las condiciones ambientales. Si su equipo instintivo no es apto para hacer frente a los cambios del ambiente, la especie se extingue. De esta manera, vive armónicamente, en función de su equipo

heredado que le hace ser parte fija e invariable de su mundo. Con sólo el hecho de existir, queda justificada por la naturaleza su razón de ser en el mundo. Aparentemente en la naturaleza no existe ninguna contradicción y todo va de acuerdo a un orden establecido y determinado por leyes naturales. Todos los organismos siguen su curso natural, existen en la medida en que deben existir y dejan de existir cuando es necesario, sin que esto implique romper la armonía.

Mas el hecho es que el hombre sigue existiendo y, más todavía, el hombre es el "animal" que tiene dominio sobre la naturaleza y ha logrado sobrevivir entre animales peligrosos y muy superiores a él en resistencia y corpulencia. El hombre ha logrado alcanzar, en cierta medida, el poder sobre la naturaleza.

¿Cómo es eso? ¿cómo es que a lo largo de millones de años, infinidad de especies mejor dotadas hayan desaparecido y el débil animal humano siga existiendo aún y, además de todo, sea el que más dominio tenga sobre la naturaleza?

Bien, después de ver la semejanza del hombre con los animales, es tiempo de ver la diferencia entre ambos. El hecho de que el hombre haya logrado sobrevivir se debe sencillamente a que logró transformar a la naturaleza por medio del trabajo, y además porque desarrolló algo que los animales no desarrollaron: La conciencia de sí mismo, la capacidad de reflexión, con lo cual compensa su fragilidad y debilidad. Así, logra estar dotado de nuevas cualidades que lo distinguen del animal. Entre menos acabado esté su aparato instintivo animal, más está desarrollado el cerebro y, por lo tanto, su capacidad de aprender, de recordar el pasado, de vislumbrar el futuro, para denotar objetos y acciones por medio de

símbolos, para concebir y comprender al mundo. El ser humano es el más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza. Y si meditamos un poco sobre esto, llegaremos también a la conclusión de que la razón resulta ser el arma más mortífera que posee.

El hombre, uno entre tantos millones de organismos, participaba también de este orden establecido por la naturaleza. No tenía que justificar su existencia, ya que al igual que la de todos los demás organismos, estaba justificada por la naturaleza. Vivía de acuerdo a la naturaleza, tal como nos lo muestra el mítico jardín del Edén del que nos habla Kierkegaard. Observemos cómo en este mito de la "caída" en la tentación y la expulsión de Adán y Eva del jardín del Edén es donde Kierkegaard fundamenta su concepto de hombre. Para él éste, es la unión de opuestos, de la conciencia de sí mismo y del cuerpo físico.

De esta manera, podemos decir que el hombre surgió de la acción impulsiva e instintiva de los animales inferiores y llegó a pensar en su condición, logró alcanzar la conciencia de su individualidad, pero al mismo tiempo le fue dada, también, la conciencia del mundo y de su muerte.

Esta paradoja es una constante del hombre en todos los períodos de la historia y de la sociedad, y si podemos hablar de su esencia, entonces la esencia es esta paradoja o dilema existencial.

El hombre, pues, no tenía conflictos, ni dilemas, ni angustias, ni temores, ni contradicciones, no había nacido su segunda naturaleza (artificial). Según el relato bíblico, pudo haber permanecido en el paraíso, pero cometió un error, el de haber comido del fruto del árbol del conocimiento y, a partir de éste se tendió un abismo infranqueable entre

éste y los demás animales.

De acuerdo con Becker, "Llegar a la conciencia, salir de una ignorancia cómoda y natural, le costó al hombre un gran castigo: conoció el miedo o la angustia. No sienten miedo las bestias, dice Kierkegaard, precisamente porque por su naturaleza no tiene espíritu. Por "espíritu" entendemos el "yo" o la identidad interna y simbólica. La bestia no la tiene. El animal es ignorante, afirma Kierkegaard, y por ello inocente; pero el hombre es una síntesis de lo espiritual y lo corporal y por ello siente angustia. También por "espiritualidad" debemos entender "conciencia de sí mismo"¹.

Después de comer del fruto prohibido, parece ser que se le abrieron los ojos, tal como nos lo relata el Génesis, ya que tuvo conciencia de sí mismo, de su ser mortal, es decir, de que moriría sin remedio. Al darse cuenta de su desnudez, de su desamparo, de su estar solo frente al mundo, la búsqueda de satisfacción de su apetito se volvió consciente. Ya no se trata de un simple organismo como cualquier otro, cuyo fin es satisfacer su estómago; ya no es un organismo que posee los instintos programados por la naturaleza; ya no está regulado por lo que es universal para todos los organismos, es decir, el instinto de conservación. Ahora, el anhelo orgánico consciente toma la forma de una búsqueda: LA PROSPERIDAD, o bien, la PERPETUACION, la ambición universal de toda sociedad humana. Como sostiene Becker en su texto "la lucha contra el mal", la toma de conciencia de sí mismo le trae al hombre la revelación de que debe morir. Así, esta búsqueda de prosperidad trae la necesidad

¹ BECKER, E. El eclipse de la muerte. p. 114

de la creación de símbolos, códigos y normas para asegurar la estabilidad de la sociedad. A este respecto, Selsam señala que "Toda sociedad, para sobrevivir, ha de guardar el orden y la paz suficientes entre sus miembros, ha de protegerse de sus enemigos externos y ha de producir la satisfacción de las necesidades de la vida requerida para la conservación y la reproducción de sí misma"². Dicho de otra manera, lo que necesita una sociedad para su prosperidad es la creación de la CULTURA. Y, tomando la visión de Thomas al respecto: "En cuanto a esto, se podría afirmar que entre las especies vivas, la humana es la única para quien la muerte está omnipresente en el transcurso de la vida (aunque no sea más que en la fantasía); la única especie animal que rodea a la muerte de un ritual funerario complejo y cargado de simbolismo; la única especie animal que ha podido creer, y que a menudo cree todavía, en la supervivencia y renacimiento de los difuntos; en suma, la única para la cual la muerte biológica, hecho natural, se ve constantemente desbordada por la muerte como hecho de cultura"³.

Por lo tanto, ciertos aspectos de la cultura, como los rituales, las normas morales y religiosas, y ciertos ideales de la moral individual y colectiva tienden a capacitar a sus mantenedores para la supervivencia y la perpetuación.

El surgimiento de la cultura, en este sentido, se debe a que el organismo, consciente de sí mismo, trata de aferrarse a la vida a cualquier costo; en su búsqueda de prosperidad, el hombre comprende que es

² SELSAM, H. Ética y progreso. p. 17

³ THOMAS, L.-V. op. cit. p. 12

nociva cualquier cosa que se oponga a su propósito y, claro está, no tarda en descubrir que su peor enemigo es la muerte. No ha podido vivir en paz, sabiendo su condición efímera, ante la perspectiva de la muerte. Ante este desgarrador temor a la extinción, busca más allá de su naturaleza finita algo, cualquier cosa que haga patente su paso en el mundo, algo que le permita trascender su naturaleza biológica. Después de emprendida la búsqueda, comprende que necesita crear, ya que no encuentra plena satisfacción a sus deseos en la naturaleza. De esta forma, tal como nos lo señala Becker "el hombre creó símbolos culturales que no envejecen ni decaen para aliviar su temor a su fin último que le preocupa mucho y para tener la esperanza de una duración indefinida"⁴.

Con la creación de estos símbolos atemporales el hombre trata de trascender a la muerte. No le teme tanto a la muerte física, sino a su extinción total, a ser insignificante, a convertirse después de la muerte literalmente en NADA, ya que: "morir no es devenir en otro, sino devenir nada, o lo que en definitiva es lo mismo, devenir absolutamente otro, pues si lo relativamente otro es todavía una manera de ser, lo absolutamente otro, que es su contradicción total, se comporta con respecto a él como el no ser con relación al ser"⁵.

El hombre no puede aceptar esta calamidad, es decir, comprender que al traspasar los confines de la muerte, sus experiencias, sus vivencias, todo eso que ha visto, todo eso que ha sentido, todos esos recuerdos se perderán y se confundirán en la noche de los tiempos, como

⁴ BECKER, E. La lucha contra el mal, p. 20

⁵ THOMAS, L.-V. op. cit. p. 8

se confunden las lágrimas en una noche lluviosa.

El afán de inmortalidad consiste en la no aceptación de esta extinción. El hombre no anhela tanto la inmortalidad física, sino algo más trascendente, por encima de la materia, por lo menos, una parte que no se pudra ni se corrompa, ni que esté sujeto a las coordenadas tempo-espaciales; busca la inmortalidad del espíritu.

De esta manera, hemos concebido y elaborado sistemas de creencias para protegernos de los efectos disolventes de la muerte. Una de las creaciones humanas más poderosas fue la invención y práctica del rito, que se constituye como una técnica para lograr la vida buena y evitar, en la medida de lo posible, el mal. Coincidiendo con Becker vemos que "el rito es una técnica para producir la vida [...] a través de amplios períodos de la prehistoria de la humanidad el individuo imaginó que podía ¡dominar la vida!"⁶. Por medio de las técnicas del rito éste ha imaginado tener dominio sobre el mundo material y, al mismo tiempo, trasciende este mundo al crear proyectos invisibles que lo convierten en un ser sobre-natural, que lo eleva sobre la decadencia material y la muerte.

Desde su aparición, la humanidad no ha dejado de reflexionar jamás sobre la muerte y desde las civilizaciones primitivas míticas hasta la teología cristiana siempre se ha hecho alusión a una falta del hombre (pecado), a una culpa, la cual es la causa de la muerte.

Los hombres de las sociedades arcaicas fueron impresionados, antes que nada, en el plano de lo imaginario, por la contagiosidad de la muerte. Concibieron, a raíz de esto, una multiplicidad de ritos que frenan este

⁶ BECKER, E. La lucha contra el mal. p. 25

contagio sugerido por la descomposición del cadáver, y también para favorecer el pasaje del difunto al mundo de los espíritus. Al parecerles repugnante la idea de una muerte total, la consideraban como una muerte- renacimiento, incluso en algunos una muerte maternal, lo que lleva a afirmar, según Becker que: "Como Rank y Brown advirtieron, lo que caracterizaba al hombre "arcaico" era que lograba su inmortalidad asimilándose al conjunto de almas ancestrales, del que proviene cada generación y al que regresa. Este ciclo eterno de renacimientos era renovador si se auxiliaba con los ritos comunales apropiados"⁷.

Siguiedo la caracterización del hombre que hemos señalado, podemos decir que es el único ser en la faz de la tierra que posee una forma superior de inteligencia, lo cual tiende, entre él y los animales y demás formas de vida, un abismo infranqueable. La inteligencia explica extensamente su triunfo sobre la naturaleza.

Aparte de su inteligencia, posee también otras cualidades que lo hacen único en la naturaleza. A raíz de su capacidad creativa, produce instrumentos de los que se sirve para sobrevivir; golpea una piedra con otra, le saca filo; saca punta a las ramas y utiliza todo esto como herramientas o armas. Si bien, algunos animales también hacen esto, sin embargo, su trabajo nunca se compara con la sofisticación de la técnica humana, ya que la producción de instrumentos complicados con miras a un fin y realizado a través de un largo y paciente trabajo, es típicamente humano.

Otra cualidad del ser humano sin la cual no pudo haberse

⁷ Ibid. p. 114

desarrollado la técnica, es que es un animal social. Existen otros animales que también tienen la característica de ser sociales, como es el caso de las abejas, de las hormigas o las termitas, pero la sociabilidad humana difiere mucho de éstas, ya que el hombre forma la sociedad por el trabajo, creando un mundo distinto del natural.

Es importante señalar el papel que juega la tradición en la creación de la cultura, ya que ésta es lo que permite al hombre ser progresivo, puesto que a través de ésta aprende lo que dejan sus antecesores, no sólo aprendiéndolo individualmente, sino socialmente. Todo aprendizaje es social.

Ahondando más todavía en su diferencia con los animales, tiene una capacidad peculiar y única: su capacidad de ABSTRACCION. Mientras que los animales actúan con miras a lo particular y concreto, el hombre puede pensar y actuar universalmente. Y, definitivamente, es en este punto donde tiene una independencia única de la ley biológica a la que están sujetos todos los demás seres vivos.

2. LA DICOTOMIA O EL DILEMA EXISTENCIAL DEL HOMBRE.-

Siempre se ha sabido que existe algo peculiar en el hombre, algo muy profundo que lo caracteriza y lo distingue de los otros animales. A este "algo" le podemos llamar, (haciendo alusión a Fromm), "naturaleza paradójica", es decir, que es en parte animal y en parte símbolo. Por ello, de acuerdo con Becker, "Podríamos llamar a esta paradoja existencial la condición de la individualidad en la finitud. El hombre tiene una identidad simbólica que lo aparta de la naturaleza"⁸.

¿Qué significa esto? ¿Qué ocurrió para que el hombre llegara a tal condición? ¿A partir de qué momento se vio sujeto a dicha condición? Vivía plácidamente, como el resto de los animales, en armonía con la naturaleza, en la cual su destino era sólo eso, vivir, pero empieza a tener conciencia de sí mismo, empieza a razonar, y esto es lo mínimo suficiente para que se rompa la armonía entre él y la naturaleza. Esta acción ha hecho del hombre una "anomalfa", Esta conciencia de sí mismo le da un lugar único en la naturaleza, lo hace percatarse de su importancia, pero al mismo tiempo, de las limitaciones de su existencia. El tener plena conciencia de sí mismo le hace también tener conciencia de su propio fin: la muerte.

El hombre tiene un yo simbólico, tiene un nombre, una historia, se ha levantado por encima de la naturaleza, posee una capacidad creadora; pero al mismo tiempo es parte de la naturaleza, sujeto a leyes y sin la posibilidad de modificarlas por más que lo intente. Como cualquier otro animal, es un organismo que desea sobrevivir, impulsado por el mismo

⁸ BECKER, E. El eclipse de la muerte. p. 53

anhelo de consumir, de gozar continuamente de experiencias. Es naturaleza, pero al mismo tiempo trasciende al resto de la naturaleza. Como afirma Fromm, "La razón, bendición del hombre, es al mismo tiempo su maldición"⁹, ya que hace que el hombre cargue con un peso que ningún animal podría soportar, o sea, tener conciencia de que su fin es inevitable, de que desaparecerá, de saber que "...es un gusano que sirve de alimento a los gusanos"¹⁰.

El hombre es dual, la conciencia de sí mismo lo hace enfrentarse ante una contradicción; por un lado, se da cuenta de la impotencia, el desamparo, la fragilidad, de lo efímero y limitado de su existencia; no puede librarse de esa contradicción, no puede librarse de pensar, de razonar, de tener ideales. Pero tampoco puede deshacerse de su cuerpo mientras viva; con su mente puede elevarse hacia el infinito, pero está encadenado a un cuerpo que le reclama cuidados y satisfacciones. Si bien, el cuerpo le hace querer estar vivo, sin embargo, éste es un cuerpo que sangra, que envejece, decae y muere. Por eso, "El Hombre está literalmente dividido en dos partes: tiene conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale a la naturaleza con su majestad altiva. Sin embargo, regresa a la tierra, unos cuantos metros sobre la superficie, para pudrirse en el oscuro silencio y desaparecer para siempre"¹¹. Esta es su dicotomía insoluble o su dilema existencial: la contradicción entre su yo simbólico y su cuerpo físico, la contradicción entre la vida y la muerte.

⁹ FROMM, E. Ética y psicoanálisis. p. 53

¹⁰ BECKER, E. El eclipse de la muerte. p. 53

¹¹ Ibid. p. 54

Necesariamente habrá de morir y lo sabe. Este hecho inalterable influye profundamente en su vida; ya que la muerte resulta para él algo totalmente incompatible con la experiencia de vivir, siendo algo totalmente opuesto a la vida. Sabe que es "un cuerpo" y que ese cuerpo morirá. Para tener conciencia de la muerte es necesario reflexionar, crear conceptos. Los animales, por el contrario, no tienen esta posibilidad, viven y mueren sin conflicto, con indiferencia, sólo actúan y se mueven por reflejos, ya que son impulsados por sus instintos. Viven sin la noción del tiempo, sin saber que la muerte se acerca.

Este concimiento de la muerte hace del hombre el único animal para quien su propia existencia constituye un problema, el cual debe resolver y del cual no puede evadirse. De esta manera, busca otro camino para resolver su problema, ya que no puede echar marcha atrás, no puede librarse ya de su mente y no puede volver a su estado prehumano de armonía con la naturaleza. Cualquier cosa que hace el hombre lo hace en su mundo simbólico, y cualquier cosa que haga es un intento de negar su inalterable destino. A este mundo simbólico en el que el hombre actúa es lo que estamos entendiendo por CULTURA.

Entonces, pues, la capacidad que tiene de pensar universalmente lo separa todavía más del animal, y le permite concebir, por ejemplo, la religión, la ciencia, símbolos culturales, cosas absolutamente independientes de las leyes biológicas.

Una de las características principales de todas las civilizaciones es la de crear formas de explicación del mundo, a través del mito o la religión. Esto se debe básicamente a la capacidad de reflexión del hombre, ya que no sólo puede mirar y pensar en el exterior, sino que puede

pensarse a sí mismo. Tiene conciencia de su existencia y trata de darle un sentido, pero también es el único ser sobre la tierra que tiene plena conciencia de que morirá.

Lo repetimos, la razón, bendición del hombre, es al mismo tiempo una maldición, ya que le da plena conciencia de esta calamidad, la cual, en lo sucesivo, será lo que lo impulse a actuar, a tratar de sobrevivir por todos los medios. Saberse la criatura más sobresaliente de la naturaleza tiene un precio, que habrá de pagar con la conciencia de su propia muerte.

El hombre, que tiene un lugar privilegiado en la naturaleza, reivindica su supremacía al ser el único capaz de crear religión, arte, moral, ciencia, etc. pero también tiene una posición única en el acto de morir, ya que él es el único que sabe que tiene un fin ineluctable.

En torno a esta angustiante situación gira su existencia. Desesperadamente mirará en torno suyo y se percatará de que este implacable mal es engendro de su propia naturaleza. Tomará conciencia de que al luchar contra la muerte, tendrá que luchar contra su propia naturaleza. Ahora su anhelo ya no sólo se reduce a satisfacer su estómago, ni a sentir la experiencia de estar vivo; aún cuando el hambre, la sed y el apetito sexual estén completamente satisfechos, él no está satisfecho, sino que buscará desafortunadamente, por todos los medios que sea capaz de imaginar, lo más anhelado: la PERPETUACION.

En esta búsqueda, el hombre, el único entre todos los animales, toma plena conciencia entre lo que es su situación específica, su determinada forma de existencia y el anhelo de algo superior.

Por medio de esta idea que surge a partir de la contradicción entre

el modo en que vive y, de su condición específica y el modo en que cree (merecer) que debería vivir, el hombre trata de crear las condiciones de su vida y de configurarlas de acuerdo a sus deseos. Pero al ser también el único que puede vislumbrar el futuro, o sea, el fin de su vida, estos ideales se le aparecen como irrealizables, ya que sabiendo lo que le espera en el futuro, debido a su condición, su máximo ideal será siempre inalcanzable: la inmortalidad.

Pero si es irrealizable o no, es lo de menos. A fin de cuentas, es sólo un ideal. A partir de esto, los hombres han creado un sinnúmero de teorías, explicaciones mítico-religiosas, sistemas de pensamiento, (a lo que en términos generales podemos llamar cultura), para tratar de conseguir las condiciones ideales, para tratar de justificar o darle un sentido a su existencia y, lo más importante, para negar su verdadera condición, el de ser, como el resto de los animales, efímero y mortal.

Si advierte la contradicción entre cómo es en realidad y cómo le gustaría ser, podemos concluir que no está satisfecho en lo más mínimo con su verdadera condición (natural). Con la creación de la cultura, lo que intenta es superar esta condición; en este sentido, utiliza la cultura para negar su cuerpo, su propia naturaleza.

Estos fundamentos culturales cuya finalidad eran darle una justificación, un sentido a la existencia humana, fueron acogidos por el hombre, ya que le daban la garantía que la naturaleza no les podía dar, es decir, que su existencia tiene un sentido. Además le permitía superar el conflicto que más se afanaba en resolver: la negación de su cuerpo físico decadente y mortal y la inmortalidad de su espíritu.

Con el paso del tiempo llegó a asimilarlo de tal manera que dejó de

importarle el origen real de dichas teorizaciones. De hecho las aceptaba como parte de su realidad y daba por sentado que su "modus vivendus", su sistema de valores, el "deber ser", era establecido de antemano por "algo" o "alguien" supremo, el cual tenía en el plan de la creación, el lugar más importante. Por eso, Selsam sostiene que "...pocas veces han atribuido sus ideas a su origen real, a saber, el hombre mismo, [...] Se pensó en dioses, espíritus y antepasados como fuente de los valores morales. Los hombres aceptaban la valoración de lo justo y lo injusto como algo proveniente de fuera de sí mismos. Tardaron muchos miles de años en descubrir que ellos mismos eran quienes establecían estas reglas y creaban sus ideales acerca de lo que debía ser el comportamiento humano y la vida humana"¹².

Como quiera que fuera, la creación de la cultura estaba realizada y el dilema existencial perpetrado.

¹² SELSAM, H. op. cit. p. 16

CAPITULO III

LA REACCION DEL HOMBRE ANTE LA MUERTE

"Nunca le había parecido la vida tan tonta y tan vana. ¿Qué quedaría de él, de los frutos de su trabajo, de su obra, cuando hubiera dejado de vivir? ¿Quién pensaría en él quién citaría su nombre, quién recordaría su rostro, el sonido de su voz, el color de sus ojos?"

T. Owen

1.- ¿POR QUE EL HOMBRE RECHAZA LA MUERTE?

¿Por qué los seres humanos aceptan con facilidad la muerte como un hecho natural, y sin ningún conflicto ven morir o saben de la muerte de plantas y animales, (que, por lo demás, es el pan de cada día); pero cuando se trata de la muerte humana, la propia muerte, la del otro, la del ser querido, esta posibilidad es negada y rechazada? La razón de esto se debe, -consideramos- fundamentalmente, a que no se toma en cuenta a la muerte en su visión total, sino que sólo se habla de aspectos parciales de la muerte. La biología considera a la muerte como la destrucción de la estructura de equilibrio que constituye a un ser vivo superior, o sea, la ruptura de su unidad: es un proceso irreversible, ligado a la lesión de un órgano vital. La medicina considera que ha ocurrido la muerte cuando aparecen dos signos clínicos: detenimiento de la respiración y del corazón. Así, después del detenimiento del corazón y de los pulmones se invoca, pues, la muerte del cerebro. El hinduismo, al afirmar la naturaleza fundamentalmente ilusoria del yo, considera que la muerte es una ilusión. Las culturas negro-africanas consideran que esencialmente la muerte es un pasaje al igual que otros, (como el paso de la niñez a la edad adulta) y el difunto no es un individuo privado de funciones. A lo sumo es alguien que vuelve, y por regla general alguien que está presente.

Todos estos puntos de vista consideran a la muerte en su aspecto impersonal o parcial, pero no en su sentido propio.

Como ya se había mencionado anteriormente, los animales no se toman la molestia de asumir una posición respecto a la muerte, y no lo hacen, sencillamente por que no pueden. Debido a su programación biológica, se mueren y ya, pues en el animal "El instinto, que es un

sistema de desarrollo y de vida, es también un formidable sistema de protección contra el peligro de muerte. Dicho de otro modo, es la especie la que conoce la muerte, y no el individuo; y ella lo conoce a fondo. Tanto más cuanto que la especie sólo existe merced a la muerte de sus individuos. (...) Si el animal es ciego a la idea de la muerte, es claro que por tanto no tiene conciencia, y por consiguiente tampoco ideas. Pero la falta de conciencia es, dicho más brevemente, la adaptación del individuo a la especie. La conciencia es únicamente individual, y supone una ruptura entre la inteligencia de la especie, es decir el instinto y el individuo"¹. Por lo tanto, el hombre y sólo él se puede definir esencial y fundamentalmente por su carácter de mortal. El hombre de cualquier cultura, en cualquier período de la historia, se define de esta forma. Por tal razón, la muerte constituye la gran comunidad del género humano y, por lo tanto, el temor a la muerte es un temor universal (temor natural o temor producto de la cultura pero, a fin de cuentas, temor), ya que en cualquier civilización de cualquier momento histórico existe un sistema de la concepción de la muerte, concepción muy diversa en cada cultura, pero con la constante de que todas estas concepciones sólo consideran un aspecto parcial de la muerte. ¿Cuál es y en qué consiste este aspecto? No cabe duda de que este aspecto parcial, fragmentado, de la muerte está basado u originado en el temor a ésta. Así, pues, la concepción de un aspecto parcial está fundamentado en el miedo a morir, y de este aspecto parcial solamente se puede hablar de las ficciones de la inmortalidad humano-terrena, de la capacidad imaginativa. Esto significa que en una

¹ THOMAS, L.-V. op. cit. p. 98

concepción como ésta no se pretende ver a la muerte tal como es, es decir, la realidad en sí de la muerte, sino que se trata de suavizarla, sobre todo considerándola como algo impersonal. ¿Por qué ese afán humano de despersonalizar a la muerte? ¿Será porque no se sabe nada de ella, porque la muerte escapa al conocimiento? ¿Será porque no puede darse un encuentro del hombre con la muerte dentro de la existencia? Cuando se habla de la muerte sólo se expresa lo que está preliminarmente en la existencia de cada individuo. Cada determinación expresa, un preconocimiento, un *a priori*, una preimaginación que ya está presente y existente.

En el fenómeno de la muerte nos encontramos con un "último", algo dado e irreductible a la existencia humana y esto hace que se le considere como un hecho impersonal. La muerte no es un contenido de la realidad humana separable que pueda ser tratado de manera aislada. Los sistemas de pensamiento consideran a la muerte en su aspecto parcial, haciendo aparecer a la muerte como una potencia absolutamente impersonal y consecuentemente extraña, sin tomar en cuenta su relación con el hombre, considerando a la muerte como "este poder impersonal". Presentada así, se puede hablar de la muerte del hombre, pero no puede llegar a ser ni "tu" muerte ni "mi" muerte. La impersonal manifestación de la muerte, tal como la conciben los sistemas de pensamiento, está muy extendida. Cuando se dice que la muerte es "la extinción del sistema individual" o bien, "la supresión irreversible del proceso vital" o que es "la supresión del metabolismo", se está hablando de la muerte en general, y dichas afirmaciones son válidas para todo ser viviente. De esta manera, se neutraliza implícitamente lo específico de la muerte humana, y dicha

despersonalización elimina totalmente el sentido del fenómeno de la muerte. Desde la óptica del pensamiento de Thomas: "La generalización reposa en la comprobación de la inevitabilidad de la muerte para todos; ello satisface varios objetos: Empleada como tal, la generalización constituye un antídoto contra la angustia provocada por la perspectiva de la muerte individual; además, le permite al individuo que la utiliza efectuar una especie de desvinculación; al neutralizar su angustia, logra trivializar la situación. De ahí la frecuencia de los "nosotros" y más todavía de los "se" claramente impersonales ("se debe morir algún día", "no se puede escapar a la muerte", "todos (nosotros) estamos destinados al mismo fin"². Así, las declaraciones de estos sistemas de pensamiento quedan atadas al aspecto impersonal de la muerte. Una teoría de la muerte debería considerar tanto el aspecto impersonal como el aspecto personal del fenómeno. Cuando la muerte se concibe como "el llegar a ser nada" de la persona única e insustituible, es cuando se logra un enfrentamiento con la muerte. Pero en cuanto se trata de sugerir el aspecto personal de la muerte, del "llegar a ser nada", surgen toda una serie de dificultades (esto es comprensible, pues a quién le gusta saber que va a llegar a ser nada, ni siquiera polvo). El hombre - entonces- se deja llevar por una serie de tentaciones, de ilusiones, de fantasías que lo hacen huir de la realidad de la muerte. Según Freiherr Von Gebattel, "Entre él y la muerte se interpone lo que yo llamo las quimeras, las Eidola mortis. El concepto de Eidolon, en el sentido de quimera, procede de Bacon, el fundador de la

² Ibid. p. 458

doctrina del método científico natural"³.

De lo anterior podemos concluir y considerar al yo como el origen de todas las tendencias que falsifican la imagen de la muerte, como el causante de todos esos aspectos parciales, encubridores y quiméricos, de la muerte.

Así, -consideramos- la yoidad es la que impide realizar el sentido total de la muerte. Por otra parte es el origen de todos los quiméricos aspectos parciales de la muerte; actúa despotencializándola, distanciándola, despersonalizándola; o bien, le quita poder, la desprecia; y en ocasiones hasta hace de ella un objeto de glorificación o adoración.

La no aceptación de la muerte, en su sentido propio, es decir, de la muerte total, nos trae como consecuencia el aspecto quimérico de la muerte parcial, producido, como ya se mencionó, por la yoidad. Además, este aspecto parcial de la muerte nos va a arrojar un cúmulo de concepciones acerca de ésta. Además de eso, al no concebirse la muerte en sí misma, se puede hablar, no de uno, sino de varios tipos o formas de muerte.

³ FREIHERR VON GEBSATEL, V. E. Antropología médica. p. 487

2. FORMAS COMO EL HOMBRE CONCIBE LA MUERTE.

"Se puede clasificar a los hombres siguiendo los criterios más caprichosos; según sus humores, sus inclinaciones, sus sueños o sus glándulas. Se cambia de ideas como de corbatas; pues toda idea, todo criterio viene del exterior, de las configuraciones y de los accidentes del tiempo. Pero hay algo que viene de nosotros mismos, que es nosotros mismos, una realidad invisible, pero interiormente verificable, una presencia insólita y de siempre, que puede concebirse en todo instante y que no nos atrevemos jamás a admitir, y que no tiene actualidad más que antes de su consumación: es la muerte, el verdadero criterio... Y es ella, la más íntima dimensión de todos los vivientes. La que separa a la humanidad en dos órdenes tan irreductibles, tan alejados el uno del otro, que hay más distancia entre ellos que entre un buitre y un topo, que entre una estrella y un escupitajo. El abismo de dos mundos comunicables se abre entre el hombre que tiene el sentimiento de la muerte y el que no la tiene; sin embargo, los dos mueren; pero uno ignora su muerte, el otro la sabe; el uno no muere más que un instante, el otro no cesa de morir... Su condición común les coloca precisamente en las antípodas el uno del otro; en los dos extremos y en el interior de una misma definición; inconciliables, sufren el mismo destino... El uno vive como si fuera eterno; el otro piensa continuamente su eternidad y la niega a cada pensamiento"⁴.

De estos dos aspectos de la muerte a los que hace referencia Cioran es de los que nos interesa hablar; de la muerte vivida y de la

⁴ CIORAN, E. M. Breviario de podredumbre. p. 27

muerte pensada, o bien, de la muerte inmanente de la vida y de la muerte pensada o representada.

2.1 LA MUERTE VIVIDA.

Primeramente abordaremos el aspecto de la muerte vivida o de la muerte vital inmanente. Para ello es menester hablar del tiempo, pero del tiempo vivencial inmanente, de ese tiempo vivido, del interno, del formado, del tiempo inconmensurable, que no se tiene, sino que se vive. Pongamos algunos ejemplos: "si la semilla no muere, no dará fruto". Sabemos que es necesario que el gusano deje de existir, es decir, que muera, para poder convertirse en mariposa. De igual manera podemos entender la expresión de Plutarco, cuando afirma que el niño debe morir para que surja el joven y, a su vez, éste morirá para que surja el hombre, así como éste habrá de morir también para que surja el anciano. Según Thomas: "Montaigne se aproxima ya más al fenómeno de la muerte cuando dice: " LA MORT SE MELE ET CONFOND PARTOUT A NOTRE VIE" Traduzco: La muerte está mezclada por todas partes en nuestra vida y fundida en ella. La involución precede al momento de su manifestación y se incluye en nuestro progreso"^b. Considerando así a la muerte, caemos en la cuenta de que no es el acto final de nuestra vida, sino que está distribuida al mismo tiempo que el tiempo vivido, y la encontramos en todas las formas de vida que se están desarrollando, o sea que en la medida en que se está viviendo la vida, en la misma medida se está viviendo también la muerte contenida o inmanente en ella.

Retomemos uno de los ejemplos anteriores. Dijimos que para que naciera el joven, el niño tenía que morir, de igual forma, el joven debe morir para que nazca el hombre, y debe morir el hombre para que sea

^b FREIHERR VON GEBSATTEL, V. E. op. cit. p. 492

posible el anciano, y después que muera el anciano ¿qué? La respuesta a esta pregunta es obvia, se termina con la muerte; pero esto hay que entenderlo como un proceso. Si la vida termina también en la muerte, entonces esta muerte entra en escena, irrumpe y es sólo la expresión de la muerte temporalizada y desarrollada hasta su madurez. Hay que entender este proceso vital como la unidad del llegar a ser y dejar de ser, por lo que la muerte es una parte de ese todo. La muerte es, pues, la configuradora de la forma humana del tiempo y como sugiere V. E. Freiherr Von Gebattel, "en el último paso de la vida hacia su final aparece la muerte como el acorde final que termina completamente con la figura del hombre. como el último tono de una melodía, que ella al mismo tiempo ha formado y que sin ella quedaría fragmentada, sería un sinfonía incompleta"⁶.

Dentro de este aspecto de la muerte inmanente de la vida o muerte vivida nos encontramos básicamente con dos concepciones fundamentales, dos maneras diferentes de concebir la muerte, muy distintas entre sí.

Por un lado tenemos a la muerte vivida concebida como un proceso, como un cambio, como el tránsito de un estado a otro. No hay que perder de vista que este proceso, es decir, el morir, -según ésta concepción-, en ningún momento impide o destruye el llegar a ser, sino que hace que se despliegue el llegar a ser; esto significa que el morir para llegar a ser no es realmente un morir, sino sólo algo parecido al morir. Mientras que la muerte en sí misma tiene un carácter intemporal y

⁶ Idem.

metafísico y siempre va a dejar un cadáver actual y real. En lo que respecta a el tipo de muerte, del que se está hablando, el cadáver no pertenece al fenómeno de la muerte; de la misma manera, tampoco la eliminación definitiva del llegar a ser del movimiento es constitutivo para el fenómeno de morir.

Este tipo de muerte no es en el fondo sino una transformación. De un estado precedente se pasa a uno actual, de la misma manera como se pasará a un estado posterior.

Naturalmente, este tipo de muerte niega totalmente la aniquilación total, no acepta que el ser del hombre termina con la muerte.

Uno de los primeros pensadores en la historia de las ideas, -quizá el más importante- en concebir a la muerte como un tránsito, como un cambio, como la negación a la aniquilación total, es Platón, ya que fervientemente postula la inmortalidad del alma. Más adelante analizaremos con detenimiento la principal de sus obras que habla al respecto: El Fedón o del Alma.

Por otro lado, dentro del aspecto de la muerte vivida, nos encontramos con la concepción que entiende a la muerte como la determinación de la existencia del hombre; además, considera a la muerte como el acorde final que termina completamente con la figura del hombre, es decir, que concibe a la muerte como el destino del hombre, como el fin de la existencia.

Según nos dice esta concepción; como ya se ha mencionado innumerables veces, el hombre toma conciencia de sí mismo; además, se relaciona consigo mismo, constituyéndose como ente espiritual. Así pues, cuando se relaciona consigo mismo, se pone en relación con la relación

mortal de su vida. Esta incluye el estar relatado con respecto a la estructura mortal de su existencia. Sólo el hombre se puede determinar como existencia respecto a la muerte. ¿Qué significa esto? El existir en un tiempo y en un lugar cualquiera, no sólo implica que es un ente sujeto a las coordenadas tempo-espaciales; existir significa al mismo tiempo la posibilidad de también no-existir. En la medida en que hay una íntima relación entre la existencia y la nada, de igual forma, en la existencia del hombre está íntimamente insertada la posibilidad de su inexistencia, o sea, la nada. Como sostiene Heidegger, es a través de una vaga angustia como se revela a la conciencia este también-poder-no-existir, el cual acompaña a la existencia como una posibilidad, pero al mismo tiempo se presenta como algo ajeno a la existencia. Esta posibilidad de también-poder-no-existir es lo que determina nuestra existencia, es esta posibilidad la que en medio de la existencia nos permite estar en comunicación con la muerte. De acuerdo con Freiherr Von Gebattel, "'Tú eres", dice el hombre a la existencia que despierta en sí. Pero este tú eres suena al mismo tiempo: sin embargo, tú debes no ser; así, pues, no estás continuamente siendo; algo, tú no sabes qué, te ataca en tu existencia, y ese ser atacado por la posibilidad de "también no ser" provoca angustia"⁷.

Cuando el hombre empieza a tomar conciencia de sí, simultáneamente toma conciencia del mundo, y lo encuentra como algo distinto de sí mismo, como algo que él no es. Además descubre otra cosa al mismo tiempo que descubre su existencia: es precisamente la

⁷ Idem.

posibilidad de también-no-existir, ya que la existencia es al mismo tiempo un no-existir. Mientras está en el mundo y con el mundo, tropieza constantemente con el límite de su existencia y por ello con su muerte.

El estar en relación con el mundo le trae la percepción del límite de su existencia. En su concreta percepción, cada cosa le muestra al hombre, no sólo la cosa misma, sino todo aquello que la cosa significa, entre ello sus límites, la absoluta posibilidad de también-no-existir y, como consecuencia, el real no existir. Esta es la dirección mortal de la existencia.

Naturalmente, esta concepción requiere de un análisis mucho más profundo, pero ante el extenso trabajo y dificultad de ahondar en la obra de Heidegger, dicho análisis será tema de otro trabajo posterior.

2.2 LA MUERTE PENSADA O REPRESENTADA.

Este aspecto parcial hace una clara y radical división entre vida y muerte; la vida es al mismo tiempo vida (aquí no se vive y muere al mismo tiempo). La vida está ahí, es un fenómeno palpable, transcurre, y lo que le marca el límite, el hasta aquí, es la muerte. En este sentido, la muerte es lo contrario a la vida, son algo completamente distinto. La muerte es aquí la negación total de la vida. El papel que juega la muerte en la vida es la de ser un ente meramente pensado. Durante el transcurso de la vida se sabe algo acerca de ella, se piensa en ella, como algo lejanamente alcanzable en la vida y, por tal razón, se le huye, se le teme, se defiende de ella.

La manera como se piensa en la muerte es de forma negativa, ya que es la que aniquila, extermina y niega totalmente a la vida. Mientras el hombre está viviendo, está existiendo o está siendo, tiene la experiencia de la posibilidad de llegar a no ser, y esta posibilidad, él sabe que es una certeza. Y esto se debe a que el tiempo que transcurre, la vida, tiene una relación proporcional con la muerte. Esto quiere decir que con el tiempo la muerte llegará a ser, y el hombre llegará a no ser.

Esta última frase nos hace caer en la tentación de citar a Epicuro: "Mientras vives, quiere decir que la muerte no está presente, pero cuando aparece la muerte, ya no estás presente. O bien, si somos, la muerte no es; si la muerte es, no somos". Con estas frases de Epicuro podemos reforzar la idea mencionada anteriormente, entre la vida y la muerte hay una diferencia tan absoluta que ninguna experiencia puede tender un puente entre ellas, se pretende hacer patente que la muerte no se encuentra en la existencia del hombre. Así pues, para Epicuro la muerte

no tiene nada que ver contigo y no necesitas preocuparte por ella. cualquier cosa que se experimente, habrá de encontrarse en algún punto del transcurso de la vida; pero sólo podemos estar en un lado respecto a la muerte; del lado de la vida la muerte aún no existe; del otro, no existe ya la vida. Entonces, se debe entender que la muerte es el punto en que la vida llega a su fin sin continuidad.

Epicuro, si no el primero, es quizá uno de los máximos representantes de esta concepción de la muerte. Por tal razón, más adelante analizaremos los principales aspectos de su pensamiento.

Según esta posición teórica, no es su intención abolir la teoría de la supervivencia, sólo trata de clarificar que la muerte es la aniquilación total. Mientras no suceda esto, no podemos hacer uso estricto del término muerte. Así, pues, si después de la supuesta muerte queda algo, ya sea un alma o un espíritu, lo que permanece no es la vida o lo que ocurre no es la muerte. Entonces, según esta teoría, cualquier cosa que muere se extingue completamente y no continúa bajo ninguna forma.

En lo que respecta a la pregunta de que si se puede dar un encuentro del hombre con la muerte dentro de la existencia, podemos decir, por un lado, que el hombre siempre ha estado seguro de una cosa desde el principio, (aunque sea de forma confusa), que tarde o temprano tendrá que llevarse a cabo una verdadera y radical forma de encuentro del hombre con la muerte; y no es como la concepción de la muerte vivida, tal como nos lo expresa San Agustín en una de sus frases: "No somos vivientes sino murientes". No, no se refiere a esta cotidiana forma de relación con la muerte; se refiere a nuestro propio y real morir. No hay que perder de vista que son cosas distintas la relación o el conocimiento

de la muerte y el propio y real morir.

A esta pregunta habremos de contestar negativamente, ya que no puede darse un encuentro del hombre con la muerte dentro de la existencia. Según esta concepción, mientras estamos vivos la muerte no es, incluso en los momentos de agonía la vida sigue palpitante. Aunque la muerte esté cercana, todavía no es; es decir, que cualquier cosa que experimentemos lo experimentamos en vida, sin vida no hay experiencia alguna, y la muerte es cuando la vida ya no es, por tanto, la muerte es inexperimentable.

Auxiliémonos de la concepción de Wittgenstein para reforzar este argumento. El nos dice que todo lo que acontece acontece en el mundo real, o bien, en el mundo lógico. Los hechos son el mundo y el mundo es la vida, o sea, el campo lógico; la vida es condición del mundo, sin vida no hay mundo ni campo lógico, "Así, pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa"⁸.

Considerando a la muerte como un estado totalmente ajeno o fuera de la vida, es posible experimentar la muerte, según Wittgenstein, tanto como si pudiéramos ver más allá de nuestro campo visual. Cuando se carece de toda luz, no vemos la oscuridad, simple y sencillamente no vemos nada. Así, "La muerte no es ningún acontecimiento de la vida, [...] la muerte no se vive"⁹. Esto significa que no experimentamos la muerte cuando la vida termina, simplemente no experimentamos nada.

En esta concepción, lo que se pretende es evitar un encuentro del

⁸ WITTGENSTEIN, L. Tractatus lógico-philosophicus. p. 199

⁹ Idem.

hombre con la muerte dentro de la existencia; se debe demostrar que la muerte no está patente en la vida o en la existencia del hombre y se intenta sustraer al yo de los embates de la muerte, para que la muerte, de esta manera, pierda su poder, para que de este modo lo insoportable al ser pensado se convierta en soportable, es decir, que pensar en la muerte significa la defensa de alguno de sus insoportables aspectos.

3. LA MUERTE COMO ANHELO DE PERPETUACION: PLATON.

Al hacer referencia a las concepciones acerca de la muerte a través de la historia, es ineludible poner en primer término la concepción de Platón, al tiempo que es una de las primeras teorías acerca de la inmortalidad del alma, en la cual podemos ver de manifiesto el anhelo de perpetuación.

La teoría de la inmortalidad del alma la encontramos fusionada en la teoría del conocimiento. La inmortalidad del alma no se explica a partir del alma misma, sino a través de la explicación del conocimiento; el verdadero conocimiento para Platón, al igual que el alma, es eterno.

Como habrá de comprenderse, no vamos a adentrarnos a la obra de Platón en su conjunto, ni específicamente a su epistemología, sino que se va a hacer referencia exclusivamente a uno de sus diálogos, al "Fedón o del Alma", aunque su contenido no sólo se reduce a los argumentos que tratan de demostrar la inmortalidad del alma, sino que también encontramos un esbozo de la doctrina de las ideas, una teoría del conocimiento y la formulación de un ideal de vida.

En cualquier teoría que postula un alma inmortal, encontramos una constante: la negación del cuerpo. Platón no es la excepción y nos lo deja ver claramente por boca de Sócrates cuando propone que dejemos que el tiempo y la muerte tengan al cuerpo; que nuestra tarea es encontrar la vida en otra parte. Dicha propuesta es sugerida por Sócrates a sus discípulos horas antes de su ejecución.

Recordemos que dicha ejecución es la pena impuesta a Sócrates por un tribunal compuesto por 501 hombres al encontrarlo culpable de corromper las mentes de la juventud y de ser un hereje religioso,

acusación que Sócrates repele con mucha ironía al proponer al jurado, cuando se le pide que decrete su propia sentencia, que no sólo no merece la muerte, sino que, más bien se le debería pagar un salario por su labor, osadía que envileció al jurado a tal grado que si antes consideraba que el castigo era desproporcionado al delito y que el número de votos en su contra era de treinta, se votó a favor de la sentencia de muerte por una mayoría aún más amplia.

Se le hizo saber a Sócrates, debido a la desproporción entre el delito y la pena, que por medio de un soborno ganaría su libertad, propuesta que Sócrates, para sorpresa de amigos y enemigos, rechaza.

El diálogo entra en materia cuando Sócrates da a Cebes un consejo para Eveno: "Dile, pues, esto a Eveno, Cebes, y que tenga buena salud, y que, si es hombre sensato, que me siga lo más rápidamente posible. Me marcharé, según parece, hoy, puesto que lo ordenan los atenienses"¹⁰. Lo que Sócrates le está proponiendo es que muera lo más pronto posible, Simmias considera que el consejo que da Sócrates no será tomado en cuenta; Sócrates responde que si Eveno es filósofo deberá tomarlo en cuenta. Esto quiere decir que la muerte es un bien al que debe aspirar el filósofo, pero no dársela a sí mismo, sino esperar a recibirla de otro. Ante esta supuesta contradicción no se hace esperar la reacción de Cebes: "¿Cómo es que dices, Sócrates, por un lado esto de que no es lícito ejercer violencia sobre sí mismo, y por otro, que el filósofo estaría deseoso de seguir al que muere?"¹¹. La respuesta que da Sócrates es que

¹⁰ PLATON, Fedón o del alma. p. 41

¹¹ Ibidem. p. 42

el suicidio es una ofensa para los dioses, ya que los hombres pertenecen a ellos, y su cuerpo es como una prisión a la cual no pueden desertar, y serán los dioses los que darán la orden a los hombres para terminar sus días. A esta respuesta viene una objeción de Cebes, quien le hace la observación a Sócrates de lo que afirmó respecto a que los filósofos estarían dispuestos a morir con gusto, puesto que es un absurdo, ya que los hombres sensatos mientras viven están en situación de servidumbre de los mejores patronos, los dioses, y no es posible que un sabio al morir cuidará mejor de sí mismo al estar en libertad, en tanto que el hombre insensato, posiblemente crea que esta es una forma de escapar de su amo, de huir irreflexivamente. "Pero el que tiene inteligencia es muy probable que deseará estar siempre junto a quien es mejor que él. Y, según esto, Sócrates, lo lógico es lo contrario de lo que se decía hace un instante: a los sensatos es a quienes cuadra sentir enojo por morir; a los insensatos, en cambio, alegría"¹².

Este argumento de Cebes desencadena la apología de Sócrates en favor de la muerte.

Los argumentos con los que Sócrates justifica su postura son, por un lado, la creencia o la esperanza en que después de la muerte, estará con dioses y con hombres buenos, los cuales serían unos excelentes amos y de ningún modo son peores que los amos de este mundo. Sócrates no puede afirmar esto con toda certeza, pero tiene la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, mucho mejor para los buenos que para los malos. Por otro lado, argumenta que la filosofía no es otra

¹² Ibidem. p. 43

cosa que una preparación para la muerte, la vida del filósofo es una continua áskeſis (prepararse) del morir. Aquellos que verdaderamente siguen el camino correcto de la filosofía, nos dice Sócrates, están directamente, y por su propia voluntad, preparándose para morir. Si en verdad han estado preparándose para la muerte durante toda su vida, sería totalmente absurdo angustiarse cuando llega lo que tan largamente han estado esperando y para lo cual se han estado preparando. Para Sócrates, los verdaderos filósofos hacen del morir su profesión, y quienes están lo suficientemente preparados viven como si la muerte estuviera ya sobre ellos, viven anticipándose al momento final. Quien cultiva la filosofía está preparado para enfrentar la muerte en cualquier momento. El cómo, el cuándo, el a qué hora llegará la muerte es una preocupación que para el verdadero filósofo carece de importancia.

¿En qué consiste esta preparación? Sócrates responde esta pregunta anteponiendo a su vez a Simmias la pregunta acerca de lo que es la muerte, a la cual contesta que no es otra cosa sino la separación de alma y el cuerpo, y nos dice que la vida filosófica fundamenta su estructura en lo que él considera una absoluta distinción entre el alma y el cuerpo ya mencionados. Todo el esfuerzo del filósofo se ha centrado justamente en separarse en la medida de lo posible en los cuidados y los placeres del cuerpo, a tratar de conocerse a sí mismo, en reencontrarse a sí mismo a solas con su alma.

Sócrates considera que el vulgo, en contraste con los filósofos, no conoce esta diferencia entre el alma y el cuerpo; no entienden que el cuerpo no puede afectar al alma. Dichas personas piensan que los más altos logros son aquellos que satisfacen al cuerpo y, por tanto, su

preocupación se centra en él. Al no tener clara la distinción entre alma y cuerpo, se vuelven dependientes de su cuerpo y del mundo físico del cual su cuerpo forma parte. En tanto que en el filósofo, la preocupación esencial es la de adquirir un conocimiento puro de la verdad, y dicha verdad sólo es posible conocerla si se hace a un lado el cuerpo, sólo se conoce por medio del alma. Hay que tener entonces una lúcida mirada interior hacia la eternidad del alma. La vida filosófica es un largo y arduo ejercicio para separar el alma del cuerpo. Cuando Sócrates nos dice que la filosofía es una preparación para la muerte lo que quiere decir es que solamente es el cuerpo el que muere. El alma, depurada por medio del cultivo de la filosofía, queda debidamente purificada, y permanecerá inalterable a pesar de la extinción del cuerpo.

Al aceptarse la distinción entre el alma y el cuerpo y las características de la una y el otro, necesariamente habrá de aceptarse la inmortalidad del alma. Pero Simmias y Cebes no están nada convencidos de ello y Cebes exclama: "¡Oh Sócrates!, todo lo relativo al alma produce en los hombres grandes dudas por el recelo que tienen de que, una vez que se separe del cuerpo, ya no exista en ninguna parte, sino que se destruya y perezca el mismo día en que el hombre muera, y que tan pronto como se separe del cuerpo y de él salga, disipándose como un soplo o como el humo se marche en su vuelo y ya no exista en ninguna parte"¹³. A lo cual Sócrates responde proponiendo a discusión la pregunta: "¿tienen una existencia en el Hades las almas de los finados o no?"¹⁴. A

¹³ Ibidem. p. 58

¹⁴ Ibidem. p. 58

partir de esta pregunta la discusión va a versar sobre una serie de pruebas de la inmortalidad del alma propuestas por Sócrates; en primera instancia hace referencia al mito órfico de que el alma existe antes de venir a este mundo y después de su existencia terrenal, "Y si esto es verdad, si de los muertos renacen los vivos, ¿qué otra cosa cabe afirmar sino que nuestras almas tienen una existencia en el otro mundo? Pues no podrían volver a nacer si no existieran"¹⁵.

Para demostrar este argumento, Sócrates recurre a la prueba de los contrarios, quizá la más débil. Argumenta, pues, que todas las cosas parecen ser generadas a partir de sus opuestos y pone como ejemplo lo grande, de lo cual nace lo pequeño, y a su vez, de lo pequeño nace lo grande "cuando una cosa se hace mayor ¿no es necesario que de menor que era antes se haga luego mayor? [...] Y en el caso de que se haga más pequeña, ¿no ocurrirá que de menos que era primero se hará después mayor?"¹⁶ Además menciona pares de opuestos como otros ejemplos: el de lo débil y lo fuerte, el de lo rápido y lo lento, el de lo justo y lo injusto, el del dormir y estar despierto; y el ejemplo que nos atañe: el de la vida y la muerte.

"Responde ahora tú de igual manera -añadió-, a propósito de la vida y de la muerte. ¿No afirmas que el estar muerto es lo contrario del vivir?
Sí.

¹⁵ Ibidem. p. 59

¹⁶ Ibidem. p. 59

¿Y que se origina lo uno de lo otro?

Sí.

Entonces, ¿qué es lo que se produce de lo que vive?

Lo que está muerto -respondió.

¿Y qué se produce -replicó Sócrates- de lo que está muerto?

Lo que vive, es necesario reconocerlo.

¿Proceden, entonces, de lo que está muerto, tanto las cosas que tienen vida, como los seres vivientes?

Es evidente -respondió.

Luego nuestras almas existen en el Hades.

Tal parece¹⁷.

Así pues, si de lo que vive se produce lo que está muerto, de lo que está muerto necesariamente se producirá lo que vive, y si el tránsito de la vida a la muerte se le llama morir, el paso de la muerte a la vida se le habrá de llamar revivir. Por las razones mencionadas necesariamente las almas de los muertos deberán existir en alguna parte en donde volverán a la vida. Este paso de un estado a otro no debe ser, según Sócrates, en línea recta, sino cíclico o en círculo, ya que si las generaciones fueran en línea recta, de uno de los términos siempre a su contrario, todas las cosas terminarán por tener la misma forma y dejarían de producirse.

Sin ninguna objeción por parte de sus interlocutores, Sócrates pasa

¹⁷ Ibidem. p. 61

a otra prueba, la de la reminiscencia. Hace referencia detallada a la teoría del conocimiento contenida en el Menón, en la que se nos dice que la mente es capaz de lograr cierto conocimiento que difícilmente podría haber sido aprendido a través de su experiencia en el mundo, lo cual significa que la mente debió haber nacido ya con esos conocimientos de antemano; así, quien aprende no adquiere conocimiento, sino que recuerda lo ya conocido anteriormente, el conocimiento no es otra cosa que una anámnesis, un recordar cosas ya sabidas; "de este modo -respondió Sócrates-. Estamos, sin duda, de acuerdo en que si alguien recuerda algo tiene que haberlo sabido antes"¹⁸.

En dicha teoría de la reminiscencia se analiza el recuerdo. Cuando se habla de cosas iguales, reconocemos que no son iguales en sí, debido a que nosotros ya tenemos la noción de lo "igual en sí", y dicha noción no nos la pueden dar las cosas de este mundo debido a su imperfección, lo que nos hace suponer que esta noción se adquirió no al empezar a ver u oír, sino antes del nacimiento, sucede lo mismo con lo bueno, lo bello, lo justo, etc., y en sí en todo lo que se denomina "en sí". Esto implica que el alma antes de nacer tenía existencia en otra parte; y siendo inmortal, ha renacido a la vida varias veces, y al haber visto lo que pasa, ya sea en esta vida o en otra, no hay nada que no haya sido conocido por ella. Según Sócrates, el alma es eterna, pero también continua, pasa de un cuerpo a otro llevando consigo todo lo conocido; además nos dice que el que debemos recordar el conocimiento es que no lo poseemos de manera consciente, debido a que lo perdimos al momento de nacer.

¹⁸ Ibidem. p. 65

y la más importante del diálogo.

Sócrates, retomando la objeción anterior, la de qué garantía hay de que el alma no se disipe cuando perezca el cuerpo, toma como punto de partida una pregunta: "¿Y qué debemos preguntarnos a nosotros mismos -dijo Sócrates- no es algo así como esto: a qué clase de ser le corresponde el ser posible de disolverse y con respecto a qué clase de seres debe temerse que ocurra este percance, y con respecto a qué otra clase no? Y a continuación, ¿no debemos considerar a cuál de estas dos especies de seres pertenece el alma y mostrarnos, según lo que resulte de ello, confiados o temerosos con respecto a la nuestra?"²⁰. Maneja esta pregunta distinguiendo dos clases de sustancias, las simples y las compuestas. Y nos dice que los objetos compuestos están constituidos por naturaleza de varios elementos. Sin importar cuan firmemente puedan estar fusionados, siempre será posible separar sus elementos; en tanto que una sustancia u objeto simple solamente está formado por un elemento, y por tal razón es indivisible, no puede descomponerse en partes más pequeñas, y además es incapaz de cambiar. ni se le quita ni se le añade nada. Sócrates menciona algunos tipos de objetos simples y otros compuestos; los primeros son realidades en sí, son esencias inmutables, eternas, inteligibles, indisolubles, uniformes, como por ejemplo, la realidad de lo bello, la realidad de lo bueno; son esencias, las cuales no admiten cambios y son constantemente idénticas a sí mismas. Los compuestos son los objetos materiales, como el hombre, el caballo, que si podemos decir que son bellos, no es que lo sean en sí, sino que

²⁰ Ibidem. p. 76

sólo están participando de la idea de belleza, la cual sí es una realidad en sí, y por lo tanto simple, y al ser simple la belleza absoluta, no admite cambios, y en lo que respecta a las instancias concretas de la belleza, como los ya mencionados caballos, los hombres, las ropas, etc, va a ocurrir lo opuesto, es decir, que al ser compuestas, siempre estarán cambiando. Así, las cosas compuestas que constantemente están cambiando pertenecen al mundo visible, las cuales son perceptibles por los sentidos corporales, mientras que las realidades simples pertenecen al mundo de lo invisible, y por tanto, no son perceptibles por los sentidos. Posterior a esto Sócrates pregunta si el alma es visible o invisible, a lo cual se le responde que es invisible. Prosigue el interrogatorio y esta vez pregunta a qué clase de realidad pertenece el cuerpo, a lo que se le contesta que es una cosa compuesta, visible, mutante; pregunta lo mismo acerca del alma, y la respuesta que obtiene es que es una esencia inmutable, invisible. Entonces, el alma es más semejante que el cuerpo a lo invisible, y el cuerpo, a su vez, es más semejante que el alma a lo visible; por esta razón, el alma posee las mismas características de estas sustancias simples, inmutables y eternas, además, es una de las partes de las que está constituido el hombre que más se asemeja a lo divino, a lo inmortal.

Siendo así las cosas, el cuerpo, por su propia naturaleza, con la muerte, tenderá a disolverse rápidamente; mientras que el alma, dada su naturaleza simple, será completamente indisoluble.

Por tal razón es muy importante, considera Sócrates, que el hombre deba involucrarse lo menos posible con el cuerpo: debe evitar toda clase de vicios y placeres, porque de lo contrario, las almas que se dedican

demasiado al cuerpo se contaminan y a la hora de la muerte no se liberan completamente sino que arrastran tras de sí su existencia terrenal y son impedidas de lograr la perfecta unión con la realidad absoluta e inmutable. Dichas almas tienden, más bien, a la reencarnación, y de acuerdo a lo que hayan cultivado durante su existencia es la manera como habrán de reencarnar. Si practicaron la glotonería, o el egoísmo o la embriaguez, quizá reencarnen en asnos u otros animales parecidos. Además nos dice que quienes han practicado la virtud popular y cívica, pero no cultivaron la filosofía y la inteligencia tal vez reencarnen en seres que sean tal como ellos, como pueden ser las abejas, las avispas o las hormigas, incluso pueden retomar al género humano, y de ellos nazcan hombres de bien.

Mas el alma que ha participado de la filosofía y es absolutamente pura, al abandonar el cuerpo alcanza la naturaleza divina: "...es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; de ahí que sólo es lícito que llegue el deseoso de saber. Por esta razón, ¡oh amigos Simmias y Cebes!, los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, manteniéndose firmes, y no se entregan a ellos; ni el temor a la ruina de su patrimonio, ni a la pobreza les arredra, como al vulgo y a los amantes de la riqueza ni temen tampoco la falta de consideración y de gloria que entraña la miseria, como los amantes del poder y de los honores, por lo cual abstiéndose de tales cosas"²¹. En conclusión, el hombre, por medio del cultivo de la filosofía se percatará de que el alma es indivisible y que ni siquiera la muerte puede destruirla.

²¹ Ibidem. p. 85

En este último argumento, lo que sugiere Platón es que de cualquier manera habremos de sobrevivir a nuestra muerte. Además considera que, sin el apoyo del verdadero conocimiento, la manera como sobrevivamos será infrahumana. Dicha reencarnación es considerada como un castigo, y es precisamente el de no enfrentarse al reto de la discontinuidad de la muerte.

Pero Cebes y Simmias, a pesar de lo contundente del razonamiento anterior, no están convencidos del todo. En 85c Simmias, invitado por Sócrates, después de la conversación sobre el canto del cisne, no siente vergüenza de seguir preguntando.

Simmias pregunta su objeción primero, hace la comparación del alma y el cuerpo con la lira y la armonía, a saber, que la armonía es algo invisible e incorpórea, en tanto que la lira y sus cuerdas son algo corpóreo, son cosas materiales, compuestas, susceptibles de ser destruidas. Su duda es, pues, que si al ser destruida la lira y rasgadas sus cuerdas sigue existiendo la armonía debido a que es de la misma índole que el alma, de hecho es evidente que al pudrirse la madera de la que está formada la lira, la armonía también deje de existir. De la misma forma, se puede considerar al alma como una armonía de las distintas tensiones que actúan en el cuerpo, provocados por los distintos elementos que entran en su composición y, por tanto, al romperse este estado de equilibrio, lo primero que habrá de desaparecer es el alma con todas las armonías, mientras que los desechos del cuerpo visible se conservan todavía por mucho tiempo. "...Así, pues, si resulta que el alma es una especie de armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo se relaja o se tensa en exceso por las enfermedades o demás males, se

presenta al punto la necesidad de que el alma, a pesar de ser sumamente divina, se destruya como las demás armonías existentes en los sonidos y en las obras artísticas todas, en tanto que los restos de cada cuerpo perduran mucho tiempo, hasta que se les quema o se pudren. Mira, por consiguiente, qué vamos a responder a este argumento, en el caso de que alguien pretenda que el alma, por ser mezcla de los elementos del cuerpo, es la primera que perece en lo que llamamos muerte"²².

Esta vez Sócrates no responde al acto, sino que deja que Cebes también haga su objeción; no encuentra ninguna dificultad en cuanto al argumento de la preexistencia del alma, lo que no concede es la afirmación de que una vez muerto el hombre, deba seguir existiendo su alma en alguna parte. También hace una objeción a Simmias, el que considere que el cuerpo es más consistente y duradero que el alma, ya que, a todas luces, el alma es muy superior al cuerpo y, por tanto, al morir el cuerpo, el alma seguirá persitiendo por tiempo indefinido, pero no eternamente, -nos dice Cebes-, al hacer la comparación del alma y el cuerpo con un tejedor y su manto y preguntar qué durará más, si el tejedor o el manto que ha tejido. Obviamente, el tejedor vivirá más que cualquiera de sus mantos, pero esto también no significa que a la hora de la muerte del tejedor ningún manto le sobreviva, ya que pudo darse el caso de que haya hecho algunos días antes de morir, los cuales sobrevivirán muchos años más. Del mismo modo, no puede haber ninguna razón para pensar que el alma sabrevivirá a todos los cuerpos que habite. Es lo mismo que pensar que habrá un cuerpo, el último, habitado por el

²² Ibidem, p. 92

alma, que le sobrevivirá a ésta. En otras palabras, no existe ninguna garantía de que el alma, después de muchas encarnaciones, se desgaste y quede aniquilada al morir este último cuerpo, exactamente como el tejedor que, después de haberse gastado muchos de sus mantos, muera antes de que se deshaga el último de los mantos que hizo. "...Esta misma comparación, a mi entender, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y para mí sería evidente que se diría lo adecuado, si tal cosa se dijera de ambos: que el alma es más duradera, y el cuerpo más débil y menos duradero. Pero asimismo habría de afirmarse que, si bien cada una de las almas desgasta muchos cuerpos, especialmente cuando la vida dura muchos años -pues si el cuerpo fluye y se pierde, mientras el hombre está aún con vida, el alma, en cambio, constantemente vuelve a tejer lo deteriorado-, no obstante, es necesario que, cuando el alma perezca, se encuentre en posesión de su postrer tejido, y sea éste el único a quien preceda aquélla en su ruina. Y, aniquilada el alma, entonces mostrará ya el cuerpo, su natural debilidad y, pudriéndose, desaparecerá pronto. De manera que aún no está justificado el confiar, por prestar fe a este argumento, en que, una vez que muramos, sigue existiendo nuestra alma en alguna parte"²³.

Tanto la objeción de Simmias como de Cebes logran perturbar a todos los asistentes, ya que en un primer momento fueron convencidos por Sócrates. Ahora han sido disuadidos por Cebes y Simmias, y son presa de la confusión y la desconfianza.

Sócrates, después de conversar un poco con Fedón reanuda su

²³ Ibidem. p. 94

diálogo sin inmutarse con Simmias y Cebes, a quienes pregunta cuáles argumentos aceptan y cuáles no. En lo que respecta a la preexistencia del alma, a la reminiscencia, ninguno de los dos pone objeción. Para la objeción de Simmias, Sócrates tiene dos respuestas. Primera: señala que si el alma es una armonía no podría preexistir a los elementos por los cuales es producida. Por tal razón, la teoría de la reminiscencia debe ser rechazada. Por lo cual Sócrates exige a Simmias que aclare a cuál teoría se refiere, a la de la reminiscencia o a la de que el alma es una armonía. Toma partido por la primera y acepta que la segunda se le ha ocurrido sin demostración, por tanto deja de aceptarse que el alma es una armonía. Segunda: la armonía tiene la modalidad de los componentes que la constituyen, debe seguirlos, no puede ir en su contra. "...¿Te parece que la armonía o cualquier otra composición le corresponde tener otra modalidad de ser que aquella que tengan los componentes con los que se constituye? [...] Luego a la armonía no le corresponde el guiar a los elementos con los que haya sido compuesta, sino seguirlos. [...] Luego muy lejos está la armonía de moverse o de sonar en sentido contrario a sus propias partes, o de oponerse a ellas en cualquier otra cosa"²⁴. Cosa muy distinta ocurre con el alma, ya que mientras una tonada es el resultado de la armonía de los elementos que constituyen la lira, el alma está en constante tensión con los elementos del cuerpo; y a lo largo de la vida, el alma, no sólo no debe seguir estos elementos, como en el caso de la armonía que si debe seguirlos, sino que se opone a ellos, es ama y señora en todos sus modales, debe ejercer un control sobre estos

²⁴ Ibidem. p. 104

elementos, en ocasiones mediante métodos severos y desagradables como el entrenamiento físico y la medicina, y en otros casos, por medio de métodos más blandos. Por tal razón, no puede sostenerse que el alma sea semejante a la armonía.

En lo que respecta al argumento de Cebes, de que exista la posibilidad de que el alma, a través de diversas encarnaciones, se desgaste paulatinamente, Sócrates considera que lo que se requiere para refutar este argumento no es una respuesta ligera, "No es cosa baladí, Cebes, lo que buscas. En efecto, es preciso tratar a fondo, de una forma total, la causa de la generación y de la destrucción"²⁵. Previamente a la respuesta que habrá de dar a Cebes, Sócrates realiza una larga recapitulación de su desarrollo intelectual para encontrar tal causa. La cual consistió en tres etapas: la primera sujetándose a los lineamientos de la filosofía de la naturaleza; la referente a la idea de causalidad, cuya intención es explicar que el origen de las cosas se debe a causas mecánicas y físicas. Mas Sócrates se rehusa a aceptar que una causa sea una especie de mecanismo físico. De hecho, se apartó de este camino al ver la imposibilidad de explicar fenómenos tan simples como la causa de la producción de dos. "Estoy lejos de creer, ¡por Zeus! - respondió Sócrates-, que conozco la causa de ninguna de estas cosas, pues me resito a admitir siquiera que, cuando se agrega una unidad a una unidad, sea la unidad a la que se ha añadido la otra la que se ha convertido en dos, o que sea la unidad añadida, o bien que sean la agregada y aquélla a la que se le agregó la otra las que se conviertan en dos por la adición

²⁵ Ibidem. p. 111

de la una y la otra"²⁶. La segunda etapa se refiere a la teoría de Anaxágoras, la cual nos dice que es la mente lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas. Lo que buscaba Sócrates, o sea, una interpretación teleológica del cosmos y del hombre, parecía que la había conseguido en la teoría de Anaxágoras. "Así, pues, si alguno quería encontrar la causa de cada cosa, según la cual nace, perece o existe, debía encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para llegar a ser, padecer o realizar lo que fuere. Y, según este razonamiento, resulta que al hombre no le correspondía examinar ni sobre eso mismo, ni sobre las demás cosas, nada que no fuera lo mejor y lo más conveniente, pues, a la vez, por fuerza conocería también lo peor, puesto que el conocimiento que versa sobre estos objetos es el mismo. Haciéndome, pues, con deleite estos cálculos, pensé que había encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres de acuerdo a mi deseo,..."²⁷ Dado el entusiasmo de Sócrates, siguió leyendo los libros de dicho maestro para conocer cuanto antes lo mejor y lo peor. "Mas mi maravillosa esperanza, ¡oh compañero!, la abandoné una vez que, avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada de la mente, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las causas las asignaba al aire, al éter y a otras muchas cosas extrañas"²⁸. La decepción de Sócrates, viene, pues, al comprobar que Anaxágoras, en modo alguno recurre a la mente como causa de las cosas, sino, más bien,

²⁶ Ibidem. p. 113

²⁷ Ibidem. p. 114

²⁸ Ibidem. p. 115

las cosas, los fenómenos, son explicados por causas mecánicas y físicas; y que además confunde las causas reales de las cosas con las condiciones sin las cuales aquéllas no pueden actuar.

La tercera etapa es la concerniente a lo que Sócrates llama "la segunda navegación", la cual consiste en un cambio de método; es decir, en dar un salto del mundo sensible al mundo de los conceptos; "Tal fue más o menos, lo que yo pensé, y se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego del alma si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así, pues, me pareció que era menester refugiarme en los conceptos y contemplar en aquéllos la verdad de las cosas"²⁹. Este método tiene como principio básico la existencia de las ideas; no son los objetos físicos, sino las formas intelectuales las que proveen las causas. Por "forma" se entiende las cualidades absolutas, en sí, de la belleza, de la bondad, y de todas las demás realidades de este tipo, es decir, de todas las formas intelectuales que el alma ya posee al nacer. Partiendo de este principio, si se pregunta por la causa que haga que una cosa sea bella, tendrá que responderse que lo que hace bello a un objeto no es la disposición de sus elementos físicos, sino la forma de belleza de la cual está participando el objeto. "Considera entonces -dijo Sócrates-, si en lo que viene a continuación de esto compartes mi opinión. A mí me parece que, si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí.

²⁹ Ibidem. p. 115

Y lo mismo digo de todo"³⁰. Con este argumento se pretende mostrar que el alma está presente en el cuerpo de la misma manera como la belleza está presente en el objeto; y según este razonamiento, no se puede pensar que cuando un objeto bello perece, la belleza perece con él, sino que sencillamente, la belleza deja de estar plasmada en dicho objeto, o sea, se retira de él, y sigue permaneciendo en sí misma. Exactamente podemos decir lo mismo acerca del alma con respecto al cuerpo, por tal razón, no se puede pensar que el alma se desgastará, ya que como forma absoluta, permanece en sí misma. Sócrates no corre el riesgo de que este argumento no sea lo suficientemente convincente, por lo cual lo refuerza todavía más; acude a la naturaleza de las formas, la cuales se caracterizan por no admitir su opuesto. Igualmente pasa con los objetos que participan de estas formas; un objeto no puede ser a la vez grande o pequeño, bello o feo, etc., es decir, que no admiten en sí a sus contrarios, de tal forma que cuando un contrario llega a ellas, o se retiran o perecen. Pero uno de los presentes, del que Fedón no recuerda su nombre, hace una objeción: "¿No convenimos en los razonamientos anteriores precisamente lo contrario de lo que ahora se dice, que lo mayor se produce de lo menor y lo menor de lo mayor, y que en esto simplemente estribaba la generación de los contrarios, en proceder de sus contrarios. Ahora, en cambio, me parece que se dice que esto nunca podría suceder?"³¹ Sócrates felicita a quien hizo la objeción, pero le pide que no se confunda al respecto, haciéndole entender, pues, que

³⁰ Ibidem. p. 118

³¹ Ibidem. p. 123

anteriormente se decía que la cosa contraria nace de la contraria; y lo que se dice ahora es que un contrario jamás puede ser contrario de sí mismo. En otras palabras, que anteriormente se hablaba de las cosas, y ahora es cuestión de los contrarios en sí que están en las cosas. Además, Sócrates hace ver que existen cosas que aunque no necesariamente son contrarios se excluyen mutuamente por el hecho de estar una y otras unidas por necesidad respectivamente, a uno y otro miembro de una pareja de contrarios. Pone el ejemplo de la nieve y el fuego, que aunque no son propiamente contrarios, se excluyen entre sí, ya que la nieve participa del frío y el fuego del calor, o bien, este otro ejemplo: "Mas es posible -prosiguió Sócrates-, con respecto a algunas de tales cosas, que no sólo sea la propia idea lo que reclame para sí el mismo nombre para siempre, sino también otra cosa que no es aquélla, pero que tiene, cuando existe, su forma. Pero con este ejemplo quedará aún más claro lo que digo. Lo impar debe siempre recibir el mismo nombre que acabamos de decir. ¿No es verdad?. [...] Pues lo que yo pregunto es esto: ¿Es, acaso, la única realidad con la que ocurre esto, o existe otra cosa que no es exactamente lo impar, y no obstante, debemos darle siempre ese nombre, además del suyo propio, porque es tal, por naturaleza, que jamás se separa de lo impar? Y lo que digo es, por ejemplo, lo que ocurre con el número tres y otros muchos números. Pero considera la cuestión en el caso del tres. ¿No te parece a ti que siempre se le debe designar con su propio nombre y además con el de impar, a pesar de que lo impar no es exactamente lo mismo que el número tres? Pero, con todo, el número tres, como el cinco y la mitad entera de los números, son tales por naturaleza que, a pesar de no ser precisamente lo mismo que lo impar, siempre es impar cada uno

de ellos. Y, a la inversa, el dos, el cuatro y la otra serie completa de los números, aunque no son lo mismo que lo par, son, sin embargo, siempre pares todos ellos"³². Después de estos ejemplos, es el alma lo que pasa a considerar. Sócrates prosigue preguntando que qué es lo que debe producirse para que un cuerpo tenga vida, a la cual contesta Cebes que un alma, debido a que a la idea de "vida" necesariamente va unida la idea de "alma". Y dicha idea de vida tiene su contrario que es la muerte; entonces, el alma no admite en sí el contrario de la idea que trae consigo, la de la vida, y por tal razón es inmortal. Entonces, el alma, además de ser inmortal es indestructible, por la razón de que lo inmortal no admite la destrucción.

"Pues bien, desde el momento en que lo inmortal es incorruptible, si el alma es inmortal, ¿no sería también indestructible?

De toda necesidad.

Luego cuando se acerca la muerte al hombre, su parte mortal, como es natural, perece, pero la inmortal se retira sin corromperse, cediendo el puesto a aquélla.

Es evidente.

Entonces, con mayor motivo que nada, el alma es algo inmortal e indestructible, y nuestras almas tendrán una existencia real en el Hades"³³.

³² Ibidem. p. 125

³³ Ibidem. p. 131

De esta manera, Cebes y Simmias abandonan toda objeción.

Podemos ver, pues, claramente en esta concepción platónica, un inmenso anhelo de perpetuación, un desmedido deseo de inmortalidad; acompañado de este anhelo, como consecuencia, nos encontramos una total negación del cuerpo, el cual es considerado como una prisión, así como también nos encontramos un apego total a la cultura como camino para alcanzar la inmortalidad.

De hecho, Platón ofrece una concepción de la vida como una continuidad infinita, en la cual no cabe la muerte. Esta última, es considerada simplemente como la separación del alma y el cuerpo: el cuerpo se corrompe, se destruye, pero el alma que se identifica con la vida, en modo alguno muere, de hecho, ya existía antes de entrar a un cuerpo, y naturalmente, sigue existiendo después de separarse de él, ya que es eterna o infinita.

Esta dualidad alma-cuerpo que concibió Platón ha tenido una enorme influencia en el mundo occidental; y en sí, este argumento en favor de la inmortalidad del alma ha sido retomado e incorporado a otros sistemas de pensamiento, en especial, al cristianismo. Y ha permanecido, con diversos depuramientos, hasta la actualidad como una de las más importantes concepciones filosóficas, y es la que representa la principal esperanza en la vida eterna.

Resulta, pues, que Platón es uno de los principales exponentes de la muerte vivida o de la muerte vital inmanente, ya que para él, no solamente estamos muriendo en la medida en que estamos viviendo, sino que, es a lo que el hombre sabio debe aspirar; y de hecho, la práctica de la filosofía, -tal como nos lo dice por boca de Sócrates- es una

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

preparación para la muerte. Además, Platón considera que la muerte no es el acto final de nuestra vida, sino sólo un proceso, una transformación, una continuidad; por esta razón, su concepción niega completamente la aniquilación total, niega terminantemente que el ser del hombre termine con la muerte.

4. LA MUERTE COMO ANIQUILACION TOTAL DEL HOMBRE: EPICURO.

Un ferviente representante de la muerte pensada, como ya lo habíamos mencionado, es Epicuro. En él nos encontramos con una notable diferencia en la concepción del universo, con respecto a Platón. Asimismo difieren en cuanto a la concepción de la vida y la muerte.

Desde su llegada a Atenas a finales del siglo IV a.c., ciudad que se constituía como la sede de los principales movimientos intelectuales, Epicuro, después de su peregrinación y enseñanzas en Colofón, Mitilene y Lampsáco, funda su escuela en el año 306 a.c. Ya establecido en su Jardín, se opone a las escuelas del Perípato y la Academia, dando comienzo a una revolución espiritual.

La época de Epicuro fue una época de caos político e intelectual, las aspiraciones para establecer una verdadera democracia se desvanecieron. Frecuentemente había guerras breves y costosas entre las distintas ciudades; la situación económica cada vez era más crítica y en toda Grecia comenzaba a expandirse la pobreza y la esclavitud. La reacción de Epicuro no fue como la de los discípulos de Platón y Aristóteles, que trataban de proponer soluciones políticas y sólo creaban controversias, sino que opta por retirarse de la vida pública. Así, su Jardín no pretendía ser, como en el caso de la Academia y el Perípato, un centro de atracción intelectual, o bien, una escuela de educación superior, en la cual se fomentaba la educación para destacar en la política o en la investigación científica a la par de una formación moral dogmática. El Jardín era una escuela en la que el principal objetivo era buscar la felicidad cotidiana a través de la convivencia según ciertas normas y la reflexión según ciertos principios. Dado lo anterior podemos entender su aforismo "Vive

incógnito".

El lugar que elige Epicuro para establecer su escuela nos pone de manifiesto la novedad de su pensamiento. No se trataba de un gimnasio, sino tan sólo de un edificio con un jardín, el cual se situaba a las afueras de Atenas, alejado del tumulto de la vida pública y cercano al silencio del campo. De aquí se desprende el nombre de Jardín (Kepon) con el que fue denominada esta escuela. Epicuro vivía apaciblemente rodeado de sus discípulos en el interior de este edificio mientras sus competidores y opositores de otras orientaciones filosóficas lo cuestionaban, ya que Epicuro rechazaba la necesidad de la cultura y la educación como requisitos para el filosofar. "Según el testimonio de algunos discípulos, el Maestro dio un práctico ejemplo continuo de esa felicidad terrena que predicaba como último fin de la teoría filosófica. Sin que le enturbiaran los achaques de su enfermiza salud, sin depender de venturas o desventuras ajenas a su propia condición, Epicuro envejeció feliz, como uno de esos dioses serenos que no se alteran con irritaciones ni congojas, convirtiéndose en el legendario de "sabio feliz", hasta el día de su muerte"³⁴.

Así pues, para Epicuro, el verdadero sentido del filosofar es la serenidad de espíritu y la felicidad cotidiana, tratando de que la vida en el jardín fuera de lo más sencilla y placentera. Sus principales postulados pueden resumirse en estas proposiciones:

1) la realidad es algo perfectamente penetrable y cognoscible por la inteligencia del hombre.

³⁴ GARCIA GUAL, C. Epicuro. p. 39

2) En las dimensiones de lo real hay espacio suficiente para la felicidad del hombre.

3) La felicidad es carencia de perturbación y de dolor.

4) para lograr esta felicidad y esta paz, el hombre sólo tiene necesidad de sí mismo.

5) No le hacen falta, pues, la ciudad, las instituciones, la nobleza, las riquezas, ninguna otra cosa y ni siquiera los dioses. El hombre es perfectamente autárquico.

De acuerdo a este mensaje, se admitían personas de todas clases sociales, personas libres y esclavas, incluso mujeres. Esto significa que todos los hombres y mujeres son iguales, ya que todos aspiran a la paz mental, todos tienen derecho a ella, y si lo desean, pueden alcanzarla. Epicuro aconseja, pues, que se debe gozar al máximo de lo dado, debido a que la naturaleza nos pone al alcance la posibilidad de una felicidad terrena sencilla. Así, para toda la gente el pan y el agua producen el mayor placer, cuando alguien que los necesita se los lleva a los labios.

La filosofía es para Epicuro una actividad que proporciona felicidad a la vida. Es una actividad que con palabras y razonamientos proporciona una vida feliz y es, además, una actitud ante el mundo que da a la persona una disposición para el vivir cotidiano. De esta manera, hace del filósofo un hombre dichoso que es en la práctica el auténtico sabio.

Así, pues, para Epicuro, la filosofía tiene la función de aliviar los pesares del alma. Si no cumple esta función no es de ninguna utilidad. Para ilustrar mejor esta idea, Epicuro hace una comparación de la filosofía con la medicina, en el fragmento 221 afirma: "Vana es la palabra de aquel filósofo que no remedia ninguna dolencia del hombre. Pues así como

ningún beneficio hay en la medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo, tampoco lo hay de la filosofía, si no expulsa la dolencia del alma"³⁵.

El filósofo debe superar o sobreponerse a los temores, a las angustias, a las inquietudes, a los dolores tanto del alma como del cuerpo, por medio de su fortaleza y su disposición de ánimo. Quien filosofa practica el arte de vivir; es una actividad que permite la liberación de falsas opiniones y de falsas ilusiones. Para lograr esta liberación, además de la filosofía, es necesario el conocimiento científico de la realidad; sólo el auténtico conocimiento de la naturaleza nos permitirá alcanzar la serenidad de ánimo. La verdadera felicidad consiste en conocer las causas reales de las cosas, ya que este conocimiento permite la liberación de las creencias angustiosas e irracionales, de las vanas presunciones, de las suposiciones, de las supersticiones, de las esperanzas sin fundamento. Así, el conocimiento científico no es un fin en sí mismo, sino un medio para la liberación de ánimo. Esta insistencia de Epicuro se pone de manifiesto en los siguientes fragmentos: "Si nada nos perturbaran los celos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros, y además desconocer los límites de los dolores y de los deseos, no necesitaríamos de la investigación de la naturaleza(...) No resulta posible liberarse del temor ante las más definitivas preguntas sin conocer cuál es la naturaleza del universo y perder así el recelo ante algunas de las creencias de los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no es posible recoger placeres

³⁵ Ibid. p. 55

puros"³⁶

Como resultado de esta investigación de la naturaleza Epicuro elabora su teoría física y establece ciertos principios.

Como era costumbre en la época helenística, el estudio de la filosofía procedía de acuerdo a una tripartición: la Lógica, la Física y la Ética. Los epicúreos descartan la Lógica al considerarla irrelevante, lo mismo que la Dialéctica y la Retórica. La teoría del conocimiento la encontramos fusionada con la Física. No se puede prescindir de ella, ya que la teoría del criterio cognoscitivo es la que va a cimentar las bases esenciales del proceso por el cual podemos reconocer lo verdadero y distinguirlo de lo falso.

La teoría del conocimiento o canónica epicúrea se fundamenta en cuatro criterios de verdad. El primero de ellos se refiere a las sensaciones (aisthesis). En total oposición con Platón, el cual consideraba que la percepción sensible sólo nos proporcionaba un conocimiento aparente de las cosas, que las sensaciones eran engañosas y sólo confundían y distraían al alma en su búsqueda del ser, de la verdad; Epicuro sostiene lo contrario, que es precisamente la sensación, y sólo ella, quien es capaz de captar al ser infaliblemente. Las razones por lo que argumenta esto es que la sensación es una afección, es algo pasivo, y por tanto, es producida por algo de lo cual ella constituye un efecto correspondiente y adecuado. Además, es objetiva y verdadera, ya que se ha producido y garantizado por la estructura atómica de la realidad. Es objetiva porque es irracional e incapaz de añadir o quitar nada a sí misma. "Toda sensación,

³⁶ Idem.

dice, es irracional y no participa de la memoria de ningún modo. Ni por sí misma ni movida por otro puede añadir o restar nada"³⁷. Entonces, los datos originales que nos proporciona la sensación son el primer criterio de verdad, y como tales, son irrefutables. Esto significa que las sensaciones, por sí mismas, son siempre verdícas. Si surge un error en el proceso del conocimiento, no se debe a la sensación, sino al mal manejo de los datos que ésta nos proporciona.

El segundo criterio de verdad se refiere a las (prolépsis) prenociones o anticipaciones. A éstas se les debe exigir claridad y precisión, ya que son la base de los juicios que pueden ser verdaderos o falsos. La prolépsis son las representaciones mentales de las cosas. La experiencia deja en la mente una huella de las pasadas sensaciones y tal huella nos permite conocer previamente los rasgos de las cosas correspondientes, aunque no se encuentren ante nosotros, anticipándonos las características que las cosas poseen cuando la sensación las ponga de nueva cuenta ante nosotros. La prolépsis es un concepto general o una imagen mental producida por el recuerdo de impresiones repetidas de un determinado objeto. La prolépsis, pues, anticipa la experiencia, pero sólo en tanto que haya sido producida ella misma por la experiencia. Así, por ejemplo, "la experiencia de numerosos hombres o la reiterada visión de hombres particulares nos lleva a una imagen del hombre en general, a una especie de concepto universal que la palabra "hombre" evoca y que resulta luego algo previo a la identificación de un individuo de esa categoría"³⁸. Los

³⁷ Ibid. p. 78

³⁸ Idem.

nombres que se dan a las cosas es el modo de expresión de las prolèpsis, ya que es precisamente una anticipación conceptual, por lo cual no podemos nombrar nada sin que haya sido aprendida antes su imagen por medio de una prolèpsis. Esto quiere decir, pues, que todo concepto general procede de la experiencia. Los sentimientos o afecciones (pathè), tanto de placer como de dolor, son considerados por Epicuro como el tercer criterio de verdad. Al igual que las sensaciones, son subjetivos y sirven como criterio para lograr la distinción entre lo verdadero y lo falso. En lo que se distinguen de las sensaciones, es que éstos constituyen el criterio axiológico que nos permite discernir entre lo que es el bien y lo que es el mal y de esta manera constituyen el modo de proceder, la regla de nuestro actuar.

Así pues, tanto las sensaciones como la prolèpsis y los sentimientos de placer y dolor tienen una cualidad en común, nos sirven como criterio de valor de verdad, como evidencia inmediata. Por tal razón, en la medida en que nos limitemos a estas evidencias y aceptemos como verdadero lo que resulta evidente, no hay posibilidad de error, ya que la evidencia procede siempre de la acción directa que las cosas ejercen sobre nuestro ánimo. Por evidente se entiende, pues, todo lo que por medio de las sensaciones, las prolèpsis y los sentimientos se capta.

Hay que tomar en cuenta que lo evidente es lo inmediato, y el acto de razonar no puede limitarse a lo inmediato, ya que es una operación de mediación entre lo que captamos por las sensaciones, la prolèpsis y los sentimientos, y el verdadero conocimiento. Es en este acto de razonar donde surgen las vanas opiniones y nace la posibilidad de error. En tanto que las sensaciones, la prolèpsis y los sentimientos son siempre

verdaderos, las opiniones en algunas ocasiones pueden ser verdaderas y en otras falsas. La evidencia, pues, es la que constituye siempre el parámetro por medio del cual se mide y se reconoce la verdad, ya que se trata siempre de una evidencia empírica. Es la evidencia la que aparece a los sentidos y no la que aparece ante la razón. Contra quienes difieren de esta idea, Epicuro afirma que "Si rechazas todas las sensaciones no tendrás siquiera un punto de referencia para juzgar aquellas que afirmas que son falsas"³⁹.

Si se acepta la canónica epicúrea con base en lo afirmado anteriormente, podemos constatar que dicha canónica no cumple los requerimientos para explicar la física de Epicuro, ya que los conceptos en los que se fundamenta dicha teoría física no son evidentes de manera inmediata. No son evidentes de por sí, es decir, que conceptos como el vacío, la declinación, los átomos mismos, no son comprobables empíricamente, sino que son supuestos de la razón. Para salvar esta contrariedad, Epicuro nos habla de un cuarto criterio de verdad.

Este cuarto criterio son las (phantastika) epibolai tes dianolias proyecciones imaginativas del entendimiento, y se consideran como la última fase del proceso de conocimiento. Se refiere a cosas que no son evidentes por los sentidos y que se han supuesto con la finalidad de dar una explicación racional de estos fenómenos y de acuerdo con éstos. Entonces, pues, según Epicuro, la inteligencia tiene la capacidad de inferir, de proyectar la posible existencia de alguna cosa de la cual las sensaciones no nos dicen nada, como puede ser el caso de la existencia

³⁹ Idem.

de los átomos y del vacío, así como también de los dioses, de los cuales, los sentidos no nos proporcionan ninguna información. Así, estos postulados de razón a los que llega el entendimiento discurrendo sobre hipótesis bien confirmadas, garantizadas por su claridad evidente, pueden ser admitidas como proyecciones imaginativas del entendimiento, las cuales poseen plena validez objetiva. De esta manera, "Es necesario encontrar en los fenómenos sensibles indicios significativos para todo lo que escapa a la evidencia. Pues todas nuestras nociones se originan a partir de las sensaciones, por confluencia, analogía, semejanza y composición, mediante cierta colaboración del razonamiento"⁴⁰. Así, las nociones como vacío, declinación, átomo, que son fundamentales para la explicación de la física epicúrea, aunque no son captadas por los sentidos, aunque no son evidentes, pueden ser conocidas.

De acuerdo al propósito de ubicar a Epicuro dentro de la concepción de la muerte pensada, es conveniente tratar dos puntos esenciales de su pensamiento: su concepción del mundo material y su actitud frente a la vida y la muerte, las cuales aparecen tanto en su teoría física como en su teoría ética. No hay que olvidar que en Epicuro la teoría física ha sido elaborada para dar fundamento a la ética y que la investigación científica de la naturaleza tiene como finalidad disipar los temores y las falsas creencias.

Primeramente, se intentará el análisis de los principios de la Física. Estos principios los podemos encontrar en una carta escrita a Heródoto y, dicho sea de paso, su comprensión está investida de un considerable

⁴⁰ Ibid. p. 81

grado de dificultad.

Tomemos como punto de partida algunos principios generales, entre los cuales se destacan las siguientes:

-Nada nace de la nada, o bien, del no ser. Si no fuera de esta forma, resultaría absurdo de que todo se generara de otra cosa cualquiera, sin que existiera la necesidad de una simiente generadora. Esto significa que si algo pudiera provenir de la nada, el mundo resultaría caótico. Esto significa que, al no haber ninguna causa, el universo podría dejar de existir en cualquier momento."Así que: En primer lugar, nada nace de la nada. Pues en tal caso cualquier cosa podría nacer de cualquiera, sin necesidad de ninguna cimiento"⁴¹. Aquí claramente se puede ver que Epicuro rechaza abiertamente cualquier posibilidad de que exista una discontinuidad dentro de la naturaleza física del universo. Contrariamente a esto, lo que Epicuro trataba de probar era la fuente de continuidad en las entidades físicas mismas. Por lo cual considera que nada se disuelve en la nada, ya que si así fuera, todo habría ya perecido y ya no existiría nada. "Y si lo que desaparece se destruyera en la nada, todas las cosas habrían perecido al no existir aquello en lo que se disolvían"⁴². Debido, pues, a que nada nace de la nada y nada perece, el todo, o sea, la realidad en su totalidad, siempre ha sido tal como lo es ahora y será siempre igual. No puede transformarse en otra cosa que no sea el todo mismo, y no existe tampoco nada que se encuentre en condiciones de transformarlo. "Desde luego el todo fue siempre tal como es ahora y

⁴¹ Ibid. p. 91

⁴² Idem.

siempre será igual. Porque nada hay en lo que vaya a cambiarse. Pues al margen del todo no hay nada en lo que pudiera ir a parar en su cambio. Por lo demás, el todo consiste en átomos y vacío. Pues la existencia de los cuerpos la atestigua la sensación en cualquier caso, y de acuerdo con ella le es necesario al entendimiento conjeturar lo imperceptible, como ya antes he dicho"⁴³. Según lo anterior, para Epicuro el todo está determinado por dos elementos fundamentales: los átomos y el vacío. Además afirma que los sentidos son los que nos ponen de manifiesto la existencia de los cuerpos que, de acuerdo a la conjetura del entendimiento, están formados por átomos, en tanto que la existencia del vacío se infiere del movimiento de estos cuerpos. Para que se produzca el movimiento de los cuerpos, necesariamente debe existir un espacio vacío en el cual se puedan desplazar. Este vacío es considerado por Epicuro como naturaleza intangible. "Si no existiera lo que llamamos vacío, espacio y naturaleza impalpable, los cuerpos no tendrían dónde estar ni dónde moverse, cuando aparecen en movimiento"⁴⁴.

Hablando de los cuerpos, unos son compuestos, mientras otros son simples y absolutamente indivisibles. Los primeros están compuestos por distintas unidades de materia llamadas átomos, mientras los segundos, los simples, son los átomos mismos; por consecuencia, aunque no sean una evidencia inmediata proporcionada por las sensaciones, es necesario admitir su existencia, ya que de lo contrario habría que admitir que los cuerpos se dividen hasta el infinito, lo que provocaría que las cosas se

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

disolvieran en el no-ser, lo que resulta absurdo.. "Por lo tanto, de los cuerpos los unos son compuestos, y los otros (elementos) de lo que se forman los compuestos. Estos son indivisibles (átoma) e inmutables, so pena de que todo fuera a destruirse en el no ser, y permanecen firmes en las disgregaciones de los compuestos, al ser ellos compactos por naturaleza, de forma que no tienen manera de disolverse. De ahí que es forzoso que los principios indivisibles (los átomos) sean los elementos originales (phyiseis) de los cuerpos"⁴⁵.

De esta concepción de los cuerpos se desprende la idea de infinito. La realidad, pues, es infinita en su totalidad, y es claro que para que todo sea infinito, deben ser infinitos cada uno de los principios constitutivos. Habrá de ser infinita la multitud de los cuerpos como también lo será la extensión del vacío. Así pues, son infinitos o eternos los átomos y el vacío.

Epicuro no fue el primero en proponer la existencia de los átomos, ya que de éstos ya habían hablado con anterioridad Leucipo y en especial Demócrito, pero sí fue el que hizo el uso más comprensible de la teoría atómica.

Epicuro atribuye al átomo características que son distintas a las que le atribuían los antiguos atomistas. Considera la figura, el peso y el tamaño, cualidades que difieren entre los átomos. De acuerdo con Epicuro, los átomos varían en peso, figura y tamaño, y son las únicas cualidades que comparten con los objetos aparentes. Las diversas formas o figuras de los átomos es lo que permite la posibilidad de explicar las

⁴⁵ Idem.

cualidades de los objetos que se perciben. Estas formas deben ser muy diversas y muy numerosas, pero no pueden ser infinitas, ya que de lo contrario su tamaño debería variar hasta el infinito, y se daría el caso de que llegaran a ser visibles, cosa que de ninguna manera ocurre; en tanto que sí va a ser infinita la cantidad global de átomos.

Entonces, pues, los átomos entre sí, varían en cuanto a peso, figura y tamaño. En lo que se refiere a la última cualidad, podemos encontrar átomos de diversos tamaños, y aunque haya átomos más pequeños y más grandes que otros, el átomo será la porción mínima, sin importar el tamaño del átomo, ya que el átomo es la parte física indivisible, no separable, lo que no admite cambios. A esto es a lo que Epicuro llama "mínimo". En cuanto al peso de los átomos, esta cualidad permite explicar el movimiento de los mismos.

Epicuro considera que todos los átomos se mueven a la misma velocidad, aunque no en la misma dirección, es un movimiento de caída hacia abajo en el espacio infinito, debido al peso de los cuerpos; aunque el peso de un átomo y otro varía, es decir, hay átomos grandes y pequeños y la velocidad es la misma independientemente de su peso. Este movimiento es rapidísimo, sólo comparable con la velocidad del pensamiento e igual para todos los átomos y, como ya dijimos, con independencia de su peso. Los objetos son creados cuando una cantidad considerable de átomos que provienen de distintas direcciones sufren una colisión y siguen rebotando entre sí formando una masa que es estable momentáneamente. Los átomos no cesan su movimiento en esta masa, y debido al impacto entre ellos y lo reducido del espacio crean vibraciones. Así, todos los objetos que son percibidos por las sensaciones

están compuestos de esta forma y cada uno de los objetos está compuesto de átomos que están atrapados en una secuencia de colisiones. Explicando el movimiento en sus propios términos, Epicuro sostiene que "...es forzoso que los átomos se desplacen con idéntica velocidad cuando se mueven a través del vacío, sin encontrar obstáculos. Porque no se ha de creer que los pesados vayan más de prisa que los pequeños y ligeros en cuanto nada se les oponga. Ni los pequeños más que los grandes, si todos tienen pesos adecuados, y nada les opone una resistencia de choque. Ni el movimiento hacia arriba ni el de costado, motivado por las colisiones, ni el de caída hacia abajo, causado por los propios pesos, son más rápidos en un caso que en otro. En la medida en que uno u otro átomo mantenga su desplazamiento original, se moverá a la velocidad del pensamiento hasta que se vea frenado por un choque externo o por peso propio contrario a la potencia del impulso de choque"⁴⁶.

Recapitulando lo anterior, la velocidad de los átomos en el espacio absoluto no se puede imaginar, pues ya se dijo que los choques y las resistencias a su peso la frenan. Pero si todos los átomos cayeran en trayectorias paralelas hasta el infinito no habría choques entre ellos ni objetos constituidos de conjuntos atómicos, ya que en el vacío todos los átomos, independientemente de su tamaño, figura y peso se desplazan a la misma velocidad. Mas los átomos colisionan, se unen en compuestos y se empujan y envuelven formando complejos conjuntos atómicos. Esto se debe -según Epicuro- a que las desviaciones se

⁴⁶ Idem.

producen automáticamente en su trayectoria. Así pues, los átomos pueden desviarse en cualquier momento del tiempo y en cualquier punto del espacio, con respecto a la línea recta y durante un mínimo intervalo, encontrándose de esta manera con los demás átomos. A esta desviación automática Epicuro la llamó parénklisis (declinación o desviación atómica), y gracias a la traducción de Lucrecio se le conoce más comúnmente como clinamen.

Con la teoría del clinamen, Epicuro no sólo fundamenta su física, sino también su ética. Contrariamente los antiguos atomistas para quienes todo acontece por "necesidad" (y el universo es puro determinismo mecánico gobernado por la necesidad, no habiendo lugar para la libertad humana, por lo que en un universo así predominan el hado y el destino), para Epicuro no sólo no hay necesidad, sino que, sin causa exterior o interior, de manera ocasional, cada átomo se desvía de su camino. Dicha desviación puede presentarse en cualquier momento, repetirse con cualquier frecuencia y acontecer en cualquier ángulo. De esta manera, Epicuro considera que interviene el "azar" y no la necesidad en los acontecimientos físicos. El movimiento de los átomos no tiene ninguna causa y, al no haber explicación para esto, debía tomarse como un hecho. Así, lo que impera en el universo no es la necesidad sino lo "fortuito", el clinamen no está sujeto a leyes o principios, por lo que los acontecimientos no se pueden predecir con ninguna exactitud. No existe ninguna inteligencia, ninguna finalidad, ninguna razón que sea la causa de la constitución del universo. Lo único que se puede encontrar es el clinamen, lo casual y fortuito. Para Epicuro, el universo está en manos del azar. "En la creación de los compuestos atómicos, en la formación de

mundos complejos, no ha intervenido ni la Divinidad, en forma de Demiurgo o de Providencia, ni tampoco la Necesidad. No hay teleología cósmica en este sistema atómico. Unas combinaciones materiales se han revelado más estables que otras, unos organismos han perdurado, incluso se han reproducido. Pero en la trama universal no hay más tejedor que el azar de la propia materia semoviente"⁴⁷. No existe pues, ninguna finalidad trascendente que ordene los infinitos procesos de composición y descomposición de los fenómenos del universo. No existe ninguna Necesidad, ningún Primer Motor, ni Mundo de las Ideas, ni Providencia, sino sólo un cosmos fortuito y autónomo, plenamente material.

Con los elementos que nos proporciona la física epicúrea podemos pasar al análisis de la concepción que Epicuro tiene acerca de alma, lo cual es nuestro interés primordial.

Al igual que todas las demás cosas existentes, el alma también es un agregado de átomos. En esta composición atómica del alma nos encontramos con átomos ígneos, aeriformes y vetosos, los cuales constituyen -según Epicuro- la parte irracional del alma. Encontramos también átomos distintos de los anteriores -que no tienen un nombre determinado- como constituyentes de la parte racional del alma: "La composición del alma ofrece una cierta singularidad, ya que Epicuro distingue en ella diversas partes. En conjunto toda el alma está formada por átomos más sutiles que los que forman al cuerpo, pero hay una parte de ella que está especialmente formada de átomos sutilísimos y que se aloja en el pecho, formando lo que Lucrecio denomina una vez "el alma

⁴⁷ Ibid. p. 113

del alma", *anima animae*, mientras que las otras partes de alma están dispersas por todo el organismo. Los átomos que componen el alma, en general, son de gran suavidad, lisos, redondeados, extraordinariamente ligeros y veloces; se asemejan a los átomos del soplo vital (*pneuma*) y a los del fuego (*pyr*), y también a los del aire (*aër*), pero los de esa parte más sensitiva, intelectual, emplazada en el interior del pecho, son de una incomparable sutileza, sin parangón con ninguna otra sustancia"⁴⁸. Esto significa que, tanto los impulsos sensoriales y el mismo pensamiento, en cierta forma, también están compuestos por átomos, y esto es debido a que, mientras todos los objetos están compuestos de átomos en constante movimiento, existen pequeñas cantidades de átomos que siempre están huyendo y liberándose de cada objeto; en el momento en que se liberan, impactan a los receptores sensoriales del cuerpo y son recibidos por el organismo físico bajo una forma que conserva las características físicas de su cuerpo anterior. En la parte racional del alma existe una acumulación de átomos finísimos que pueden reflejar las imágenes hacia adelante y hacia atrás entre ellos mismos a velocidades excesivamente elevadas. De esta manera, se produce el pensamiento. "Tras estas cosas, hay que considerar, refiriéndolo a las sensaciones y a las afecciones -pues de este modo será nuestra convicción más firme- que el alma es un cuerpo formado por partes sutiles, diseminada por todo el organismo, muy semejante al aire con cierta mixtura de calor, y cercana en cierto respecto a lo uno y en parte a lo otro (i.e., al soplo y al calor). Existe también una parte que posee una enorme ventaja sobre lo ya

⁴⁸ Idem.

mencionado por la sutilidad de sus partículas, y que por eso está más sensiblemente compenetrada con el resto del organismo. Todo esto lo dejan en claro las facultades del alma, los sentimientos, la buena movilidad y los pensamientos, de lo que quedamos privados al morir"⁴⁹.

Epicuro afirma que el alma es capaz de mover al cuerpo, y en ningún momento considera que algo inmaterial pueda mover o influir sobre algo material, es decir, que solamente la materia puede mover a la materia; por tal razón, el alma es necesariamente material. Esto reafirma la idea de que todo es material, de que no puede existir nada que no sea incorpóreo, a no ser lo que Epicuro considera la única excepción: el vacío. De acuerdo a lo dicho, el alma es un cuerpo constituido por átomos que unido a la carne (el cuerpo humano) da como resultado un organismo viviente. Esta unión del cuerpo y el alma está dotada de vida, movilidad, sensaciones y afecciones por causa del alma. Pero el hecho de que el alma proporcione la vida, las sensaciones y las afecciones no significa que el alma las posea por sí misma. El alma por sí misma no vive, ni piensa, ni siente, sino que solamente realiza estas funciones en el conjunto psicosomático que es el organismo vivo. Dicho de otra forma, vive en la medida en que vive el cuerpo, siente con los sentidos del cuerpo, mueve al cuerpo desde dentro de él y, naturalmente, cuando muere el cuerpo el alma muere con él.

En total oposición a las creencias acerca de la continuidad o de la inmortalidad del alma y, especialmente, en contraposición con Platón, que considera que el alma es independiente del cuerpo, que es una entidad

⁴⁹ Ibid. p. 100

automotora, una forma inmutable y eterna, Epicuro aniquila totalmente con su teoría toda posibilidad de la preexistencia y postexistencia del alma. Y también, contra todos aquellos que consideran que la muerte es un paso, es una transmutación, o un fenómeno que acontece para que el alma se libere del cuerpo y viva eternamente, Epicuro considera que la muerte no es otra cosa sino una total aniquilación.

Se ha mencionado con anterioridad la función que tiene para Epicuro la filosofía, y es precisamente la de liberar a la mente del sufrimiento, de la angustia. La investigación de la naturaleza sólo tiene utilidad cuando nos sirve para conocer la realidad tal cual es, cuando nos permite dejar de lado las falsas opiniones, las creencias, las quimeras, es decir, cuando nos libera del temor y las perturbaciones. "No era posible disolver el temor ante las más importantes cuestiones sin conocer a fondo cuál es la naturaleza de todo, recelando con temor algo de lo que cuentan los mitos. De modo que sin la investigación de la naturaleza no era posible obtener placeres sin tacha"⁵⁰.

Con la certeza de que la esencia del hombre es material, según lo expuesto anteriormente, pasamos al terreno de la ética. Epicuro detectó que los seres humanos eran presas del terror, y su filosofía tenía la función de disipar este terror. En su ética Epicuro sostiene que el bien específico de los seres humanos es de índole material. Dicho bien actualizado y realizado es lo que permite la felicidad, es decir, hay que considerar a la naturaleza en su inmediatez. Por tal motivo, el bien es el placer, pero no es cualquier tipo de placer, sino el de estado de quietud,

⁵⁰ Ibid. p. 140

el de la ausencia de dolor, el placer en reposo. El verdadero placer consiste en la ausencia de dolor en el cuerpo (aponia) y carencia de perturbación del alma (ataraxia). En modo alguno se trata de placeres disipados y excesivos, como lo serían el deseo sexual, el deseo de poder, la gula, etc. Para alcanzar una vida feliz, o sea, la ausencia de dolor en el cuerpo y de perturbación en el alma, Epicuro clasifica los placeres en naturales y necesarios, naturales pero no necesarios, no naturales y no necesarios. Y, para alcanzar el objetivo deseado, es suficiente satisfacer los del primer tipo, y tratar de limitarse al máximo con los del segundo tipo y huyendo definitivamente de los del tercer tipo. "De los deseos los unos son naturales y necesarios; los otros naturales y no necesarios; y otros no son ni naturales ni necesarios, sino que se originan en la vana opinión"⁵¹.

Los naturales y necesarios son los que eliminan el dolor, tales como beber cuando se tiene sed, comer cuando se tiene hambre, descansar cuando hay fatiga, etc. Estos placeres están íntimamente ligados a la conservación de la vida del individuo; son los únicos realmente provechosos, ya que eliminan los dolores del cuerpo; hay que satisfacerlos siempre y en todos los casos, ya que poseen por naturaleza un límite preciso, ya que después de satisfecho el deseo el placer no crece más, y trae como consecuencia la eliminación del dolor. En cuanto a los placeres naturales pero no necesarios, Epicuro considera que son todos aquellos que constituyen variaciones irrelevantes de los placeres naturales, como comer en una mesa opulenta, beber los vinos más finos,

⁵¹ Idem.

vestir las mejores ropas, etc.; éstos, carecen de límite, ya que no hacen desaparecer el dolor corporal ni el deseo vano. Por último, los placeres no naturales y no necesarios -que para Epicuro son los más dañinos y nocivos- tampoco quitan los dolores del cuerpo, y mucho menos los del alma, son todos aquellos placeres vanos, que son nacidos de las vanas opiniones de los hombres, como es el caso de aquellos placeres vinculados al deseo de riqueza, poder, honores y cosas por el estilo; los cuales, sólo despiertan en el hombre deseos vanos y son una constante perturbación para el alma.

Para lograr la vida feliz, Epicuro recomienda que sólo satisfagamos los placeres del primer tipo, ya que son éstos la verdadera riqueza que nos proporciona la naturaleza, la cual consiste en comida, en agua, en abrigo, en descanso. La vida feliz consiste en satisfacer estos deseos de la forma más esencial. La riqueza superflua provoca en el alma un ilimitado aumento de deseos. Así, si limitamos nuestros deseos y los reducimos a lo esencial, lograremos riqueza y felicidad en abundancia, ya que para procurarnos estos placeres nos bastamos nosotros mismos, y en este bastarse a sí mismo es donde residen la riqueza y la felicidad. Con esta sugerencia Epicuro trata de expulsar el sufrimiento del alma.

Pero, además de esto, ¿qué otras cosas nos provocan sufrimiento, terror y angustia en el alma? Epicuro considera que este terror se debe a la incomprensión de la naturaleza de la muerte. Las equivocadas concepciones de la gente acerca de la muerte provocan ficciones muy diversas, creen que el alma es inmaterial y que por tal razón no morirá con el cuerpo. Creen en estos falsos mitos sobre la supervivencia o inmortalidad del alma que defienden algunos filósofos, además la gente

crea que después de muertos serán castigados por los dioses debido a sus malas acciones, que recibirán un castigo o premio ultraterreno, o bien, que reencarnarán en animales o plantas (tal como queda detalladamente explicado en el Fedón de Platón). Otro motivo del terror a la muerte es no saber lo que hay detrás de la muerte, es la angustia por la disolución del yo y la pérdida de la vida, es imaginar como algo propio y doloroso esa privación de sensibilidad que implica el morir.

De esta manera, Epicuro considera que la muerte es un mal solamente para aquellos que comparten opiniones falsas respecto a ella. Tal como afirma en su teoría física, el hombre es un compuesto alma en un compuesto cuerpo. La muerte, en este sentido, no es más que la descomposición o disolución de estos compuestos. Los átomos, que constituyen tanto al cuerpo como al alma, se dispersan por todas partes. La conciencia y la sensibilidad dejan de existir; del hombre sólo quedan desechos que se dispersan, es decir, del hombre no queda nada.

No olvidemos que para Epicuro no existen en el universo dioses o entidades divinas a quien obedecer, ni siquiera existe un orden universal al cual someterse. La vida no tiene una existencia por una razón determinada, es meramente accidental, no tiene ninguna finalidad, tampoco tiene ningún creador con el cual debemos estar en deuda. Así como la vida apareció por azar, sin ninguna causa específica, también terminará de la misma manera, es decir, sin que quede nada ni haya efecto perdurable sobre otra cosa. Ya que tanto el alma como el cuerpo, como ya se dijo, son materiales, no se puede sobrevivir a la extinción de la vida. Por esta razón no hay motivo para sentir miedo, pues, "Al negar toda posibilidad de supervivencia al alma, tras la descomposición del

organismo psicosomático, se ofrece aquí una base para el rechazo de todo tipo de recelos y temores a los castigos y tormentos de ultratumba, descritos por algunos relatos míticos. No existe más vida que la presente y terrena, y nuestra experiencia sensitiva está limitada a una experiencia corpórea, ya que el alma no vive ni siente con el cuerpo, o mejor dicho, sin el elemento corpóreo de la carne, y ella misma es cuerpo, no algo incorpóreo con facultad de existir"⁵².

Por esta razón, no hay motivo para sentir temor alguno, ya que la muerte no es algo temible en sí mismo, debido a que cuando llega, ya nada podemos sentir, después de ella no queda nada de nosotros, ya que tanto el cuerpo como el alma se disuelven completamente. Tampoco quita nada a la vida que hemos vivido, ya que a la absoluta perfección del placer no le es necesaria la eternidad. "Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una condición ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad"⁵³.

Pero aparte del temor al castigo o al de la aniquilación total, existe otro temor muy difundido. Muchas veces la muerte es considerada como un ladrón que nos robará, nos arrebatará todo lo bueno y placentero. Para esta preocupación Epicuro también sugiere una solución. Afirma que debido a la impredecibilidad del futuro, a lo incierto del porvenir, no

⁵² Ibid. p. 119

⁵³ Ibid. p. 135

debemos considerarlo como una fuente de placer. Quien ponga en el futuro todas sus expectativas, todas sus aspiraciones, todos sus proyectos, está condenado a no satisfacer sus deseos y a sentirse siempre insatisfecho en el transcurso de su vida; estará siempre proyectándose al futuro y no vivirá el presente. Quien así piensa está condenado al fracaso ya que lo único que se encuentra en el futuro es la muerte. Cualquier cosa que esperemos del futuro está amenazado constantemente por el azar y la muerte. Por estar atentos al futuro, nuestras esperanzas están mezcladas de ansiedad, y al estar unidos a un futuro incierto, nuestro presente se vuelve miserable.

Epicuro intenta disipar esta ansiedad y este presente miserable disuadiendo a la gente de que la muerte es inevitable, que puede ocurrir en cualquier momento, y roba siempre nuestras esperanzas. Epicuro hace énfasis en que el agente de la muerte no es algo externo a la materia, y nos enseña en su teoría física que el agente de la muerte es simplemente la inevitable dispersión de los átomos. Contra el poder de la muerte no hay modo de hacer nada. Es algo fortuito, accidental, y no nos queda más que aceptarlo. La causa de la miseria humana es precisamente que no es capaz de aceptar este hecho. Nuestro deseo de estar por encima de lo accidental se origina debido a nuestra impotencia ante el poder de la muerte.

La única manera de evitar el temor, de llevar una vida miserable, es conociendo la naturaleza de la muerte. "Nada hay, pues, temible en vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De modo que es necio quien dice que teme a la muerte no porque le angustiará al presentarse sino porque le angustia esperarla. Pues lo que

al presentarse no causa perturbación, vanamente afligirá mientras aguarda. Así que el más espantoso de los males, la muerte, nada es para nosotros, puesto que mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y, cuando la muerte se presenta, entonces no existimos"⁵⁴.

Así, la alternativa que propone Epicuro para evitar la pena y la miseria de la vida es eliminar el deseo; sobre todo porque el deseo es el que nos conduce a suplicar clemencia al futuro, aunque sólo logremos desilusiones y decepciones. Epicuro sugiere no vivir con base en el futuro, ni tampoco estructurar la vida en función del azar, de lo fortuito, sencillamente porque el futuro es absolutamente incierto. La felicidad para Epicuro consiste en placeres continuos, en dichas cotidianas y no en objetivos lejanos, que de una manera repentina la muerte pudiera arrancar, dejando así la vida sin sentido, inconclusa. Por tal razón, la meditación, la reflexión de nuestra mortalidad debe conducirnos a valorar más y mejor el tiempo que está a nuestro alcance. "El tiempo infinito y el limitado tienen igual placer si uno mide los límites de éste mediante la reflexión. La carne concibe los límites del placer como infinitos y querría un tiempo infinito para procurárselos. Pero la mente, que ha comprendido la conclusión racional de la finalidad y el límite de la carne y que ha desvanecido los temores a la eternidad nos procura una dicha perfecta"⁵⁵.

De esta manera, concluyendo con la exposición de este representante de la muerte pensada, podemos decir que para Epicuro, si bien la muerte en sí no es un mal, no hay razón para que el temor a la

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibid. p. 180

muerte sea motivo de continuo pesar. No hay que vivir nuestra vida consumidos por este terror, no hay que vivir esperando el mañana, ya que la vida se consume en una inútil espera y cada uno de nosotros muere sin gozar de tranquilidad.

C A P I T U L O I V

LA CULTURA COMO LA NEGACION SIMBOLICA DE LA MUERTE

**"Vanidad de vanidades, dijo el predicador;
vanidad de vanidades, todo vanidad. ¿Qué
provecho tiene el hombre con todo su trabajo
con que se afana debajo del sol?"**

Eclesiastés, 1:2-4

1. CONCEPTO DE CULTURA.

Tratar de definir un concepto como éste nos trae serias dificultades, ya que posee varias acepciones; por lo cual es menester precisar la manera como habrá de entenderse "cultura" en este contexto. Una manera que parece adecuada para lograr este fin es haciendo un pequeño recorrido histórico¹ para conocer las maneras en como se ha entendido para, finalmente, tratar de precisar cómo habrá de entenderse.

En un principio, el concepto de cultura era comprendido como naturaleza activa, es decir, hacía referencia al trabajo estrictamente agrícola, al cultivo. El concepto "cultura AGRI" se refería a una acción muy concreta, Cicerón lo retoma en este mismo sentido activo para traducir el término griego "PAIDEIA" con el término "cultura ANIMI", análogo al concepto "cultura AGRI".

Desde sus inicios -consideramos- el concepto de cultura tiene una connotación elitista, etnocentrista y principalmente espiritual.

Cicerón subraya la estricta diferenciación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. El primero es considerado como cultura y el segundo no. Además, hubiese resultado inconcebible hablar de cultura popular para

¹ Para dicho recorrido histórico hemos recurrido a GIMENEZ, GILBERTO, "La teoría y el análisis de la cultura".

Cicerón. Sólo era culta la élite pudiente y helenizada; los únicos a los que podía considerárseles cultos era a los patricios, ya que los plebeyos estaban al servicio del imperio y los esclavos eran quienes realizaban los trabajos manuales. Estos dos últimos, en modo alguno eran considerados cultos, ya que nada tenían que ver con el aspecto intelectual.

Si el elitismo y el etnocentrismo son los vectores definitorios de la concepción de la cultura en Cicerón, la espiritualidad -ya sugerida por Cicerón- se convierte en el factor más importante de la definición de cultura a partir del neoplatonismo agustiniano. La cultura se define en oposición a lo material y surge la dicotomía cuerpo/espíritu.

A la definición agustiniana se le agregó la tradición clásica y se formó un sistema ideológico que concebía a la cultura como elitista, etnocentrista y cristiana.

Durante el Renacimiento el concepto conservó su naturaleza platónica y elitista, su etnocentrismo, pero se añadió el concepto de "cultura OBJETO" o cultura patrimonio (esto se refiere específicamente a las obras de arte). Anteriormente la cultura era un estado "subjetivo", un proceso, los hombres "cultivaban" su alma. El Renacimiento denominó cultura al patrimonio heredado de las culturas clásicas; es decir, la cultura se identifica con las obras de los clásicos griegos y latinos.

Sin embargo, ambos conceptos tiene una misma obsesión, la cual consiste en trascender el tiempo, es decir, se pretende alcanzar la perpetuación. En el contexto agustiniano, por medio de la salvación y la vida eterna, de la inmortalidad del alma o del espíritu y la negación del cuerpo, de lo perecedero. En el contexto renacentista, por medio de la memoria histórica y la realización de obras o hechos extraordinarios (ejemplos de estas obras abundan: el David, el Moisés, la Pietá de Miguel Angel, la Gioconda de Da Vinci, etc.)

Paralelo a este desarrollo de la cultura elitista se concibió una nueva forma de ver la vida en las clases populares, tan opuesta a la visión de las clases dominantes, que no queda otro camino más que superarla como una reacción. Mientras la cultura elitista enfatizaba lo espiritual, lo inmaculado; la visión popular sustentaba lo corporal, incluso lo grotesco. Mientras lo culto insistía en diferenciar, lo popular producía mezclas indiscriminadamente (un ejemplo de esto es Hamlet de Shakespeare). En tanto que lo culto evidenciaba la importancia de la continencia, el mutismo, la abstención y la sobriedad, lo popular se valía de la risa y el ridículo frente a las agresiones formales e intelectuales que lo excluían y discriminaban. El lugar de la cultura elitista es la sala de conciertos, el museo, las galerías etc.,. El lugar de la cultura popular son las plazas, los

espacios abiertos. Lo importante para la cultura elitista es el espíritu, mientras que para la popular es el cuerpo. Por ello se explica su realismo, por medio de la degradación y la exageración.

El Romanticismo identifica "cultura" con "pueblo", en realidad identifica cultura con "nación". El Renacimiento mediterráneo y/o latino reivindica sus orígenes greco-latinos. El Renacimiento alemán no tenía la posibilidad de hacer lo mismo, pues sus orígenes son bárbaros. El Renacimiento alemán halló en el pueblo una entidad emotiva y creativa; lo originalmente alemán es popular, desapareciendo el elitismo en aras del etnocentrismo.

A partir del concepto de cultura dado por los alemanes, el inglés Eduard Burnett Tylor -durante el siglo XIX- crea el concepto científico de cultura, vaciándolo de su contenido etnocéntrico.

Cultura es para Tylor algo hecho por el hombre sin importar qué cosa sea, ni su clase social o su origen o su nacionalidad (ni elitismo ni etnocentrismo). La cultura es tanto una estatua griega de Fidias, como los utensilios de cocina o de caza o de cualquier otro tipo producidos por cualquier artesano de pueblo. Así pues, se comprende por cultura no sólo aquellos objetos extraordinarios o trascendentes, sino que cultura es cualquier capacidad o hábito producido por el hombre en cuanto miembro

de una sociedad.

La perspectiva de Tylor es evolucionista, por tal razón supone que la cultura cambia por etapas en forma unilineal y necesaria.

Al evolucionismo responde otra escuela antropológica, el difusionismo que, respetando la dimensión humana total y ubicua de la cultura, la ve como un acontecimiento extraordinario creado una sola vez en la historia y difundida a todos los lugares en donde se hallaba el hombre.

Posteriormente surge también el particularismo histórico como una respuesta al difusionismo, el concepto de cultura es ya un supuesto y sólo se discute la forma en que se da. Esta corriente sostiene que las culturas particulares son irreductibles.

A partir del siglo XX, las escuelas funcionalistas continúan el carácter total del concepto cultura, suponiéndola como derivada de la naturaleza. Para esta escuela la cultura es un conjunto de respuestas institucionalizadas a las necesidades del grupo.

Entre la diversidad de enfoques sobre este tema, encontramos también el culturalismo, para el cual la cultura consiste en todo un esquema de comportamiento dado históricamente, explícito e implícito, racional o no racional, pautas de conducta, hábitos, etc.

El estructuralismo por su parte, subraya una diferenciación. La cultura se opone a la naturaleza y la niega. La cultura es interdicción y reglamentación. La naturaleza: espontaneidad y ausencia de pautas. La cultura es un acontecimiento estrictamente intelectual, se da en la inteligencia de los hombres, es puramente pensada y simbólica. Por esta razón, cultura y civilización se toman como si fuesen cosas diferentes. Recordemos que para Freud "cultura" y "civilización" son lo mismo, él no hace la distinción entre civilización y cultura para diferenciar los elementos humanísticos de los tecnológicos, ya que para él ambos están implicados en su concepto de cultura, pues no existe ninguna diferenciación entre cultura "espiritual" y cultura "material".

En el contexto Levi-straussiano la cultura es humana, opuesta a la naturaleza, total, ubicua y simbólica.

Así pues, para Levi-Strauss la naturaleza es espontánea, mecánica, carece de reglas, y además es universal. En lo que se refiere a la vida y la muerte la naturaleza es continua, no posee sentido. En tanto que la cultura es artificial, tiene un sentido y es particular. En lo referente a la vida y la muerte la cultura es discontinua y tiene un sentido.

Retomando a Freud, podemos afirmar que "...el término "cultura" designa la suma de las producciones e instituciones que distancian

nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí..."²

Debido a que nuestra intención es considerar a la cultura como negación y oposición a la naturaleza, nuestra investigación se centra en la posición de las dos últimas concepciones, es decir, la de Levi-Strauss y la de Freud.

² FREUD, S. El malestar en la cultura. p. 33

2. LA CULTURA COMO OPUESTA A LA NATURALEZA.

Consideramos que la muerte es un acontecimiento natural, como ya lo mencionamos en su momento, y que estamos frente a un hecho biológico irreversible, continuo e inevitable, ya que, como hecho biológico, la muerte es irremediable.

Sin embargo, si situamos a la muerte en el contexto cultural las cosas cambian de manera considerable y el asunto de la muerte cobra otras dimensiones.

La naturaleza es ante todo energía, y -como señala Levi- Strauss-, es un proceso espontáneo, en tanto que la cultura está llena de significación y procesos artificiales. Mientras el hecho biológico solamente tiene funcionamiento (cada organismo tiene una función específica dentro del todo natural), el hecho cultural tiene sentido, es significativo. El hecho biológico no busca sentido, simplemente basta con darse, mientras el hecho cultural se da, precisamente, gracias al sentido.

¿Cuál es el motivo por el que surge este sentido de la cultura por sobre la naturaleza? La respuesta es clara, protegernos de la naturaleza y tener el máximo dominio sobre ella.

El hombre, en el momento que toma plena conciencia de sí mismo, se da cuenta de que es un ser diferente de la naturaleza, pero siendo, al

mismo tiempo, naturaleza. Las actividades propiamente humanas, como la transformación de la naturaleza por medio del trabajo o como las formas de organización social, es lo que permite al hombre levantarse por encima de la naturaleza.

Estas actividades, como ya lo mencionamos anteriormente, son precisamente las que permiten el surgimiento de la cultura. Recurramos nuevamente a la noción de cultura de Freud: ...el término "cultura" designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y sirven para dos fines: proteger al hombre contra la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.

Así pues, para Freud, son culturales las actividades y los bienes útiles para el hombre. Estas actividades son, por ejemplo, el dominio del fuego, lo cual es una hazaña sin precedentes; el uso de herramientas, que resultaban ser una extensión de sus miembros; la escritura, la construcción de habitaciones, que para Freud tiene una peculiar característica, ya que considera que "la vivienda, un sucedáneo del vientre materno, primera morada cuya nostalgia quizá aún persista en

nosotros, donde estábamos tan seguros y nos sentíamos tan a gusto"³. A través del perfeccionamiento de estas actividades, el hombre ha multiplicado casi al infinito sus potencialidades de acción, control y dominio sobre la naturaleza. Pero, además de éste, hay otros aspectos que son componentes de la cultura. Otro aspecto comprendido dentro del concepto de cultura es la presencia de cosas que parecen carecer de la mínima utilidad, cosas inútiles como resultan ser los adornos, etc., mas lo inútil es valorado dentro de la cultura como belleza, como arte. Además, el orden y la limpieza también resultan ser rasgos característicos de la cultura; cualquier forma de desaseo nos parece incompatible con la cultura.

Todo lo mencionado anteriormente como propio de la cultura es antinatural, ya que hacen retroceder a la naturaleza, rompen con su continuidad, la manipulan, la dominan, le dan sentido.

Pero existe otra característica más que forma parte de la cultura y al parecer es lo que mejor la caracteriza: "Pero no creemos poder caracterizar a la cultura mejor que a través de su valoración y culto de las actividades psíquicas superiores, de las producciones intelectuales,

³ Idem.

científicas y artísticas, o por la función directriz de la vida humana que concede a las ideas"⁴. Es obvio que Freud se está refiriendo a las representaciones ideales, como lo son la religión, los sistemas filosóficos y las obras de arte. Pero lo más importante es el papel que éstas juegan en la vida del hombre, en su justificación, protección y guía, en la dotación de un sentido específico que nulifica la sensación de absurdo y gratuidad que amenaza acompañar a la existencia. Dicho de otra manera, estas representaciones ideales lo que pretenden es darle sentido a la existencia humana. Al respecto, Becker afirma que: "Toda la cultura es creada y el pensamiento le da un significado, un significado que no proviene de la naturaleza física. La cultura en este sentido es "sobrenatural", y todas las sistematizaciones de la cultura finalmente tienen la misma meta: elevar a los hombres sobre la naturaleza, asegurarles que de alguna manera sus vidas son importantes en el universo, más que las cosas físicas"⁵.

Aquí es precisamente donde se está tocando el punto que nos interesa. Más adelante veremos que la cultura no sólo se opone y niega a la naturaleza, sino que es también la gran negadora de la muerte.

⁴ Idem.

⁵ BECKER, E. La lucha contra el mal. p. 22

Antes de pasar a este punto, terminemos con la caracterización que hace Freud de la cultura. Este último punto de la cultura considera la forma en que son reguladas las relaciones de los hombres entre sí, es decir, "...las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto que vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o de un Estado"⁶. Este aspecto se refiere a la moral y al derecho, al grado de perfección de las reglas que dirigen la conducta humana y la controlan. Para Freud, la moral y el derecho entrañan la clave del desarrollo de la cultura porque, mediante éstos, se frena y se sustituye el poderío individual por el de la comunidad; el individuo que, en ausencia de todo control, sojuzgaría a sus semejantes de acuerdo con el principio del más fuerte, esclavizando, explotando o eliminando a sus enemigos, se ve limitado en sus posibilidades de acción por una autoridad exigida por la comunidad, que funciona por encima de cualquier individuo. Esto quiere decir -según Freud- que "La libertad individual no es un bien de la cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ellas"⁷. Al parecer, en este punto coinciden Freud y

⁶ FREUD, S. op. cit p. 38

⁷ Idem.

Levi-Strauss, ya que mientras el estructuralismo afirma que la esencia humana es una ficción porque la estructura predetermina al sujeto, sin embargo, lo ubica como un lugar significativo creado como un efecto mismo de la estructura. No hay individuos libres ni naturalezas esenciales, sólo hay "lugares" a ser llenados por sujetos definidos desde la estructura misma, sujetos constituidos por la determinación estructural, jamás por propiedades esenciales y singulares. Freud sostiene que el hombre está constituido como dualidad conflictiva e irreconciliable que requiere del control restrictivo de la civilización para su supervivencia.

Esto significa, pues, que la cultura impone al individuo una serie de restricciones, y claro, estas restricciones van dirigidas a la parte natural del ser humano, a la satisfacción instintiva inmediata, a la energía agresiva y libidinal.

Esto significa que, independientemente del tipo de organización que tenga un sistema social cualquiera, éste radicará en la "represión", el desplazamiento y la demora en la satisfacción de los impulsos del individuo, o sea, en la sublimación; será siempre un sistema basado en el dominio y la manipulación. Y al parecer, ante esto, no hay alternativa, ya que si el hombre no se organizara en sociedad, desaparecería como especie biológica. Por consecuencia, la frustración y el control sobre sí es

el precio que debe pagar por su subsistencia.

¿A partir de que momento surge esta oposición entre la cultura y el individuo? Según Freud, esta oposición tuvo su origen cuando, después del asesinato del padre primitivo, los hermanos impusieron toda una serie de restricciones que tendían a consolidar un nuevo sistema de vida social más evolucionado que la horda original. Dichas restricciones trajeron como consecuencia el tabú del incesto y la institucionalización del trabajo. Así, si concebimos una imagen "precivilizada" del hombre, ésta sería la del sujeto como realizador del incesto y el parricidio, con pleno acceso al goce. En cambio, si concebimos una imagen "civilizada" del hombre, ésta correspondería al sujeto inmerso en la cadena simbólica, vinculado con objetos no incestuosos y con acceso al placer. Así pues, para Freud "civilización" es una serie de instituciones creadas por el hombre para preservar su subsistencia a través de la producción de objetos satisfactorios y la protección de peligros amenazantes. Para lograr estos propósitos, la civilización debe sustraer energía de los impulsos primarios del individuo e instituir mecanismos de control que garanticen el funcionamiento de la cultura. Al respecto nos dice Ricoeur: "...haciendo una amalgama de Frazer, Wundt, Darwin, Atkison y Robertson Smith, tenemos la siguiente historia: "Un día los hermanos expulsados se reúnen

y matan y devoran al padre, poniendo así fin a la existencia de la horda paterna. Ya reunidos, vienen a emprender y realizar lo que cada uno de ellos, individualmente, hubiera sido capaz de hacer: es posible que su sentimiento de superioridad haya estado inspirado por un progreso de la civilización, tal como la invención de un arma nueva. Nada hay de sorprendente en el hecho de que hallan comido del cadáver del padre, tratándose de pobres salvajes caníbales. Sin duda el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de esta asociación fraternal era el antepasado violento. Ahora bien, han realizado su identificación con él mediante el acto de absorción, apropiándose cada quien de una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la humanidad, sería la reproducción conmemorativa y festiva de aquel acto memorable y criminal que ha servido de punto de partida de tantas cosas: organizaciones sociales, restricciones morales y religiones"⁸. En este mismo sentido, Levi-Strauss nos dice que la cultura nace de la prohibición del incesto, es el primer "no", la prohibición originaria que instaura el sistema de reglas que constituye a la cultura. Así pues, la organización cultural es restrictiva e implica un sistema de prohibiciones.

⁸ RICOEUR, P. Freud: una interpretación de la cultura. p. 179

3. LA CULTURA: NEGACION SIMBOLICA DE LA MUERTE.

Volviendo al punto que nos interesa destacar, no olvidemos que la cultura es un sistema de reglas, es prohibición, es represión.

Retomado nuevamente a la muerte como manifestación natural, ésta es sólo transformación de la materia y la energía, no hay ruptura en sentido estricto, sino transformación.

El individuo como ente natural nace, crece, se reproduce y muere. Es un conjunto de manifestaciones de energía que permiten la continuidad biológica. El individuo sólo tiene sentido como ente cultural, es decir, como ente colectivo, social y simbólico y las funciones de materia y energía se hacen significativas, ya que en estas etapas de desarrollo, sea la niñez, la adolescencia, la vida adulta, la vejez, el estar vivo o muerto tiene significación y sentido culturalmente. Aunque el individuo haya muerto tiene una trascendencia histórica, cultural.

En el contexto de la cultura cada una de estas etapas tiene un sentido específico y, como consecuencia, la muerte también habrá de tenerlo. Así pues, la simbolización o el darle sentido a la muerte es lo que permite que la vida tenga sentido, ya que el hecho de que la muerte sea un sinsentido le quita sentido y teleología a la vida.

El hombre, animal simbólico, es el único que tiene la certeza

absoluta de que morirá, de que su vida necesariamente desembocará en la muerte como fin último y necesario y que su existencia terminará en el sinsentido, pero como esto le parece absurdo, se niega a aceptar que terminará en la nada y en el no-ser, pues en última instancia, no es posible que sea para no ser. El no-ser es sustituido por un conjunto de símbolos que lo anulan y, de paso, le dan sentido a la vida porque niegan el sinsentido de la muerte. Toda esta significación no la podemos encontrar sino en la cultura. Así, la cultura le ha dado al hombre un alter-organismo más durable y poderoso que el que la naturaleza le ha dado, ya que el hombre trasciende a la muerte por medio de la cultura y además le encuentra un significado a su vida.

Esta idea de la muerte, el temor a ésta, es la que obsesiona al hombre más que cualquier otra cosa. Es una fuente de actividad humana, actividad destinada en gran parte a evitar la fatalidad de la muerte, a superarla negando de alguna manera que es el destino último del hombre. Consideramos, al igual que Thomas "...que el miedo a la muerte es un hecho universal y general, y que la historia sólo interviene para hacerlo específico de un modo u otro"⁹. Como también es universal la prohibición

⁹ THOMAS, LOUIS-VINCENT. op. cit. p. 98

del incesto, ya que la encontramos en toda cultura y, también, encontramos en toda cultura formas de negar a la muerte. Becker sostiene que "...los primitivos a menudo celebran la muerte porque creen que ésta es la meta última, el acceso ritual y final a una forma de vida más elevada, para gozar de la eternidad, de alguna manera"¹⁰. Otra forma que ha sido de suma importancia en lo que se refiere a la ambición universal humana por lograr la prosperidad, por trascender a la muerte, fue la invención y la práctica del rito, el cual es una técnica para evitar el mal y lograr la buena vida. Si la naturaleza es continuidad, es mecánica, es contingente y es espontánea, eso significa que la vida se halla sujeta al azar, es accidental y no puede tener mucho sentido. La manera como resolvían este problema los hombres primitivos era imaginando que era casi total su dominio sobre la naturaleza, y que nada pasaba o dejaba de pasar, a menos que alguien quisiera que sucediera. Así, los accidentes, las enfermedades, la muerte, etc., estaban en sus manos, ya que los dotaba de sentido. Entonces pues, -como lo señala Becker-, "...por medio de las técnicas del rito los hombres imaginaban que podían tener dominio firme del mundo material, y que al mismo tiempo trascendían ese mundo

¹⁰ BECKER, E. El eclipse de la muerte. p. 10

creando sus propios proyectos invisibles que los convertían en seres sobrenaturales, que los elevaban sobre la decadencia material y la muerte"¹¹.

En cuanto a la organización social, el hombre primitivo trataba de organizar su sociedad como un reflejo de su concepto de la naturaleza. La representación social de la naturaleza consistía en la macrocosmización y en la microcosmización. En la macrocosmización el hombre simplemente se tomaba a sí mismo o fragmentos de él y los acrecentaba para darles importancia cósmica. La microcosmización del cielo es solamente un movimiento a la inversa, complementario, es decir, el hombre humaniza el cosmos proyectando todas las cosas terrenales imaginables hacia el cielo, y de esta manera mezcla su destino con el cielo infinito. Resumiendo lo anterior, "...por medio de la microcosmización y de la macrocosmización, el hombre humanizó los cielos y espiritualizó la tierra, y así mezcló el cielo y la tierra en una unidad indisoluble. Al oponer la cultura a la naturaleza, el hombre se adjudicó un destino espiritual especial, que le permitió trascender la condición animal y tener un status especial en la naturaleza. Ya no era un animal que moría y desaparecía,

¹¹ BECKER, E. La lucha contra el mal. p. 26

sino un creador de la vida que también podía conquistar la vida eterna por medio de los ritos comunales de regeneración cósmica"¹²

No importa si el sistema cultural es mágico, religioso, primitivo o secular, científico o civilizado. Este continuará siendo un sistema cultural mítico en que la gente se sirve para ganarse el sentimiento de un valor fundamental. En el sistema cultural reposa la esperanza y la creencia de que las cosas que el hombre crea en la sociedad tienen un valor y un significado perdurables, que éstas sobrevivirán o eclipsarán la muerte y la decadencia, que el hombre y sus productos son importantes.

Según Becker: "...la historia de la humanidad se divide en dos grandes períodos: el primero existió aproximadamente desde tiempos inmemoriales hasta el Renacimiento o la Ilustración, y se caracterizó por su concepto ritual de la naturaleza. El segundo se inició con el florecimiento de la época moderna de las máquinas y el dominio del método científico y del concepto científico del mundo. En ambos períodos los hombres desearon dominar la vida y la muerte..."¹³ Esto significa, pues, que desde tiempos inmemoriales se funda la cultura, desde el momento en que el hombre toma conciencia de que morirá, se lleva a

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

cabo la no aceptación de la muerte y, la cultura surge como el conjunto de símbolos que niegan la muerte y dan sentido a la vida.

Hagamos un brevísimo recorrido a través de la historia de la humanidad, partiendo de las sociedades arcaicas hasta la actualidad, para saber cómo el hombre niega la muerte a través de la cultura.

En lo que respecta al primer período, a los hombres de las sociedades arcaicas les impresionaba, en el plano de lo imaginario, la contagiosidad de la muerte. Crearon, como consecuencia, toda una serie de ritos cuya finalidad era detener este contagio, que se les ponía de manifiesto por la descomposición del cadáver. También crearon ritos para ayudar a los difuntos en su viaje al mundo de los espíritus. Debido a que la muerte como aniquilación total les parecía inaceptable, la concibieron como una muerte-renacimiento, como un proceso cíclico; a partir de esto surge la idea de que los muertos viven en otro lugar su propia vida como vivientes. Para ellos, los muertos no son espíritus ni individuos cadavéricos, como suele pensarse, sino que se trata de dobles, o bien, de espectros que toman formas de fantasmas y tienen la costumbre de acompañar a los vivos a lo largo de su existencia, apareciendo en sus sueños, prolongándose en su aliento o en su sombra, incluso convirtiéndose en partes de su cuerpo.

El período siguiente, corresponde a las sociedades consideradas por Vincent-Thomas como metafísicas, las cuales hacen una radical separación entre vivos y muertos, pero también hacen una distinción entre los muertos comunes, anónimos y los muertos célebres o ancestrales. Algunos de estos últimos alcanzan incluso el título de dioses. Y a partir de esta idea los hombres llegan a concebir la existencia de "muertos no nacidos jamás" y de "vivos jamás muertos". Entonces, los antepasados superiores se convierten de esa manera en dioses creadores, en inmortales. De esta forma se desplaza al doble por el dios, pasando por el muerto-antepasado-dios, la divinidad potencial del muerto, pero a través de severas selecciones donde los muertos- antepasados y los muertos-jefes se separan de los otros muertos. Los grandes antepasados se distinguen de los pequeños antepasados, y los dioses se diferencian de los grandes antepasados. La historia del panteón divino, en su desarrollo, resulta ser el reflejo de la historia humana. De la sociedad basada en las cosechas a las ciudades marítimas, de los clanes a los imperios, los dioses triunfantes; antiguos totem de clanes vencedores, se convertirán en los dueños del mundo. Seleccionando por la guerra y la victoria, producto de múltiples sincretismos sucesivos, el panteón unificado de los dioses, que agrupa a dioses-clientes y dioses-feudales

alrededor de los grandes dioses, reflejarán la unificación social, así como sus conflictos reflejarán los conflictos humanos.

A partir de ese momento, los dobles desaparecen, en tanto que la noción de espíritu, así como la de alma, alcanzará toda su significación. La mortalidad, es decir, el doble, es reemplazada por la inmortalidad, o sea, el espíritu. Entonces, nacen las religiones de la salvación. Al morir, el alma abandona el cuerpo, evita los demonios y llega al paraíso. La aspiración ascética al Nirvana o al Uno-Todo, el ideal platónico y la búsqueda de salvación del cristianismo muestran claramente esta tendencia.

En lo que se refiere al período correspondiente a la época moderna, los hombres se deshacen de los dobles y de los espíritus, dejan de concederle importancia y crédito a los mitos o a los ritos. En nombre de la ciencia, o para desbordar simplemente su propia angustia, el hombre proclama la muerte de Dios. El progreso de la ciencia y de la técnica, el desarrollo del espíritu crítico, la difusión del espíritu individualista y competitivo como consecuencia de un mundo donde la rentabilidad y el beneficio son el objetivo, sustituyen a los antiguos valores. Si es que existe la salvación, ahora está sólo en manos del hombre mismo, así como la muerte es su muerte, que deberá afrontar sin la ayuda de Dios.

Así, pues, a través de la historia, los hombres han buscado tener un dominio sobre la naturaleza, sobre la vida y la muerte.

En el primer momento, los hombres se apoyaban en una tecnología sin máquinas, la cual consistía en un altar ritual. En conformidad con Becker "...el altar representa el cuerpo de una persona (la maquinaria), que el cuerpo pueda funcionar bien o mal depende del cuidado con se haya construido el altar. Como Hocart añade (y recientemente Levi-Strauss ha afirmado acertadamente), no existe necesidad de postular una mente constituida en forma diferente de la nuestra. El hombre domina a la naturaleza con cualquier objeto que pueda inventar, y el hombre primitivo inventó el altar ritual y los arreos mágicos para hacerla funcionar. Como el mecánico moderno lleva consigo sus herramientas, así también el hombre primitivo transportaba con todo cuidado sus amuletos y reconstruía sus altares"¹⁴. Posteriormente, como ya se mencionó, se desplaza a los ritos y en su lugar surge la tecnología moderna que denominamos científica, y que, al igual que el rito, tiene la misma finalidad.

Por lo tanto, podemos afirmar que el sistema cultural, cualquiera que

¹⁴ Ibidem.

sea éste, le permite a los hombres tener un sentimiento de importancia, le hace sentir que su vida tiene sentido. Al tener conciencia de su singularidad espléndida porque sobresale de la naturaleza con una majestad altiva, adquiere dominio sobre ésta, haciéndoles pensar que tienen dominio sobre lo accidental y lo contingente, sobre la vida y la muerte. La cultura -entonces- es el camino más seguro para vencer la decadencia y la muerte y para alcanzar la perpetuación. En este sentido, el fundamento de la cultura es la negación de la muerte, ya que todo lo que hace el hombre es cultural y, el principal motivo que lo impulsa a actuar es el de negar su destino último.

Pero el hombre, por gozar de todos estos privilegios que le ofrece la cultura tiene que pagar un precio: la represión y el sentimiento de culpa.

Anteriormente habíamos enfatizado que la cultura es prohibición y represión, veamos por qué. Primeramente recordemos que la cultura se halla en oposición a la satisfacción instintiva inmediata que, de permitirse, destruiría los cimientos de la vida en sociedad y del hombre mismo. El hombre siente esta oposición como una restricción a su libertad individual, proveniente de un aparato ajeno que se le impone. Esta oposición entre el hombre y la cultura se halla basado en esta restricción de impulsos

cuya energía es redistribuida y canalizada para alimentar los procesos creativos de trabajo y control que requiere el mantenimiento de la cultura. Estas restricciones van dirigidas a la parte natural, biológica del hombre. Así, esta restricción es el punto de partida de las subsecuentes limitaciones que la cultura ha impuesto a la vida erótica del individuo. Estas restricciones se explican por la necesidad que tiene la cultura de sustraer a la sexualidad -según Freud- gran parte de la energía psíquica que necesita para su propio consumo. Además, la exigencia cultural de unificar un número cada vez mayor de individuos, a través de lazos libidinales de fin inhibido, constituye también una severa restricción a la sexualidad, a la que le sustrae su energía disponible con el fin de lograr una meta.

Pero la represión que impone la cultura no sólo va dirigida a la sexualidad humana, sino también a otro aspecto de la naturaleza humana: la pulsión de muerte o las tendencias agresivas. Tendencias que son descubiertas por Freud al darse cuenta de que el impulso amoroso, lejos de ser universal y bondadoso, es altamente egoísta y discriminatorio. Al respecto afirma: "La verdad oculta tras todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse cuando se le atacara sino, por el

contrario, un ser en cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirle, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo. Homo homini lupus: ¿Quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y la historia?"¹⁵. De esta manera, Freud postula la pulsión de muerte como un componente esencial de la naturaleza humana, la cual explica la hostilidad y la amenaza destructiva que entraña la vida del hombre en sociedad sumada al malestar producido por la restricción de la sexualidad.

Esta tendencia agresiva, la cual es una disposición innata y autónoma del ser humano, es la que constituye el mayor obstáculo con el que se topa la cultura. Por lo tanto, ésta debe encontrar una salida. "¿A qué recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? [...] ¿Qué ha

¹⁵ FREUD, S. op. cit. p.p. 52-53

sucedido para que sus deseos agresivos se tornaran inocuos? [...] La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante y, asumiendo la función de la conciencia [moral], despliega frente al yo la misma dura agresividad, que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo super-yo y el yo subordinado al mismo, lo calificamos de sentimiento de culpabilidad, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo. Por consiguiente la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a éste, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada"¹⁶.

Por lo tanto, el principal instrumento de la cultura para controlar el instinto agresivo es el sentimiento de culpabilidad. En tanto que la cultura va imponiendo la necesidad de restringir la libido individual a favor de la unificación social, se acrecienta el instinto agresivo, ya que entre más restricción más frustración, y con ella, más odio innato. Por tanto, la cultura tiene que intensificar el sentimiento de culpabilidad con la

¹⁶ Ibid. p.p. 64-65

finalidad de neutralizar toda la agresividad acumulada por la frustración.

Freud nos dice que el sentimiento de culpabilidad no siempre se experimenta conscientemente. La razón de esto es que las pulsiones en conflicto se hallan en un nivel inconsciente. Esto significa que el individuo no se da cuenta abiertamente de las restricciones y represiones que le impone la cultura, tampoco se da cuenta de las limitaciones de su vida sexual, ni de la represión de su impulso agresivo. Por este motivo, el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se percibe como tal, sino que permanece inconsciente o, quizá se manifieste como un descontento, como un malestar. Pero, para ello, la cultura también tiene una solución, ya que le brinda a los individuos por medio de religiones, racionalizaciones, normas morales y políticas y sistemas filosóficos, explicaciones que atribuyen este malestar a otras motivaciones.

Pero el individuo bajo el yugo de la cultura, presa de restricciones y represiones, saca una gran ventaja, ya que no sólo la satisfacción instintiva, la sexualidad y los impulsos agresivos sufren la represión, sino que también la represión oculta el complejo símbolo de la muerte a los individuos. La conciencia de la muerte es negada por la represión.

Así, todo sistema cultural, para preservar a sus miembros, tiene que socializarlos, para asumir la muerte en el plano del grupo. Esto explica por

qué las sociedades se han construido sistemas protectores, especialmente a nivel de los ritos y las creencias, para darse la ilusión de la perennidad o, en su defecto, para remitir la perennidad de un mundo a otro, o sea, la supervivencia en el más allá.

Como ya mencionamos, el temor a la muerte es algo universal y, gracias a la cultura, este temor puede archivarse cuidadosamente y soportarse mejor a nivel del grupo. Esto hace que el individuo adquiera un sentimiento de confianza que le hace más fácil enfrentarse a las crisis severas de la vida. Por esta razón el hombre se entrega a la acción sin crítica y sin reflexión. Acepta la programación cultural y sigue el camino que ésta le señala. Coincidiendo con Becker, el hombre "Usa todo tipo de técnicas, que llamaremos "las defensas del carácter". El hombre aprende a no exponerse, a no sobresalir, aprende a entregarse a los poderes de los demás, tanto a las personas concretas como a las cosas y a las autoridades culturales. El resultado es que llega a gozar de la supuesta infalibilidad del mundo que lo rodea. No debe sentir temores cuando sus pies están sólidamente fijos en la tierra y su vida está trazada en un laberinto prefabricado. [...] No sufre sino hasta el final, cuando el ángel de la muerte, que siempre ha estado sobre su espalda, extiende sus

alas"¹⁷.

Mencionemos, por último, algunas de las tantas formas como se niega la muerte a través de la cultura.

Otra gran dimensión en la que el hombre transmuta y trasciende el complejo símbolo de la muerte es la creencia en la inmortalidad, la creencia de que nuestro ser se prolongará en la eternidad.

Algunos pueblos africanos aparentemente muestran mucha familiaridad con la muerte. Según Thomas, "...basta ver la desinhibición con que hablan de ella, o su comportamiento en los funerales (desórdenes de conducta, bufonadas, trifulcas, comidas copiosas, embriaguez). [...] pero mucho tiempo después comprendimos que no era así, y que estas apariencias escandalosas, a veces indecentes o cuando menos despreocupadas, ocultan en verdad actitudes o ritos de una rara complejidad y de un gran alcance simbólico"¹⁸

Otra forma es la exaltación religiosa, que se constituye como el procedimiento más antiguo para negar a la muerte.

El acto de apelar morir es otra de tantas formas de negarla, ya sea que se dé uno mismo la muerte, ya sea se mate a otro. Algunos suicidas

¹⁷ BECKER, E. El eclipse de la muerte. p. 49

¹⁸ THOMAS, LOUIS-VINCENT. op. cit. p. 370

expresan ante todo, que prefieren la muerte al miedo a la muerte: huir en la muerte de una vez por todas, escapar de la angustia de la muerte. El acto de matar, ya sea que emane del grupo o del individuo, quiere ser una huida ante la angustia de morir.

Otras tantas formas de proceder ante el temor a la muerte provienen de la diversión. Por ejemplo, el deporte es un juego de la violencia reglamentada que tiende a representar la muerte. La fiesta, sea colectiva o individual (se arriesga la vida en el carnaval para ver mejor cómo se quema la efigie de la muerte). Otra técnica es la negación, o sea, el duelo patológico que se niega a creer en la muerte del otro. Otra más es el silencio, es decir, la negativa de hablar de la muerte y de los muertos. En fin, se busca un olvido total mediante juegos sociales, trucos psicológicos, preocupaciones personales, etc. Cualquier cosa que hace el hombre en su mundo simbólico, es un intento de negar y superar su destino último: la muerte.

Para concluir, podemos afirmar, de acuerdo con todo lo anterior, nuestra hipótesis de que toda cultura podría ser en sí misma una manera de ilusión que mantiene al grupo como esperanza de indestructibilidad, es decir, la cultura es una negación simbólica de la muerte.

CONCLUSIONES

A lo largo del desarrollo de este trabajo pudimos conocer múltiples posturas que ha asumido el hombre con respecto a la muerte. En todas ellas nos encontramos con una constante: el temor a ésta. En sentido restringido la historia de la humanidad se puede reducir a una historia de las formas como el hombre concibe y niega la muerte, a una historia de las formas en que el hombre lucha contra el temor a ésta.

La conciencia de sí mismo -como ya se mencionó- es lo que le reveló al hombre su ser mortal. A partir de esto el hombre se vió en la imperiosa necesidad de luchar contra este destino ineludible. Su arma más poderosa para hacerle frente a la muerte fue la cultura, convirtiéndose este hecho natural en un hecho cultural.

Concediéndonos lo dicho anteriormente, podemos comprobar la hipótesis sustentada, que la cultura es una negación simbólica de la muerte.

El que unos individuos sientan más temor a la muerte que otros, consiste en el hecho de que introyectaron mejor la cultura que en las que el temor es más agudo.

Desde un punto de vista objetivo, lo más conveniente es aceptar la muerte como un fenómeno natural, ya que es lo que permite la renovación de la vida; y dejar de lado las falsas esperanzas, las ilusiones

inútiles.

¿Pero quién puede negar que la muerte es para cualquier ser humano un drama, un drama lleno de separación, de pérdida, de injusticia, de fantasías, de consolación, de coraje, de amargura, de obsesión, de evasión, de tristeza?

A pesar de que la muerte es unívoca y objetiva, cada uno de nosotros -interiormente- la concibe equivocadamente, para algunos es una cosa, para otros es otra. Pero no hay mayor problema, no es necesario ponerse de acuerdo respecto a la muerte, ya que ésta, por sí sola, se encargará de ello, nos reducirá a todos a lo mismo. ¿A qué? ¿Quién se atreve a responder a esta pregunta aún sabiendo la respuesta?

BIBLIOGRAFIA

ARNAU, H./FUENTES, J./GUTIERREZ J. M./NAVARRO, G. ¿Qué es el Nihilismo?, Ed. PPU, Barcelona, 1990.

BEAUVOIR, S., Una muerte muy dulce, Ed. Hermes, México, 1983.

BECKER, E., El eclipse de la muerte, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

- La lucha contra el mal, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

BOCHENSKI, I. M., La filosofía actual, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

CARSE, J. P., Muerte y existencia, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

CASTIGLIONI, A., Encantamiento y magia, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

CASSIRER, E., Antropología filosófica, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.

CHATELET, F., Historia de la filosofía, Tomo IV., Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1976

CIORAN, E. M., Breviario de podredumbre, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1991.

- Del inconveniente de haber nacido, Ed. Taurus, Buenos Aires, 1990.

CORETH, E., ¿Qué es el hombre?, Ed. Herder, Barcelona, 1976.

FAGES, JEAN-BAPTISTE., Para comprender a Levi-strauss, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

FREUD, S., El malestar en la cultura, Ed. Alianza, México, 1989.

- FREIHERR VON GEBSATTEL, V. E., Antropología médica, Ediciones Rialp, México, 1966.
- FROMM, E., Ética y psicoanálisis, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- GARCIA GUAL., Epicuro, Ed. Alianza, Madrid, 1985
- GIMENEZ MONTIEL, G., La teoría y análisis de la cultura, Ed. SEP, Universidad de Guadalajara, COMECOSO. Guadalajara, Jal. 1987
- HESNARD, A., La obra de Freud, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- LEPP, I., Psicoanálisis de la muerte, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1967.
- LINTON, R., Estudio del hombre, Fondo de Cultura Económica, México, 1972.
- MARCUSE, H., Eros y civilización, Ed. Joaquín Mortíz, México, 1968.
- PLATON., Fedón o del alma, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- REALE, G. y ANTISERI, D., Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo III., Ed. Herder, Barcelona, 1988.
- RICOEUR, P., Freud: una interpretación de la cultura, Ed. Siglo XXI, México, 1985.
- SAVATER, F., La piedad apasionada, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1977.
- SCHELER, M., El puesto del hombre en el cosmos, Ed. Losada, Buenos Aires, 1989.
- SELSAM, H., Ética y progreso, Ed. Grijalbo, México, 1985.
- SCHOPENHAUER, A., El amor, las mujeres y la muerte, Ed. Edaf, Madrid, 1989.

THOMAS, LOUIS-VINCENT., Antropología de la muerte., Fondo de Cultura Económica, México. 1983.

VAZQUEZ, H., Del incesto en psicoanálisis y en antropología., Fondo de Cultura Económica, México. 1986.

WITTGENSTEIN, L., Tractatus logico-philosophicus., Ed. Alianza, Madrid, 1984.