

## LOS SISTEMAS IDEOLÓGICOS DE LA MUERTE

Guillermo González Campos\*  
guillermo.gonzalezcampos@ucr.ac.cr

Fecha recepción: 5 mayo 09 - Fecha aceptación: 4 noviembre 2009

### Resumen

*Es común pensar que el miedo a la muerte refleja la incapacidad del ser humano de aceptar su finitud. En contraposición a esta opinión, Heidegger sugirió que el rechazo a la muerte no es una actitud inherente al ser humano, sino el resultado de asumir una posición colectiva que, a la larga, sume a la persona en una existencia inauténtica. A partir de esta propuesta, este artículo desarrolla la idea de que nuestro conocimiento sobre la muerte es de carácter ideológico y que, a través de dos sistemas diferentes (la esperanza y la paliación), se encuentra relacionado no solo con conjuntos de concepciones que versan sobre el morir, sino con conductas prescritas y decisiones normalizadas que constriñen las posibilidades de existencia de los individuos.*

**Palabras clave:** Muerte, Heidegger, ideología, discurso, control social.

### Abstract

*It's common to think that the fear of the death reflects the inability of human beings to accept the end of life, especially their own. In contrast to this view, Heidegger suggests that the rejection of death is not an inherent attitude of human beings, but the result of a collective position that ultimately holds the person in an inauthentic existence. Based on this theory, this article develops the idea that our knowledge of the death is ideological and related not only with a set of concepts about death, but also with prescribed conducts through two different systems (hope and palliation), which constrain the possibilities of existence of individuals.*

**Key words:** Death, Heidegger, ideology, discourse, social control.

### Finitud y determinación

La muerte no solo es el fin irreversible de las funciones vitales, también constituye el destino más cierto e ineludible de todos los seres humanos y, por lo tanto, es uno de los rasgos que

definen su condición específicamente humana. Es a través de este rasgo que el ser humano se identifica a sí mismo y a sus congéneres como humanos<sup>1</sup>. Por eso, la muerte determina el sentido general de la vida, pues los seres humanos, al ser conscientes de que tarde o temprano habrán de

---

\* Estudios Generales, Sede del Atlántico, Universidad de Costa Rica.

1. Tradicionalmente, se ha considerado que la conciencia de muerte es un rasgo particular de los seres humanos y una de las características que lo distinguen de los

---

demás seres. Sin embargo, estudios recientes en el campo de la etología han señalado que existen otras especies que son capaces de percibir la muerte. Maté (2005), por ejemplo, analiza el caso de los gorilas, los chimpancés, los elefantes y algunos cetáceos.

morir, viven una existencia amenazada. Así pues, la vida, como diría Sartre, no es otra cosa que una larga espera. No es de extrañar, entonces, que la gran mayoría de los estudios sobre la muerte<sup>2</sup> comiencen señalando que la peculiaridad más apremiante con respecto a ella es la certidumbre que siempre lleva implícita.

La muerte es también un fenómeno social y cultural, pues, por lo general, involucra un sistema de creencias y una serie de prácticas rituales. Ha sido común considerar que el ser humano ha creado, alrededor de la muerte, una serie de actitudes y conductas con el fin de eludir o, al menos soportar de una mejor manera, la sensación angustiada que genera el saberse un ser finito. Morin (1974: 83), por ejemplo, señaló que la religión es una forma de canalizar el traumatismo de la muerte. Para él, los rituales funerarios que aseguran la inmortalidad permiten que el individuo se sobreponga a la angustia creada por la inadap-tación humana a la muerte. Desde este punto de vista, morir es un suceso que, como indica Diez de Velasco, el ser humano no es capaz de mirar de frente sin sentir el vértigo que incita su vacío:

Preguntarse por la muerte no resulta cómodo; aunque intentemos mirar a otra parte no deja de asaltarnos, en la plena cotidianidad de nuestras rutinas y desencantos, de nuestros vivires alegres o insatisfechos, la atroz ineluctabilidad del final. El misterio de la muerte corre parejo al misterio del tiempo, que, al ir fluyendo, va erigiendo las bases de la decrepitud. Solo es cuestión de tiempo que seamos cadáveres, lección macabra del reloj, tan presente en los primeros momentos en que este objeto comenzaba a hacerse compañero indispensable de la vida del moderno, reloj calavera, inevitable testigo del tiempo que ha de acabar. (Diez de Velasco, 2005: 23).

2. La bibliografía sobre la muerte y el morir es vastísima; sin embargo, algunos libros pueden ser útiles como orientación bibliográfica inicial. Para un acercamiento “multicultural” a las distintas formas de entender la muerte, consúltense *Los significados de la muerte*, de John Bowker, y *Antropología de la muerte*, de Louis-Vicent Thomas. Aproximaciones sociológicas al fenómeno pueden encontrarse en *El hombre y la muerte* de Edgar Morin y *El hombre ante la muerte* de Philippe Ariès. Desde un punto de vista filosófico, resultan útiles, como una primera aproximación, *La muerte* de Vladimir Jankélévitch y *Dios, la muerte y el tiempo* de Emmanuel Levinas.

Desde nuestro nacimiento, estamos condenados a morir, de ahí que la preocupación por la muerte es decisiva para la existencia. Por eso, la muerte es el origen de toda la reflexión sobre la condición humana, que es una condición finita y temporal.

Heidegger (*Ser y tiempo*, § 50) afirmó que la dimensión mortal del ser humano (*das Sein zum Tode* ‘ser para la muerte’), su posibilidad de acabamiento, es una parte de esencial suya y constituye su posibilidad más peculiar. Cataldo (2003), al analizar la concepción heideggeriana sobre la finitud, ha propuesto que las distintas concepciones filosóficas sobre la muerte se pueden clasificar en dos tipos diferentes. Por un lado, estarían los autores que afirman que la muerte es un fenómeno *exterior* a vida, es decir, que vida y muerte no *se tocan*, por así decirlo, en ningún momento, pues se perciben como fenómenos completamente opuestos. Según este autor, Epicuro es el autor más significativo que sostiene la absoluta exterioridad de la vida y la muerte. En efecto, la conocidísima afirmación epicúrea<sup>3</sup> de que no hay que preocuparse de la muerte porque, cuando existimos, esta no está presente, y cuando esta está presente, nosotros no existimos, abre una brecha infranqueable entre la vida y la muerte.

Pero dentro del pensamiento contemporáneo (Bergson, Dilthey, Heidegger y Simmel, por ejemplo) ha prevalecido la idea de que la muerte forma parte de la *interioridad* de la vida. En otras palabras, la muerte no es algo extrínseco a la existencia, sino una estructura inmanente a ella. Desde este punto de vista, la muerte no es solo un acontecimiento, algo que *le pasa* a los seres humanos, es esencialmente una determinación de su existir. Los humanos no solo piensan cómo van a vivir, también se preocupan por cuándo y cómo van a morir. En definitiva, como lo señala Mijaíl Málishev, la muerte no es tanto un hecho como un proceso que acompaña la existencia del ser humano:

3. La frase se encuentra en la *Carta a Meneceo*, conservada por Diógenes Laercio en su *Vidas de los filósofos más ilustres*, 10.122-134.

La muerte se percibe no como la conclusión de un ciclo o un hecho localizado en un momento dado y que, por consiguiente, caracteriza solo ese momento, sino como una posibilidad siempre presente en la existencia humana. *Homo sapiens* es la única especie que se ve acompañada toda su vida por la idea de la muerte. Esta no es solo un hecho que acaece inevitablemente en el orden necesario de los procesos naturales, sino una posibilidad siempre presente y conexas con todas las otras posibilidades de la vida. (Málishév, 2003: 52).

Vida y muerte, entonces, forman una dicotomía indisoluble y un concepto presupone necesariamente al otro. Toda concepción acerca de la muerte presupone, por lo tanto, una concepción determinada acerca del sentido general de la existencia.

Así pues, para Heidegger, lo importante no es el acto mismo de morir, sino la presencia de la muerte en el *continuum* vital. Por eso, la dimensión mortal del ser humano expresada mediante la frase “ser para la muerte” es parte esencial de este. En terminología heideggeriana, la muerte es un *existenciario*, o sea, es el fundamento constitutivo de la existencia en su finitud. De aquí se desprende que es posible plantear una analítica de las actitudes que el ser humano asume ante esta situación.

Según Heidegger, el *Dasein*<sup>4</sup> posee dos modos distintos de existencia. El primero se denomina *inauténtico* (*Uneigentlichkeit*) y se refiere al ser humano que está envuelto, absorbido por el mundo, el cual le imprime su dinámica y sus características. El *Dasein*, en este caso, no asume su existencia y se deja conducir por los otros que coexisten con él. Como consecuencia de ello, su existencia no es auténtica porque trata de escapar de la angustia y se refugia en “el uno” (*das Man*), el mundo tranquilo y acogedor de lo impersonal, colectivo y anónimo. Es decir, en la existencia inauténtica el ser humano se deja llevar, pues es incapaz de establecer una conexión entre los hechos y acontecimientos que producen un verdadero sentido. *Das Man* ha sido interpretado como el “se” que no constituye un verdadero

proyecto, pues este no es un proyecto decidido y elegido por alguien<sup>5</sup>.

Opuesto a esta, se encuentra la existencia *auténtica* (*Eigentlichkeit*), la cual se logra por medio de la angustia que produce en el hombre la conciencia de su situación en el mundo, la cual, como se vio antes, es finita y temporal y se define por medio de la expresión “ser para la muerte” (*das Sein zum Tode*). Según Heidegger (*Ser y tiempo*, § 53), para que se dé este tipo de existencia, debe darse una “apropiación humana de la muerte”. Con esto, quiere decir que el ser humano debe ponerse en *libertad para la muerte* (*Freiheit zum Tode*). Esto no significa que el ser humano deba darse a la muerte, sino que esta, como lo señala Cataldo, debe ser aprehendida como posibilidad:

La fórmula “libertad para la muerte” (*Freiheit zum Tode*) no significa sino aquella forma en que el hombre se libera, se desliga, del estado de perdido en la interpretación pública de la muerte. El hombre, ante la presencia de la muerte, ante la *liberación* de su posibilidad, no solo *singulariza* y *totaliza* su existencia, sino además –y finalmente– puede *ser él mismo*. La presencia de la muerte *auténtifica*, por así decirlo, la existencia humana. (Cataldo, 2003: 46).

Jean-Paul Sartre (1976: 652-654), en *El ser y la nada*, ha criticado duramente la posición de Heidegger arguyendo que la muerte siempre viene de afuera y, por lo tanto, no se puede esperar la muerte, sino solo una muerte particular. Según este filósofo, nuestra situación se asemeja a la de un condenado al patíbulo que, preparándose para sufrir su suplicio, es abatido por una epidemia de gripe española. En otras palabras, la muerte no es mi posibilidad propia, sino un hecho contingente que pertenece a la factibilidad.

En realidad, la polémica entre los dos filósofos se debe a que ambos poseen concepciones distintas de la muerte y la libertad. Para Sartre, la latencia de la muerte hace que nuestra libertad, nuestra voluntad tengan un carácter perezoso; la muerte, por así decirlo, nos hiera,

4. El *Dasein* o ser-ahí es el nombre que le da Heidegger al sujeto que se refleja en las predicaciones de su propia existencia.

5. El alemán, la partícula *man*, una derivación del sustantivo *Mann* ‘hombre’, se utiliza para formar las oraciones impersonales. Por ejemplo, *man sagt* ‘se dice’.

pues amenaza constantemente nuestras posibilidades de existencia. Sin embargo, como lo señala Cataldo (2003: 45-50), Heidegger entiende la libertad de un modo distinto, pues, para él, no es la aplicación decidida de la voluntad (un querer, un desear); para él, la libertad se entiende como *ponerse en libertad para*, es decir, como un *dejar ser*. Desde este punto de vista, la libertad para la muerte no se entiende como hacer de la muerte un objeto de dominio, sino que se refiere, más bien, a un *abrirse* a ella. Ser libre es abandonar la *clausura*. En efecto, en el momento en que asumo el carácter finito de mi existencia, mis actos comienzan a ser libres y ya no son productos del “se” impersonal del que se habló antes.

### Muerte e ideología

Si como lo establece Heidegger, el *Dasein* solo puede encaminarse a una auténtica resolución del *ser-en-el-mundo* abriéndose a la posibilidad de no existir “ahí” (la muerte), debe reconocerse que los sistemas de creencias sobre la muerte promueven una existencia inauténtica, pues todos, de una u otra forma, la enmascaran o la eluden. La cotidianeidad, por eso, pierde al *Dasein* en la impersonalidad (el uno, *das Man*), pues presenta el morir como un incidente que lo hiere, pero que no le pertenece ni a él ni a nadie en particular (*Ser y tiempo*, § 51). Heidegger denomina a este fenómeno la caída (*Verfallen*) y lo equipara a una alienación tranquilizadora impuesta por la cotidianeidad.

Y es que, en efecto, a lo largo de la historia de la humanidad, la experiencia humana de la muerte se ha visto inmersa dentro de un conjunto de prácticas culturales y sociales que, en lugar de enfrentarla directamente, la han eludido o, al menos, la disfrazan. Todo esto se ha hecho en aras de suprimir un temor que se supone “universal” y hace pensar que la respuesta natural ante la muerte no puede ser otra más que la huida. Pero el horror a la muerte, como ha insistido Heidegger, no es connatural al ser humano, antes bien es creado por la cotidianeidad, por la cultura en la que se encuentra inmerso el individuo. La existencia de grupos que intercambian los habituales valores de vida y muerte es un caso que refuerza la idea de que el miedo a la muerte no es

connatural a los seres humanos. Algunos grupos gnósticos de la antigüedad, por ejemplo, consideraban al cuerpo una representación de lo mundano y, por lo tanto, una prisión para el alma (que tenía un origen divino). Para muchos de ellos la muerte era la única vía para lograr una verdadera vida. Contemporáneamente, se pueden inscribir dentro de este tipo de creencias a las diversas sectas que han promovido el suicidio colectivo, como el tristemente célebre grupo llamado “Puerta del cielo”, cuyos miembros, que se creían extraterrestres, se inmolaron en marzo de 1997.

Aquí supondremos que esta dimensión inauténtica de la existencia de la que habla Heidegger se sustenta en una estructura fundamentalmente discursiva y que, por lo tanto, incluye una dimensión ideológica. De ahí que un acercamiento crítico a la idea de la muerte y sus implicaciones no puede limitarse solo a reconocer que hay un lazo indisoluble entre esta y la existencia producido por su carácter irreversible e ineludible. Para empezar, debemos preguntarnos por el origen de esta verdad intrínseca.

En principio, tal y como lo afirma Levinas, parece que la certeza de muerte no es una verdad apodíctica, sino que, más bien, viene dada por la experiencia inmediata:

En un primer momento, parece que todo lo que podamos afirmar y pensar sobre la muerte y el morir, con su plazo inevitable, nos llega de segunda mano. Lo sabemos de oídas o por conocimiento empírico. Todo lo que sabemos de estos asuntos procede del lenguaje que los nombra, que enuncia proposiciones: dichos, proverbios, frases poéticas o *religiosas*. (Levinas, 1998: 19).

Es decir, la muerte es conocimiento derivado del lenguaje y la observación<sup>6</sup> y siempre le

6. Sin embargo, para Heidegger la muerte es la certeza por excelencia y, por lo tanto, es conocimiento que no viene dado de segunda mano. La muerte sería un *a priori*. En este aspecto, él y Levinas poseen posiciones radicalmente opuestas. Para Heidegger, mi relación con los demás produce una existencia inauténtica, mientras que para Levinas la existencia del ser humano solo puede darse en un contexto en que me relacione con los demás. De hecho, Levinas siempre le criticó a Heidegger que su análisis le pusiera un énfasis excesivo a la relación abstracta con el ser. Para este filósofo francés, el ser humano solo encuentra el sentido del ser en su relación con el otro. De ahí su singular preocupación por la ética.

acontece a los demás. La muerte es la desaparición de los otros, o sea, solo puede concebirse en relación con el prójimo. Según Levinas, el sentido negativo que le asignamos a esta proviene, precisamente, del hecho de que la muerte afecta nuestra relación con aquel que la sufre, pues esta elimina el movimiento y la capacidad de respuesta.

Debido a lo anterior, la muerte debe entenderse como un fenómeno discursivo e ideológico. En efecto, del pensamiento de Michel Foucault se deduce que, en toda sociedad, debe existir un discurso predominante sobre la muerte que domina el manejo socialmente aceptado del morir y prescribe y normaliza una serie de actitudes ante ella. Este pensador francés, en su *Arqueología del saber*, estableció que los discursos son formas históricamente variables de especificar conocimientos y verdades. Los conocimientos son construidos socialmente y reproducidos por efectos del poder en términos de verdad. En otras palabras, los discursos forman, de manera sistemática, los objetos de los que hablan (la sexualidad, la locura, la muerte, en este caso en particular, etc.) e instituyen una versión particular sobre ellos con efectos reales. De esta forma, los discursos, regulados por la norma deseada por el poder, normalizan a los individuos y crean la homogeneidad social.

Lo anterior implica que nuestro conocimiento sobre la muerte depende de las fuerzas normalizadoras y las matrices institucionales que regulan la producción y autorización del saber sobre la muerte. Es decir, existen reglas de formación del discurso de la muerte, las cuales, según el lingüista althusseriano Michel Pechêux, dependen necesariamente de una ideología. Según este autor, todo discurso depende de unas mismas reglas de selección y determinación que él denomina *formación discursiva*. Este concepto designa, básicamente, un campo de configuración donde se definen las reglas que determinan lo que se puede y debe decirse desde una determinada posición social. Las expresiones solo tienen sentido dentro de una *formación discursiva*, la cual, necesariamente, se encuentra inserta dentro de una *formación ideológica*<sup>7</sup>. Así, todo discurso materializa una ideología. Por eso, decir que la muerte es un fenómeno discursivo

equivale, en gran medida, a decir que la muerte es una construcción ideológica que posee un carácter artificial. De ahí que el temor que nos obliga “apartarle la cara” a la muerte y caer en una existencia inauténtica, en lugar de ser una reacción “natural”, es parte de una construcción del ideológica que, como se verá, crea tanto el miedo a la muerte como su calmante.

Al respecto, hay que tener en cuenta que, según Althusser (1970), la ideología no es una “colección de representaciones” o un “conjunto de proposiciones falsas”, sino una “práctica social”. Esto significa que la ideología tiene, por así decirlo, un carácter performativo y produce relaciones reales vividas por los sujetos insertos en las estructuras de poder. En esta teoría, la ideología es la materia que nos hace ser lo que somos, nos *constituye* (o mejor aún, nos *instituye*) nuestra identidad. Lo anterior se debe a que el sujeto adviene como tal justamente por la ideología, pues esta es la responsable de organizar las prácticas significantes que constituyen a los seres humanos en sujetos sociales.

En consonancia con lo anterior, Cros (1997) ha señalado que la cultura es el lugar donde el dominio ideológico se presenta con mayor eficacia. Pues, por la ideología, el individuo se ve conminado a asumir la representación colectiva construida por esta. En efecto, el individuo, al ocupar dentro de un determinado contexto social el papel de *sujeto cultural*, declina sus caracteres propios a favor de un conjunto de caracteres ajenos. El *sujeto cultural* es una formación simbólica y discursiva que se corresponde con determinados condicionantes sociohistóricos y “toma posesión”, por así decirlo, de la subjetividad individual. Este, entonces, se ve alienado, “fuera de sí”, poseído por la impersonalidad, en la terminología heideggeriana, y su actuar ocurre bajo una serie de restricciones que no le son propias y que se han asumido en aras de la sociabilidad.

En nuestro caso particular, esto significa que la ideología de la muerte no tiene que ver con conjuntos de concepciones que versan sobre

7. Sobre Pechêux y sus nociones de *formación discursiva* y *formación ideológica*, véase Eagleton (2005: 251-253) y Cros (1986: 55-66).

el morir, sino con los intereses concretos que, insertos en la dinámica social, hacen prevalecer un morir socialmente aceptado que constriñe las posibilidades de los futuros difuntos.

Esta idea de que la muerte es, sustancialmente, un construcción cultural y social se encuentra manifiesta en el trabajo pionero del historiador francés Philippe Ariès, quien, en *El hombre ante la muerte* y *La muerte en Occidente*, ha analizado cómo, desde la Edad Media hasta la actualidad, la muerte y el morir han sido controlados por medio de dos concepciones distintas que él ha llamado la *mort ensauvagée* y la *mort apprivoisée*. Según este autor, en la muerte “salvaje”, propia de la sociedad moderna, el moribundo no tiene control sobre su proceso de muerte y este no involucra a otros ni evoca emociones fuertes. De hecho, normalmente ocurre en condiciones solitarias y regidas por extraños, como el contexto de los hospitales, donde el morir se ha vuelto una rutina y, por ello, el control de la muerte se ha burocratizado. Es una muerte más “soportable” para los sobrevivientes del difunto. Opuesta a esta, la muerte domesticada (o “amansada”) de la era premoderna suponía una mayor autonomía del moribundo, quien, de forma pública, disponía de sus últimos días y conducía los rituales de despedida rodeado de sus familiares y amigos cercanos. Ariès exhorta a regresar a la muerte domesticada, pues considera que la muerte “salvaje” es inhumana. Muchos han criticado esta inclinación subjetiva y han señalado que sus escritos poseen una consideración demasiado romántica y una inclinación emocional y afectiva hacia este tipo de muerte. Sin embargo, de su trabajo, lo relevante es la comprensión de los procesos sociales que involucraron un cambio en la concepción de la forma socialmente aceptable de morir (Hart *et al.*, 1998: 66-67).

## Esperanza y paliación

Ahora bien, ¿de qué manera logran la ideología y la cultura establecer una forma de control social sobre la muerte? Thomas (1991: 139-140), al analizar de forma somera las principales escatologías, ha incluido a la mayoría de estas dentro de la lógica de los *sistemas de esperanza*. Según él, la mayoría de las corrientes religiosas se basan

en la certidumbre de que hay algo después de la muerte, es decir, en la creencia en un *más allá* trascendente, el cual, de acuerdo con Eliade (1978: 185), míticamente se ubica casi siempre en la luna o bajo la tierra<sup>8</sup> y, por ello, están relacionados con el simbolismo selénico y ctónico. Los sistemas de esperanza involucran una completa negación de la muerte, pues no la asumen como una extinción o aniquilación, sino como una modificación del plano vital. En estos casos, la muerte no es asumida como tal, es más bien, vista como un tránsito, un viaje. Por eso, en estos sistemas de creencias, la defunción está acompañada, normalmente, por un complejo proceso ritual y ceremonial que debe cumplirse a cabalidad, con el fin de que el muerto realice el tránsito de forma correcta y asuma su nueva posición. En muchas culturas, si el ritual de enterramiento no se realiza o si realiza mal, el muerto no puede lograr el estatus adecuado en la otra vida. Así pues, los enterramientos vienen a ser un *ritual de paso* más, una forma de exorcismo que cierra el ciclo de la vida<sup>9</sup>.

Hay, pues, en los sistemas de esperanza, la idea de una “vida en la muerte” que involucra una especie de inmortalidad. Sin embargo, es común que tal vida ultraterrena no esté garantizada para todo el mundo o, al menos, sea no sea igual para todos los miembros de la sociedad. En la isla de Flores<sup>10</sup>, por ejemplo, el gran volcán Keli Mutu tiene tres cráteres y en cada uno de ellos hay un lago. Cada lago posee un color de agua diferente. Los nativos creen que las almas de los muertos van a estos lagos distribuidos de la siguiente manera: los pecadores van al lago negro, los jóvenes, vírgenes y puros van al blanco, mientras que quienes mueren naturalmente a una edad muy

8. En occidente, la idea de una morada celeste de los muertos es más bien tardía. Al respecto, véase Morin (1974: 156-157).

9. Con todo, no se olvide que este tipo de prácticas no son universales. Hay pueblos, como los *senoi* y los *takkui* de la península Malaya, que no entierran a sus muertos ni realizan ninguna ceremonia fúnebre conocida. Cuando uno de ellos muere, dejan el cuerpo y huyen del lugar. Al respecto, véase Karacic (2006).

10. Flores es una isla de Indonesia.



avanzada, van al lago de aguas verdes (Cotterell, 1999: 210).

Normalmente, el sistema ofrece la esperanza de una vida *post mortem*, pero restringe las posibilidades de obtener el “otro mundo” por medio de una serie de requisitos que deben cumplirse en vida. Por eso, aunque las formas de la ultratumba son variadas y los mecanismos de selección disímiles, las moradas de los muertos podrían clasificarse por medio de un *continuum* que va desde aquellas donde el más allá es de carácter aristocrático<sup>11</sup> a las que suponen un acceso más democrático al “descanso eterno”. En las primeras, es común que el “otro mundo” está restringido a un estrato social en especial, como los militares, los gobernantes, los sacerdotes, los iniciados o los “elegidos”. Las sociedades de la Melanesia, por ejemplo, tienen concepciones sumamente aristocráticas del más allá. En muchas islas, solo ciertos dignatarios tienen acceso a este y la gente común tiene pocas esperanzas *post mortem*. En Tonga, incluso, se dice que carecen de alma, pues fueron creados a partir de insectos (Cotterell, 1999: 229).

A esta concepción aristocrática de la ultratumba se oponen las concepciones democráticas, las cuales no se hace ningún tipo de discriminación o, al menos, el “otro mundo” es accesible a un espectro mayor de personas. Los bribbris<sup>12</sup>, por ejemplo, consideran que todas las personas cuando mueren regresan a *Sulàwastëwa* (el lugar de Sula’, el formador de los seres humanos). Se exceptúan los asesinos, cuyas almas van al sol y nunca más vuelven con Sula’ (Jara, 2003: 1999)<sup>13</sup>.

11. Normalmente, en estos casos el “otro mundo” está restringido a un estrato social en especial, como los militares, los gobernantes, los sacerdotes, los iniciados o los “elegidos”.

12. Pueblo indígena costarricense

13. La descripción brindada por esta autora, según indica, fue tomada de narraciones recopiladas por Bozzoli (1977). Cervantes (1993: 218-219), al describir las creencias de este mismo grupo cultural, ofrece una versión en la que el destino *post mortem* “bueno”, por así llamarlo, es mucho más restrictivo: “Solamente las almas de las personas que se comportaron correctamente durante su vida regresan al mundo donde vive

Al parecer, este es también el caso de la religión primitiva judía, deudora, sin lugar a dudas, de las creencias mesopotámicas, en las que todos los muertos, sin ningún tipo de distingo, pasaban a descansar al *Šeol* (𐤑𐤍𐤔) <sup>14</sup> (Graves y Patai, 2004: 346).

En muchos casos, los sistemas de esperanza establecen formas de control social por medio de una axiología que limita el accionar de los seres humanos. De esta manera, la muerte, el destino más cierto y seguro de los seres humanos, se convierte en el pilar que sustenta el control de las acciones humanas, pues la consecución de la vida futura ofrecida depende de nuestro accionar. El ejemplo típico de este tipo de sistema es el cristianismo, que promete una “vida eterna” a aquellos que cumplan las normas de su sistema moral y tengan fe<sup>15</sup>. Sin embargo, el espectro de este tipo de creencias es amplio y abarca religiones tan variadas como las del antiguo Egipto, las religiones del Libro y gran cantidad de religiones de los nativos de América, Asia y el África negra. La India, al asumir que se dan una serie de reencarnaciones de un mismo principio espiritual, las cuales cesan o continúan según las acciones que se realicen en vida, podría considerarse un

---

Sulà: sabèl u a cha, dalo u a cha. *Aquellos que no se comportaron correctamente van al mundo de Íshbulu, el cual se encuentra hacia el oeste en un lugar muy alto*. Según esta autora, hay, además otros destinos posibles. Por ejemplo, los que se ahogan van al mundo de *Dinamu* (jaguar de agua), mientras que los asesinados por un tigre terminan donde *Bóknama* (primer gran sacerdote que originalmente era un tigre). Desde este punto de vista, el sistema de creencias bribri opera ideológicamente de forma muy similar al sistema cristiano.

14. Solo posteriormente este lugar adquirió la connotación negativa que luego heredaría el infierno cristiano. Al respecto, téngase en cuenta el pasaje en que Jacob, al negarle a Rubén el permiso para que Benjamín lo acompañe a Egipto, menciona que si su hijo menor muere, su alma “descendería con pena al *Šeol*” (*Gen.*, 42.38)

15. La religión cristiana es, claro está, heterogénea y sus diversas ramificaciones divergen sobre el papel que juegan la fe y las acciones en la consecución de la “vida eterna”. No obstante, a grandes rasgos, todos creen que Dios premiará, en el fin de los tiempos, a quienes hayan realizado “buenas acciones” durante su vida terrenal.

caso muy especial y poco ortodoxo este tipo de sistema.

No obstante, existen conjuntos de creencias que no se ajusta a la lógica de los sistemas de esperanza, pues no prometen una vida futura, sino que intentan, más bien, ofrecer un consuelo que ayude a paliar el irremediable destino de la muerte. Justamente por eso podemos llamarlos *sistemas de paliación*. Este tipo de sistemas supone que se puede aliviar el sufrimiento que provoca el saberse finito por medio de la consecución de un logro que perviva a aquel que lo obtuvo. Se trata, a fin de cuentas, de buscar una permanencia que vaya más allá del ámbito de la vida, es decir, de la permanencia de lo finito más allá de los límites de su propia finitud.

El caso más conocido es la literatura y el arte en general, los cuales son una creación que sobrevive al autor y lo hace, en cierta forma, inmortal. La idea es que al autor morirá, pero dejará algo de él (su obra, su creación) que pervivirá en el tiempo. El arte, visto de esta forma, es una suerte de consuelo ante la muerte. Según Hannah Arendt (2005: 190), *“es como si la estabilidad mundana se hubiera hecho transparente en la permanencia del arte, de manera que una premonición de inmortalidad, no la inmortalidad del alma o de la vida, sino de algo inmortal realizado por manos mortales, ha pasado a ser tangiblemente presente para brillar y ser visto, para resonar y ser oído, para hablar y ser leído”*.

No puede dejarse de mencionar a este respecto la paradigmática oda de Horacio, donde el poeta de Venusia afirma de forma tajante *“no moriré del todo”*:

Exegi monumentum aere perennius  
regalique situ pyramidum altius,  
quod non imber edax, non aquilo impotens  
possit diruere aut innumerabilis  
annorum series et fuga temporum.  
non omnis moriar multaque pars mei  
vitabit Libitinam: usque ego postera  
crescam laude recens, dum Capitolium  
scandet cum tacita virgine pontifex:  
dicar, qua violens obstrepit Aufidus  
et qua pauper aquae Daunus agrestium  
regnavit populorum, ex humili potens

princeps Aeolium carmen ad Italos  
deduxisse modos. sume superbiam  
quaesitam meritis et mihi Delphica  
lauro cinge volens, Melpomene, comam.

He levantado un monumento más perenne que el bronce y más alto que la regia construcción de las pirámides, que ni la lluvia voraz, ni el Aquilón desenfrenado podrán derruir, ni la innumerable sucesión de los años y la fuga de las generaciones.

No moriré por completo y mucha parte de mí se librará de Libitina; yo creceré sin cesar renovado por el elogio de la prosperidad, mientras al Capitolio ascienda el pontífice acompañado de la silenciosa vestal.

De mí se dirá, por donde resuena el violento Áufido y por donde Daumo, pobre en agua, reinó sobre tribus campesinas, que, llegando a ser influyente, aunque, de origen humilde, trasladé el primero la canción eólica a los ritmos de Italia.

Acepta el honor que mis méritos te han procurado y ciñe propicia mi cabellera, Melpómene, con laurel de Delfos.<sup>16</sup>

Pero los paliativos son variados. De hecho, cualquier acción extraordinaria puede servir para pervivir por medio del recuerdo. Los monumentos y esculturas de personajes “importantes” deben incluirse dentro de esta lógica, así como la historia tradicional, la cual tiene por objetivo recordar a los “grandes protagonistas” (sobre todo políticos) de los acontecimientos. La visita a cualquier cementerio con el fin de mirar los monumentos funerarios contemporáneos puede ser, en este sentido, sumamente aleccionadora. De hecho, toda tumba es, en cierta medida, un recordatorio; su característica asociación con el simbolismo lítico lo confirma. La piedra, como nos recuerda Eliade (1978: 227), se caracteriza por su

16. Horacio, *Odas*, 3.30. Traducción de Vicente Cristóbal López.



“dureza” y “permanencia”: “*Ante todo, la piedra es. Es siempre la misma, subsiste...*”. Es decir, los megalitos funerarios, la tumba de mármol, el monumento de granito evocan la perennidad de la materia y aseguran que aquello que representan nunca será olvidado. Recuérdese que, de acuerdo con este mismo autor, “*la adoración del primitivo va siempre dirigida a algo distinto, que la piedra incorpora y expresa. Una piedra, una roca, son objeto de devoción y de respeto porque representan o imitan algo, porque proceden de otro lugar*” (Eliade, 1978: 227).

Asimismo, la progenie tiende a ser vista como una forma de “perpetuarse” a través de la descendencia. En muchos pueblos, por eso, la esterilidad es un estigma social<sup>17</sup> y la necesidad de recordar a los antepasados, una obligación moral. De este modo, el recuerdo de los ancestros, tan importante en muchas culturas, como la romana, no tiene solo que ver con el la legitimación del prestigio social, también está relacionado con la rememoración de aquellos que nos antecedieron. Nuestro apellido, a fin de cuentas, no es más que un recuerdo de nuestro padre, de ahí que, precisamente, muchos de ellos en su origen evocaran su nombre.

Al respecto, no puede dejar de recordarse que, en *El banquete*, Platón, por medio de Sócrates, pone en boca de la sacerdotisa Diotima una enumeración de los paliativos que utilizan los seres humanos ante la muerte e incluye, en primer lugar, la reproducción. Sócrates cuenta como Diotima, la hetaira que lo instruyó en los misterios eróticos, le enseñó que el amor (ó έρως) es un deseo, un impulso de procreación en lo bello y, justamente por eso, puede concebirse como un “deseo de inmortalidad”. De esta forma, todos los seres humanos se reproducen estimulados por la

belleza y persiguiendo lograr con ello una especie de inmortalidad:

Ἀλλὰ τί μήν;  
 Τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.  
 Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ.  
 Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη. τί δὴ οὖν τῆς γεννήσεως;  
 ὅτι ἀειγενὲς ἐστὶ καὶ ἀθάνατον ὡς θνητῶ ἢ  
 γέννησις. ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν  
 μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὠμολογημένων, εἴτερο  
 τοῦ ἀγαθοῦ ἑαυτῷ εἶναι αἰεὶ ἔρως ἐστίν.  
 ἀναγκαῖον δὴ ἐκ τούτου τοῦ λόγου καὶ τῆς  
 ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι.

—¿Pues qué es entonces?

—Amor de la generación y procreación en lo bello.

—Sea así —dije yo.

—Por supuesto que es así —dijo—. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.<sup>18</sup>

De este modo, los individuos buscan alcanzar la perpetuidad por medio de la generación natural, trascender su individualidad mortal en la perpetuación de la especie. Se trata de trastocar dos conceptos de vida completamente diferentes, que nuestra lengua no distingue, pero que el griego sí reconoce. En griego, hay dos palabras que

17. Es dentro de este contexto que debe entenderse el lamento de Abraham por no tener hijos y la promesa de Dios de que su descendencia será tan grande como el número de las estrellas (*Gen.* 15.1-5). Mucho más significativo es el caso de Absalón, el tercer hijo de David, de quien se cuenta que “*se había mandado hacer un monumento de piedra, el que está en el Valle del Rey, y le había puesto su nombre, ya que no tenía ningún hijo que se lo conservara*” (2 Samuel 18.18).

18. Platón, *El banquete*, 206e-207a. Traducción de M. Martínez Hernández. Este pasaje ha sido un dolor de cabeza para muchos estudiosos de Platón que ven, con cierta razón, una postura diferente a la inmortalidad del alma expuesta en *Fedón*, *Menón* y *Fedro*, obras en las que se expone básicamente un sistema de esperanza. En efecto, si el alma es inmortal, ¿qué necesidad tienen los seres humanos de buscar otra forma de inmortalizarse? La cuestión ha tenido diversas explicaciones y ha sido muy debatida.

significan “vida”: βίος, la vida cuya historia es lineal y se encuentra limitada por un principio y un final, y ζωή, la vida que comparten todas las cosas vivas y es mantenida perennemente por la ciclicidad de la naturaleza.

En *El banquete*, además, se reconocen los otros paliativos que hemos mencionados anteriormente. Así, según Platón, es posible apreciar el deseo de inmortalidad de los seres humanos no solo en el impulso por criar y proteger su prole (207a-208b), sino también en el anhelo de la fama póstuma inmortal de aquellos que se sacrifican por los demás (208c-e) y en la creación artística y legislativa de quienes son “fértils” a través del alma (208e-209e).

Lo anterior nos recuerda que en la Grecia arcaica existió un sistema de paliación que, por medio de un andamiaje semiótico e ideológico que puede denominarse *ideología heroica*, otorga un sentido particular a un tipo de muerte en especial (la muerte en la guerra) con el fin de legitimar la participación de los hombres en la violencia y las atrocidades bélicas. En efecto, en la épica homérica, se manifiesta un entramado ideológico que se sostiene en la recompensa (o quizá deberíamos decir, más bien, el consuelo) de una fama imperecedera. De este modo, se crea un sentido trascendental que justifica la inmolación en el combate. El héroe no lucha ni muere combatiendo por amor a la guerra, sino porque esta constituía la única forma de alcanzar el κλέος, la fama que los hará perdurar en la memoria. Por lo tanto, para el héroe sucumbir ante el combate es el único fin posible, pues es a cambio de su vida que se logra el κλέος, la recompensa que lo hará, al menos a nivel del relato, inmortal. La gloria se vuelve entonces en la máxima aspiración del héroe, quien asume a esta como una forma de compensación o consuelo ante la triste suerte que suponía el destino final del alma. Recuérdese que en Grecia, el Hades es un lugar inhóspito en el que ni siquiera los muertos quieren “vivir”. (Vernant, 2001).

No es difícil darse cuenta que la lógica de los sistemas de paliación presupone una religión que propugne una exclusión de cualquier esperanza de vida ultraterrena, pues solo si se elimina la posibilidad de una vida en el “más allá”, el anhelo de una gloria inmortal resulta deseable.

Esta noción de ultratumba era una exigencia que requería la lógica interna del sistema ideológico. En efecto, si la lógica del constructo ideológico es la propia de los sistemas de paliación, esta debe volver poco atractivo cualquier elemento que sea susceptible de competir con la recompensa que el sistema ofrece, en este caso, la gloria inmortal. En este sistema ideológico, una ultratumba paradisíaca entraría en contradicción, pues competiría con el paliativo que el sistema ofrece. ¿Quién querría morir por una gloria inmortal si el sistema de creencias religiosas le ofrece en el otro mundo una vida inmortal llena de dicha? Un más allá maravilloso es más propio de los sistemas de esperanza, que ofrecen la vida *post mortem* como recompensa misma, tal el caso del *Valhalla* de los germanos, restringido a los guerreros que morían en combate; el *Janna* coránico, reservado a los justos, o el *Reino de los Cielos*, al que solo accederán los que cumplan la moral cristiana.

## Conclusiones

A lo largo de la historia, la experiencia humana de la muerte se ha visto inmersa dentro de un conjunto de prácticas culturales y sociales que, en lugar de enfrentarla directamente, la han eludido. Ha sido común considerar que estas actitudes y conductas han surgido con el fin de soportar de una mejor manera la sensación angustiosa que genera el saberse un ser finito. Desde este punto de vista, la religión se considera una forma de canalizar el traumatismo de la muerte. Heidegger, sin embargo, consideró que el horror a la muerte no es connatural al ser humano, antes bien es creado por la cotidianidad, por la cultura en la que se encuentra inmerso el individuo y que, justamente por eso, sume al individuo en una existencia inauténtica.

A lo largo de este trabajo, se propuso que esta dimensión inauténtica de la existencia de la que habla Heidegger se sustenta en una estructura fundamentalmente discursiva y que, por lo tanto, incluye una dimensión ideológica. La principal consecuencia que esto implica es considerar que nuestro conocimiento sobre la muerte depende de las fuerzas normalizadoras y de las matrices institucionales que regulan la producción y autorización del saber acerca de esta. Además,

esta manipulación del saber sobre muerte es el fundamento para establecer formas de dominación y control social por medio de dos sistemas ideológicos distintos: los de esperanza, que prometen una vida *post mortem*, y los de paliación, que ofrecen un consuelo ante la muerte. Hay que tener en cuenta que ambos sistemas no son mutuamente excluyentes. De hecho, lo normal es que, aunque uno prevalezca, el otro esté presente en menor o mayor medida. Sin embargo, debe tenerse presentes que ambos, al promover una existencia inauténtica y ser el soporte de sistemas de dominación, constituyen necesariamente formas de enajenación.

### Referencias bibliográficas

- Albiac, G. 1996. *La muerte: Metáforas, mitologías, símbolos*. Barcelona: Paidós.
- Althusser, L. 1970. *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. México: Quinto Sol.
- Arendt, H. 2005. *La condición humana*. Barcelona Paidós.
- Ariès, Ph. 1977. *L'homme devant la mort*. Paris. Éditions du Seuil.
- Ariès, Ph. 1982. *La muerte en occidente*. Barcelona. Editorial Argos Vergara.
- Cotterell, A. (comp.). 2004. *Enciclopedia de mitología universal*. Barcelona: Parragon.
- Bowker, J. 1991. *Los significados de la muerte*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bozzoli, M. E. 1977. "Narraciones bribris". *Vínculos*, 3(1-2).
- Cataldo, G. 2003. "Muerte y libertad en Martin Heidegger". *Revista Philosophica* 23: 29-51.
- Cervantes, L. 1993. "Origen y destino de las almas después de la muerte en la religión bribri". *Káñina*, 17(2): 213-223.
- Cros, E. 1986. *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.
- Cros, E. 1997. *El sujeto cultural. Sociocrítica y psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Diez de Velasco, F. 2005. "La angustia en el espejo: Reflexionando sobre la muerte y el morir". En Sola, D. (coord.). *Imágenes de la muerte: Estudios sobre arte, arqueología, y religión*. La Laguna: Universidad de La Laguna.
- Diógenes Laercio. 2004. *Vidas de los filósofos más ilustres*. México: Grupo Editorial Tomo.
- Eagleton, T. 2005. *Ideología: Una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eliade, M. 1978. *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid. Ediciones Cristiandad.
- Graves, R. & Patai, R. 2004. *Los mitos hebreos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hart, B.; Sainsbury, P. & Short, S. 1998. "Whose dying? A sociological critique of the 'good death'". *Mortality* 3(1): 65-77.
- Heidegger, M. 2002. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Horacio. 1996. *Epodos y odas*. Traducción, introducción y notas de Vicente Cristóbal López. Madrid: Alianza Editorial.
- Jankélévitch, V. 1966. *La mort*. Paris: Flammarion.
- Jara, C. V. 2003. *Diccionario de mitología bribri*. San José: EUCR.
- Karacic, S. 2006. "El imaginario de la muerte y la luna a través del tiempo". *Transoxiana Preprint Series 2*, <http://www.transoxiana.org/Preprints/karacic/imaginario-muerte-luna.php>.

- Levinas, E. 1998. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- Málishév, M. 2003. "El sentido de la muerte". *Ciencia Ergo Sum* 10(1): 51-58.
- Marín Pedreño, H. 2006. "Muerte, memoria y olvido". *Thémata: Revista de Filosofía* 37: 309-319.
- Maté, C. 2005. "Actitud y percepción de la muerte en los animales". En Hallado, D. (comp.). *Seis miradas sobre la muerte*. Barcelona: Paidós.
- Morin, E. 1974. *El hombre y la muerte*. Barcelona. Editorial Kairós.
- Platón. 2007. *Banquete*. Introducción, traducción y notas de M. Martínez Hernández. Barcelona: RBA Libros.
- Sartre, J. P. 1976. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.
- Thomas, L. V. 1983. *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thomas, L. V. 1991. *La muerte: Una lectura cultural*. Barcelona: Paidós.
- Vernant, J. P. 2001. *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.