

De la construcción de *thanatos* a la realización de la *mors vera*

J. Erik Mendoza Luján

Dirección de Antropología Física, INAH

RESUMEN

En este trabajo se trata el concepto de la buena muerte y cómo ha cambiado esta idea en Occidente. Considerada como un hecho en el orden de las cosas naturales o bien en su relación con la existencia humana, se puede hablar de muerte y de la Muerte: por un lado el deceso de cualquier ser vivo y por el otro la posibilidad existencial. De la segunda emergen las posibilidades del ser y estar humanos, devenidas asunto de reflexión que propulsa la generación de cultura, religión, arte y ciencia. Se presenta en diversas imágenes y formas con el mismo sustento: el final. La lucha contra ella es contra la finitud y la fragilidad de la existencia. Por eso es el motor para la creación de sistemas de esperanza hacia la infinitud mediante los símbolos inmersos en las culturas, reflejados en la idea de la escatología a la espera de una buena o verdadera muerte. *Thanatos* es el dios que arranca el alma o espíritu a los humanos y también la idea de la buena muerte: la *mors vera*. Todas las culturas han definido los parámetros para el tránsito del moribundo al más allá y el consuelo del doliente.

Palabras clave: muerte, religión, escatología, sistemas de esperanza.

ABSTRACT

This text deals with the conception of good death and how this idea has changed in the West. Regarded as an event in the natural order of things or else in its relation to human existence, it is possible to speak of death and Death: on the one hand the demise of any living being and on the other the existential possibility. The possibilities of the temporal and permanent human existence emerge from the second, evolving into the reflection that drives the production of culture, religion, art, and science. It is presented in diverse images and forms with the same basis: the end. The struggle against it is against the finite quality and fragility of existence. Therefore, it is the driving force for the creation of systems of hope aimed at infinity through symbols immersed in cultures, reflected in the idea of eschatology to the hope for a good or true death. *Thanatos* is the god who rips out the human soul or spirit and also the idea of good death: *mors vera*. All cultures have defined the parameters for the transit of the deceased to the beyond and for the comfort of mourners.

Keywords: death, religion, eschatology, systems of hope.

Nosotros, hombres, somos frágiles, en verdad, tenemos que ayudar a nuestra propia muerte. Es quizás una cuestión de honor nuestra: no quedarnos así, inermes, entregados; dar de nosotros, cualquier cosa, o, si no, ¿para qué serviría estar en el mundo? La cuchilla de la Guillotina corta, pero ¿quién pone el cuello? El condenado. Las balas de los fusiles perforan, pero ¿quién da el pecho? El fusilado. La muerte tiene esta peculiar belleza de ser tan clara como una demostración matemática, tan simple como unir con una línea dos puntos, siempre que ésta no exceda el largo de la regla.

JOSÉ SARAMAGO

Introducción

Thanatos, mors, death, mort, tod, morte, muerte: una palabra que intenta definir a un suceso que va de consuno con lo (bio)lógico, tanto fin de lo que “conocemos como vida” y hemos definido como tal pero al mismo tiempo parte de la existencia y la experiencia humana. La palabra en sí no tiene significado alguno, pues éste será impregnado por cada individuo-sociedad-especie (parafraseando a Morin), en tanto que cada persona dará un sentido propio a partir de su experiencia, al igual que en las comunidades (y en un nivel macro) nos expresemos como especie respecto a este suceso. A partir de lo anterior es posible observar que la muerte se puede considerar desde las siguientes perspectivas: 1) como deceso, es decir, un hecho que tiene lugar en el orden de las cosas naturales;¹ 2) en su relación específica con la existencia humana. A fin de cuentas estas definiciones sólo corresponden a la palabra muerte, pero por alguna parte debemos comenzar, y qué mejor que con ellas.

El deceso o la muerte que es conocida

Como deceso, la muerte es un hecho natural como otros más y para el ser humano carece de un significado específico. Existen procedimientos objetivos para la comprobación de este hecho. Un médico, por ejemplo, es llamado a comprobar la muerte de una persona y en este caso el deceso es un hecho comprobable, de “naturaleza biológica”, con consecuencias determinadas pero indirectas en relación con otras personas.

¹ Esta noción filosófica se refiere a todo aquello considerado dentro de lo orgánico y no sólo a lo material, como se podría pensar.

Así ocurre cuando se considera a la muerte como una condición de la economía general de la naturaleza viva o de la circulación de la vida o de la materia. En este sentido Marco Aurelio hablaba de la igualdad de los hombres ante la muerte: “Alejandro de Macedonia y su caballerizo, muertos, se reducen a la misma situación: reabsorbidos ambos en las regiones seminales del mundo o dispersados ambos entre los átomos” (*apud* Abbagnano, 1961: 405). De igual forma Shakespeare escribía en *Hamlet*: “Alejandro murió, Alejandro fue sepultado, Alejandro hízose polvo; el polvo es tierra; y de la tierra se hace barro, y ¿por qué con ese barro en que se convirtió no podría taparse un barril de cerveza?” En todos estos casos se entiende por muerte el deceso de cualquier ser vivo, sin que se haga una referencia específica al ser humano. Frente a la muerte así entendida la única actitud filosófica posible es la expresada por Epicuro: “Cuando existimos, la muerte no existe y cuando está la muerte, no existimos” (*apud ibidem*: 406).

En el mismo sentido, Ludwig Wittgenstein afirmó en su *Tractatus*: “La muerte no es un evento de la vida: no se vive la muerte” (*apud idem*), en tanto que Sartre (1980 [1943]: 630) insistió acerca de la insignificancia de la muerte: “Es un puro hecho, como el nacimiento; viene hacia nosotros desde el exterior y nos transforma en exterioridad. En el fondo no se distingue de manera alguna del nacimiento y denominamos facticidad a la identidad del nacimiento y de la muerte”.

Entendida así, la muerte no concierne propiamente a la existencia humana. El contraste entre la muerte así entendida y la muerte como amenaza que incumbe a la existencia en particular fue muy bien expresado por Lev Tólstoi en su relato *La muerte de Iván Ilich*, donde el protagonista, que reconoce como justa y válida la idea genérica de la muerte como deceso, se rebela ante la amenaza que ésta hace pesar sobre él.

La muerte experimentada, o la muerte en relación con la existencia humana

Al hablar sobre la muerte de manera necesaria nos remitimos a la vivencia de la finitud, del cese de vida, experimentada por cada persona al tener contacto con un cadáver. No podemos hablar de una situación transmitida, pues cada individuo aprenderá y aprehenderá la muerte en la medida de lo que signifique para sí mismo. Es decir, la muerte como palabra posee un significado a partir de un signo que representa, pero el individuo significará a partir de lo sentido y vivido en el momento del acercamiento con la finitud. Concebida de esta manera, la muerte será simbolizada desde la perspectiva de la experiencia individual. En el entendido de que la especie *sapiens* es gregaria, la experiencia de los otros miembros de la comunidad contribuirá a consoli-

dar un significado y símbolo propio que defina a la muerte, al tiempo que tendremos símbolos que expresen la experiencia compartida con el resto de la especie.

Así, desde una posibilidad específica, en su relación con la existencia humana la muerte puede ser entendida: a) como iniciación de un ciclo de vida; b) como el final de un ciclo de vida; c) como posibilidad existencial.

La muerte como iniciación de un ciclo de vida es entendida por muchas doctrinas que admiten la inmortalidad del alma. Para éstas es lo que Platón consideraba “la separación del alma del cuerpo” (Burnet, 1906: 567), con la cual se inicia el nuevo ciclo de vida del alma, ya sea que este ciclo se entienda como la reencarnación del alma en un nuevo cuerpo o como una vida incorpórea. Plotino (1940: 327) expresó esta concepción así: “Si la vida y el alma existen después de la muerte, la muerte es un bien para el alma porque ejerce mejor su actividad sin el cuerpo. Y si con la muerte el alma entra a formar parte del alma universal: ¿qué mal puede haber para ella?”

Un idéntico concepto de la muerte se encuentra al considerar la vida humana en la Tierra como preparación o acercamiento a una existencia diferente. Y aparece también cuando se afirma la inmortalidad impersonal de la vida, tal como lo hace Arthur Schopenhauer, que compara la muerte con el ocaso del Sol, que al mismo tiempo es el orto del Sol en otro lugar (*apud* Abbagnano, 1961: 408).

El concepto de la muerte como fin de la vida ha sido expresado de diferentes maneras por los filósofos. Marco Aurelio lo entendía como reposo o cesación de los cuidados de la vida, concepto que aparece con frecuencia en las consideraciones de la sabiduría popular en torno a la muerte: “En la muerte”, decía Marco Aurelio, “está el reposo de los contragolpes de los sentidos, de los movimientos impulsivos que nos arrojan aquí y allá como marionetas, de las divagaciones de nuestros razonamientos, de los cuidados que debemos tener para el cuerpo” (*apud ibidem*: 405).

Gottfried Leibniz concibió el fin del ciclo vital como disminución o decadencia de la vida: “No se puede hablar de la generación total o de muerte perfecta, entendida rigurosamente como separación del alma. Lo que denominamos generación es desarrollo y aumento y lo que llamamos muerte es decadencia y disminución” (*apud ibidem*: 408). En otros términos, con la muerte la vida disminuye y desciende a un nivel inferior, al de la aperccepción o consciencia, en una especie de “aturdimiento”, pero no cesa (Leibniz, 1714: 4). A su vez, Hegel (1960: 375) considera a la muerte como el fin del ciclo de la existencia individual o finita por su imposibilidad de adecuarse a lo universal, y menciona que “la inadecuación del animal a la universalidad es su enfermedad original y es el germen innato de la muerte. La negación de esta inadecuación es, precisamente, el incumplimiento de su destino”.

En cuanto al concepto bíblico de la muerte como castigo del pecado original, es al mismo tiempo conclusión del ciclo de la vida humana perfecta en Adán y una limitación fundamental que la vida humana ha sufrido a partir del pecado de Adán (véase Génesis, 2, 17 y Romanos, 5, 12). Al respecto escribió santo Tomás de Aquino: “la muerte, la enfermedad y cualquier defecto corporal dependen de un defecto en la sujeción del cuerpo al alma. Y como la rebelión del apetito carnal al espíritu es la pena del pecado de los primeros padres, tal es también la muerte y todo otro defecto corpóreo” (*apud* Xirau, 1980: 85). Sin embargo, este segundo aspecto es propio de la teología cristiana y pertenece al concepto de la muerte como posibilidad existencial.

El concepto de muerte como posibilidad existencial implica que no se trata de un acontecimiento particular ubicado en la iniciación o en el término de un ciclo de vida propio del ser humano, sino de una posibilidad siempre presente en la vida humana y de naturaleza tal que determina sus características fundamentales. En la filosofía moderna, la consideración de la muerte en este sentido ha llevado a la denominada “filosofía de la vida”. En especial, Dilthey (1953: 161-162) menciona que “la relación que determina de un modo más profundo y general el sentimiento de nuestra existencia es la relación entre la vida y la muerte, pues la limitación de nuestra existencia por la muerte es siempre decisiva para nuestro modo de comprender y de valorar la vida”. La idea fundamental expresada aquí por Dilthey es la de que la muerte constituye una limitación de la existencia en cuanto se trata de una condición que acompaña todos sus momentos. Esta concepción, que en el plano filosófico de alguna manera reproduce la concepción de la muerte de la teología cristiana, ha sido expresada por Jaspers mediante el concepto de la situación límite, esto es, de una “situación decisiva, esencial, ligada a la naturaleza humana en cuanto tal e inevitablemente dada con el ser finito” (*apud* Abbagnano, 1961: 409).

Con base en estos precedentes, Heidegger (1962: 52) consideró a la muerte como la posibilidad de la imposibilidad existencial: “La cadente cotidianidad del ‘ser ahí’ conoce la certidumbre de la muerte y sin embargo esquiva el ‘ser cierto’. Pero este esquivarse atestigua [...] que la muerte tiene que concebirse como posibilidad más peculiar, irreverente, irrebasable y cierta”. Desde este punto de vista, como posibilidad, “la muerte no da al ‘ser ahí’ nada que realizar ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse a [...] de todo existir [...] En el ‘precurar’ la muerte indeterminadamente cierta se expone la existencia a una amenaza constantemente surgente de su ‘ahí mismo’ [...] Mas el encontrarse capaz de mantener la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del ‘ser ahí’ ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia” (*ibidem*: 53).

La expresión utilizada por Heidegger al definir la muerte como “la posible imposibilidad de la existencia” parece contradictoria y le fue sugerida por su doctrina de la imposibilidad radical de la existencia: la muerte es la amenaza que tal imposibilidad hace pesar sobre la existencia misma. Si se quiere prescindir de esta interpretación de la existencia en términos de necesidad negativa, se puede decir que la muerte es “la nulidad posible de las posibilidades del hombre y de la total forma del hombre” (Abbagnano, 1939: 98 y 1959: 14). En vista de que toda posibilidad puede, como posibilidad que es, no ser, la muerte es la nulidad posible de cada una y de todas las posibilidades existenciales y constituye la limitación fundamental de la existencia humana como tal.

A los seres humanos la muerte se nos presenta en forma inevitable como objeto de nuestra experiencia y, por lo tanto, como parte importante de nuestra continua y profunda reflexión. No hay manera de ponderar el curso y contenido de nuestra existencia sin tomar en cuenta la posibilidad de la muerte, la propia o la ajena. Esto nos provoca angustia, una “angustia de finitud” o miedo a morir. Esta angustia, que es un temor a lo desconocido, provoca la necesidad de conocer eso desconocido, de dar un nombre y un lugar a las cosas. El conocimiento y nominación, los cuales se fundan en la concepción, lleva de consuno el dominio de la naturaleza, de domar la muerte.

La muerte domada: símbolo y concepto

La humanidad siempre ha reflexionado en torno a la muerte. Desde los mitos más arcaicos hasta la teología cristiana, lo más frecuente ha sido invocar la falta del humano en sus causas inmediatas, su significación, sus modalidades y consecuencias. Las estructuras socioculturales intervienen en este proceso de modo evidente. En la medida que las sociedades-cultura acumuladoras de humanos dominan más a la muerte por medio de lo simbólico, todo ocurre como si la multiplicidad de tabúes referentes al desenlace fatuo impidiera hacer de la muerte el tabú por excelencia. Por el contrario, las sociedades-cultura de acumulación de bienes intentan ocultar el pensamiento de la muerte, negación suprema, pero la muerte espanta más cuando se presenta si es reprimida y amenaza con volverse obsesiva. Vista así, en términos socioculturales la muerte y los ritos y mitos que suscita remiten a la relación significante-significado. A partir del sistema lingüístico el humano genera la cosa simbólica y el símbolo cosificado, donde la cosa es parte de la naturaleza y el símbolo es la aprehensión y apropiación humana. En este caso el suceso muerte se convierte en la Muerte, una figura simbolizada que con el paso del tiempo se ha convertido en un símbolo cosificado por cada sociedad-cultura.

La mayoría de nosotros ignoramos la serie de concepciones distintas de la muerte que no aparecen de manera regular en los horizontes de nuestra educación o nuestra cultura, lo cual dificulta más la apreciación de un panorama amplio acerca del significado de la muerte. Obras recientes y ampliamente leídas han hecho hincapié en la idea de la muerte como el final de la vida, si bien sólo se trata de la perspectiva del deceso y la experiencia que transmite a los humanos. Esta definición puede ser bastante amplia y laxa, pero la muerte y su significado van más allá del simple hecho (bio)lógico y la experiencia sensorial del mismo.

Para pensar en términos platónicos en el *logos* y el mito de la caverna, podemos reflexionar, como apuntó Rochefoucauld, que ni el Sol ni la muerte se pueden mirar cara a cara. La ignorancia es un estado de conformismo, pero al mismo tiempo un lugar oscuro de nuestros más profundos miedos. El humano o bien renuncia a mirar a la muerte, la pone entre paréntesis, la olvida, como se termina por olvidar del Sol, o bien, por el contrario, la observa con esa mirada fija, hipnótica, que se pierde en el estupor y de la que nacen los milagros. El ser humano que ha olvidado demasiado a la muerte, ha querido con la misma intensidad mirarla de frente, en lugar de intentar rodearla con su astucia.

Sea pues la tarea titánica de cada individuo y sociedad: enfrentar el suceso muerte y asignarle un significado que permita adquirir el conocimiento del mismo, explicarla para después nominarla y conceptualizarla, lo cual no es posible sino desde una perspectiva (antropo)lógica —esto es, la muerte en referencia al fenómeno humano—, en tanto que es un hecho de la existencia y la experiencia experimentado por cada individuo, lo que lo hace imprescindible para la adecuada interpretación de su forma de ser.

La dualidad vida-muerte no es más que el pretexto para observar el verdadero propósito de su estudio: lo ontológico, el saber respecto a dónde venimos, a dónde vamos y quiénes somos. La existencia humana gira alrededor de la muerte y viceversa. No podemos negar la cercanía de la muerte en tanto que convivimos a diario con ella, ya sea en forma directa o indirecta. Desde que nacemos comenzamos a morir poco a poco, hasta que, ya sea de forma natural o por una interrupción de nuestra existencia, fallecemos. La muerte nos puede enseñar a vivir y la vida a morir: todo depende del ángulo desde el cual lo miremos.

La muerte nos proporciona una serie de símbolos y significados para su aproximación: la ruptura, el punto sin retorno, el fin son tan sólo una parte del significado que le imprimimos a una palabra. Como palabra sólo es un código lingüístico. Lo importante es su conceptualización, aquello que nos permite observar la red de relaciones socioculturales y psicoafectivas en la cual emerge y se encuentra inmersa.

El lenguaje de la muerte: tanato-semiología y tanato-hermenéutica

Es cierto que todo hecho social es un lenguaje, en tanto que es sociocultural y, por lo tanto, humano; la muerte, por el juego complejo de creencias que supone, por la riqueza y diversidad de ritos que genera, por el conjunto de los medios concebidos y actualizados por el grupo para paliar las consecuencias penosas provocadas por la pérdida de uno de sus miembros, nos remite a una semiología (antropo)lógica.

En principio se deben distinguir tres dimensiones principales: 1) la simbólica, que procede por sustitución metafórica (símbolo) o metonímica (desplazamiento); 2) la paradigmática, que pone de relieve las oposiciones significativas, y 3) la sintagmática o juego de vinculaciones de los elementos presentes en el plano de las creencias o ritos, sin olvidar la relación con el todo de la cultura considerada y sus principales ideas-fuerzas. Así, cada etnia, comunidad e Iglesia poseen su sistema de la muerte, inseparable de su cosmología, de su teogonía y de su psicología social.

El lenguaje de la muerte es, en primer lugar, su irrecursabilidad universal, cargada de significaciones; el conjunto de signos clínicos que expresan su presencia –el fenecimiento–, pero también la inevitabilidad de las conductas funerarias, donde el conjunto constituye en cierta medida un sistema secundario y derivado en el interior del sistema denotativo. Este lenguaje nos introduce de modo directo en la especificidad de cada cultura y en el pluralismo étnico. En efecto, cada grupo sociocultural la percibe por medio de sus esquemas de pensamiento y valores propios: los mitos justificativos o explicativos, los ritmos de los tambores o la estructura de las melodías fúnebres, las formas de las tumbas o los tipos de inhumación o las formas de uso y manejo del cuerpo-cadáver, las vestimentas de duelo o su color –en algunos blanco, en otros negro o rojo–, el estilo de las condolencias, la atmósfera de los funerales: estos elementos no sólo varían según los patrones socioculturales, sino también a través del tiempo.

Esto significa que el lenguaje de la muerte, sus símbolos, se encuentran en mudanza por los efectos del tiempo y el espacio; cada forma de “hablar la muerte” nos dice el espacio y tiempo en que se suscita, lo mismo que la persona que feneció. Baste el ejemplo de preguntar: ¿por quién doblan las campanas? Cada artículo, cada gesto, cada palabra que se encuentre en el contexto de la muerte, en su parafernalia, es lenguaje de la muerte. Cabe remarcar que este lenguaje es local, comunitario, propio de cada sociedad-cultura, por lo cual se hace difícil su entendimiento sin traducción.

Para lograr la traducción plena, hermenéutica, del lenguaje de la muerte, se debe considerar las desigualdades de los papeles y de los estatutos, los cuales se advierten con facilidad en el discurso ritual o litúrgico; esto es, la normativización y reglamentación de

los rituales y actitudes en torno a la muerte, donde queda constancia de la separación de la cuadrícula social, comenzando con el rol del individuo antes de su fenecimiento, para después separarlo de los vivos y después, según la forma de muerte y de vida, asignarle un nuevo rol en la comunidad o excluirlo. Así, semantemas y morfemas nos entregan de modo diacrónico los secretos de una semiología fatua.

Por último, evoquemos la palabra “muerte”, es decir, su denominación personal, la forma individual del discurso ante el fenecimiento propio o el del otro, donde cada uno habla según sus dimensiones caracterológicas: indiferencia total, incluso alivio, trabajo de duelo conforme a las reglas del grupo, relación nostálgica con el objeto, neurosis narcisista, psicosis alucinatoria, sin olvidar la palabra del final, los gritos, susurros y silencios.

Ni la palabra de los difuntos ni la de los vivientes nos deben hacer olvidar el lugar de suma importancia que se le reserva al silencio, a la prohibición de hablar delante de un cadáver aún sin lavar, de pronunciar su nombre, de dirigirse a una viuda en los días siguientes al entierro, de discutir o cantar en el cementerio.

Más que ninguna otra cosa, la muerte indica la separación, el alejamiento y la dispersión, hiere la unidad del ser humano, cuyas partes constitutivas, al detenerse la vida, se encuentra en la desagregación. Pero como reviste un carácter de necesidad sin destruir la esperanza de vivir, obliga a todo mortal a un constante e inconsciente esfuerzo de concentración de su ser sobre sí mismo, como si la vida fuera sentida confusamente en la unión y la convergencia [...] De ahí se desprende, según sea el pensamiento bambara, la verdadera naturaleza del silencio. Está ligado a la vida; es fuente de vida, puesto que tiende a la conservación de la existencia, que por otra parte él garantiza (Zahan, 1970: 185).

Sin embargo, el silencio no sólo es norma, sino que también habla, comunica con mayor fuerza al inconsciente colectivo mediante las conductas y comportamientos, así como por medio de la vestimenta y la parafernalia que contextualiza a la muerte. De esta manera se rompe la finitud mientras continúa la comunicación: el cadáver, el fenecido, forma parte de esta comunicación.

En tanto que el deceso se significa como el fin, el vacío, la nada, el silencio se representaría como el fin de la comunicación, el vacío de las relaciones, la no existencia. No obstante, mientras exista una comunicación no verbal, el silencio se vuelve una parte fundamental de la comunicación afectiva y efectiva, en la medida que permite “escuchar” de manera más efectiva los sentimientos y experiencias producidas por la muerte.

La muerte vivida y la muerte vivida

No podemos medir nuestro conocimiento a partir de la idea sobre el mundo sensible, sino que debemos llegar más allá y ser críticos. La idea de una forma del conocimiento de un evento tan conocido y al mismo tiempo tan poco abarcado, como es el caso de la muerte humana, nos hace concebir una serie de ideas de lo sensible sin una evolución del pensamiento analítico y crítico, sin episteme.

La muerte es un proceso. Nada hay más difícil que situar en el tiempo el tránsito de la vida a la muerte [...] la muerte no se produce en un instante preciso, excepto para el médico [...] Se muere siempre progresivamente, no sólo en la agonía sino también en la muerte súbita, a la vez por grados y por partes: la muerte es un proceso, no un estado [...] es el tiempo que ponemos en morir. De este modo se distingue, junto a la *mors ipsa* o muerte propiamente dicha, que oficialmente pone fin a la vida y termina en el cadáver, la muerte más acá de la muerte, que coexiste con los procesos vitales desde la formación del huevo hasta las primeras fases de la agonía, y la muerte más allá de la muerte, cuando ésta deja de ser un término para convertirse en una esperanza (imaginaria), pero también porque la tanatomorfosis prosigue después del fallecimiento (dato concreto) (Thomas, 1991: 24).

Por este motivo el concepto de muerte debe ser, en el caso del fenómeno humano, lo más amplio posible, para que entren todas las posibles formas, y tan específico para que sea entendible, en un intento de abarcar todas sus expresiones posibles. Con base en las diversas ciencias que han escrito acerca de la muerte, podemos conceptualizarla de la siguiente forma: “La muerte es la pérdida de la dimensión temporo-espacial, alcanzando, en el caso de la muerte biológica, la máxima entropía, y experimentada de forma individual” (Mendoza, 2005: 46). A partir de este concepto podemos observar que no sólo existe una muerte, sino muchas, en la medida que se tiene como referencia el concepto de “fenómeno humano”, el cual se define como una serie de interrelaciones biopsico-socioculturales que permiten la existencia de un individuo gregario (*ibidem*: 112-123).

Esto es, el continuo de la existencia se determina por las experiencias dadas a un individuo. En el caso del ser humano, para ser una persona debe existir en una red de conexiones con otras más, si bien las relaciones humanas no son sólo una interdependencia de libertades compartidas, sino que también se mueven hacia atrás y hacia delante en el tiempo e incluso más allá de los momentos en que la relación física comienza y termina. De esta forma, el individuo no sólo existe por “estar” en un lugar determinado, sino también por sus ligaduras por “ser” parte de una historia y

un destino, ya sean propios o compartidos. Esto es, una conciencia de “ser” y “estar” en una red de relaciones compartidas.

Cuando experimentamos la ruptura de la continuidad con la muerte del otro, por lo habitual reconocemos que se trata de algo sin un sentido inherente. Así, en la medida que el ser humano toma conciencia de sí mismo, en que “se da cuenta de que se da cuenta” de su existencia y experimenta la muerte de los otros, es consciente del final de su existencia. Obtiene acceso a su “conciencia de finitud”, ligada a nuestra facultad de imaginación, la cual nos permite proyectarnos en el futuro y que se debe a la evolución del cerebro.

Todo lo anterior permite ver al psiquismo como potencialidad de plasticidad del fenómeno humano. Enriquece la panorámica del comportamiento general de los individuos² en la medida que se significa como otra fuerza de presión, en este caso hacia la búsqueda, la inventiva, la improvisación y la adecuación, entre otras, y se constituye en una exigencia de diversidad y, por tanto, en fuerza generadora de símbolos y significados, que a su vez genera un espectro mayor de posibilidades adaptativas, reales y simbólicas para la permanencia de la existencia y la abolición del fin. De esta manera “la adaptación darwiniana va a significarse como expresión primaria del proceso desordenador-organizador de la selección natural: lucha y competencia como principios de permanencia, que a su vez imprime una fuerza hacia el cambio” (Lizarraga, 1995: 69).

Desde esta perspectiva la muerte significará cambio, más no cese. La ruptura provoca reorganizaciones intra e intergrupales, lo mismo que individuales. El fenómeno humano ha logrado sobrevivir como especie debido a su capacidad plástica para adaptarse, por lo que la muerte, mas no el deceso, se ha convertido en un modo de adaptación.

Desde tal perspectiva, el fenómeno selección natural-adaptación, como expresión primaria del proceso orden-desorden y de las dinámicas de complejidad, determinará nuevos espacios de organización del individuo-sociedad-especie, tanto en su historia individual como a través de la evolución de la especie.

Así, la muerte como ruptura generadora de cambio abre posibilidades de diversificación que se han dado evolutivamente, al tiempo que constriñe potencialidades de inmediatez responsiva. En esta inmediatez reducida existen desventajas que histórica y evolutivamente tienden a ser mitigadas mediante un mecanismo de compensación que, por la misma complejidad del sistema abierto del fenómeno humano, permite la

² Se debe recordar que la muerte es ruptura generadora de cambio, y como tal el comportamiento de los individuos tiene una carga de esperanza de trascender. Tal es el caso de la búsqueda de la fama y aceptación.

elaboración de respuestas automáticas derivadas de la acumulación de experiencias compartidas. De esta manera la ruptura se muestra como finitud –límite arbitrario– y no como extinción –la forma de desaparecer–, al permitir la emergencia del cambio en el sistema abierto del individuo-sociedad-especie.

Así pues, el sistema abierto de relaciones del individuo-sociedad-especie se encuentra en constante cambio a partir de la emergencia de rupturas dentro de su orden, las cuales se significan como la muerte. La muerte o ruptura de estas relaciones ocurre cuando existe una acumulación de eventos tensionantes en ese sistema. Si se me permite la analogía, la teoría saltacionista nos habla de microcambios que llevarán a un macrocambio; pequeñas mutaciones, casi imperceptibles, acumuladas para dar un salto o mutación en la evolución de las especies. Tal es el funcionamiento de la muerte. El deceso se presenta con la caducidad de las células y la información genética para que esto suceda. En el caso de los otros tipos de muerte ocurre lo análogo.

El concepto anterior se explica en los siguientes niveles. El continuo de la existencia se determina por las experiencias dadas a un individuo-sociedad-especie,³ contextualizadas en un tiempo y espacio determinados, de modo que hablamos de una espacialidad y una segmentación que nos da una dimensión dinámica que surca el tiempo y el espacio donde se encuentren.

No sólo es un suceso que afecte al contexto físico-biótico. La realidad del fenómeno humano se encuentra determinada por lo social, cultural y psíquico. De esta forma observamos que para ser una “persona” debemos existir en una red de conexiones con otras “personas”, si bien las relaciones humanas no son sólo una interdependencia de autonomías compartidas, pues también se mueven en el tiempo, incluso más allá de los momentos en que la relación física comienza y termina.

Si bien el hombre es persona y animal, se trata de un organismo formado por materia; por lo tanto, es una realidad física, un sistema energético, un “cuerpo máquina”. Al ser un sistema orgánico vivo, es un sistema abierto que interactúa con los factores ambientales. Cuando se aísla a un ser vivo y se le priva del intercambio de materia y energía, alcanza su máxima entropía o bien su estado de equilibrio termodinámico: la muerte (bio)lógica. Con esta definición conceptual se puede abarcar la mayoría de la gama de expresiones de la muerte que acaece en el fenómeno humano, puesto que en la especie *sapiens*, como característica específica, la conciencia de ser consciente –en términos de Lizarraga (1995)– lo enfrenta al hecho biológico que es la muerte, la propia y la de sus semejantes, al convertir el *facto* (bio)lógico en *facto* psicosociocultural.

³ Noción expresada por Edgar Morin para definir al humano y a la persona con una dimensión propia.

Si se define la vida en el fenómeno humano a partir de sus procesos fisiológicos y de su anatomía –específicos de la especie *sapiens*–, por consiguiente la definición de muerte se centrará en los mismos términos. Por esta razón, cuando se concluyen las funciones que le dan el carácter de animado a este ente biótico, se extingue y se escapa en el último suspiro. La percepción primaria de la muerte y la vida se da a partir de la diferencia de lo vital; si no hay movimiento, respiración, corriente sanguínea, crecimiento y desarrollo del cuerpo, éste se convierte en cadáver.

De esta manera, en tanto que el componente biótico del fenómeno humano es el cuerpo y éste es una realidad orgánica física, se encuentra sujeto a mudanza y, por lo tanto, a los efectos del tiempo y espacio, como cualquier otro sistema abierto –visto desde una perspectiva de la física y de la biología–. Así pues, cuando se llega al cese de las funciones vitales y comienza el proceso de degeneración y después el de degradación, se le considera inerte, sin intercambio de energía y materia, por lo que alcanza su grado máximo de entropía. Esto es, ya no existe una interrelación con el medio y se convierte en un sistema cerrado.

Aunque parezca contradictorio con lo expuesto arriba, cuando el cuerpo se convierte en cadáver no deja de ser un sistema abierto, el cual interactúa con el medio físico-biótico ya no como persona, pero sí como materia y energía. Las interrelaciones que se verán afectadas o rotas en este sistema son las relativas a lo social, psicoafectivo y cultural, las cuales sufren una transformación en la medida que el cadáver no interactúa en forma directa ni consciente con su medio: se deja de ser una persona, un individuo-sociedad-especie.

La muerte biótica es, en sí misma, la *mors vera*, la muerte que nos presagia la finitud de nuestra existencia material, aquella que nos enseñan a repudiar y a la que nos enfrentamos en nuestros miedos más profundos. Este tipo de muerte tiene un principio relacionado con otros aspectos de la vida: somos organismos sexuados: a través del sexo se genera la vida y morimos.

Al ser un organismo de reproducción sexual, el ser humano tiende a un ciclo: nacimiento, maduración, reproducción sexual, envejecimiento y muerte. Este ciclo puede ser roto por accidentes en cualquiera de sus fases y, por tanto, no cumplirse en su totalidad, aunque de manera inevitable termine en el último estadio. A partir de esta reflexión se propone diferenciar entre “morir” y “ser muerto”. Ruffié (1988: 13) menciona que “la sexualidad va siempre de consuno con otro fenómeno en un momento catastrófico o al menos vivido como tal individualmente: el envejecimiento y la muerte de los que se han reproducido y dejan paso a su progenitura”. El mecanismo de reproducción sexual es causa del deterioro y decadencia –desgaste y

envejecimiento— de los organismos sexuados, razón por la cual se presenta en nuestra información genética el botón disparador del decremento funcional del organismo, hasta llegar al tope: morir.

Morir es un hecho natural entre los organismos pluricelulares de reproducción sexual. El caso de los organismos unicelulares es diferente, ya que su trayectoria va de la maduración a la reproducción asexual por bipartición. De esta manera se diría que en ellos no existe la muerte,⁴ aunque si no tienen el ambiente propicio para crecer o madurar estos organismos sufren una muerte accidental, no por razones fisiológicas ni genéticas: “son muertos”. El “ser muerto” no es exclusivo de los organismos unicelulares. Al romperse de manera accidental o deliberada la continuidad del ciclo, se es muerto cualquier organismo viviente. Así, morir es un hecho biológico determinado genéticamente para los organismos pluricelulares de reproducción sexual, mientras que “ser muerto” es el rompimiento del continuo ciclo de vida. El ser muerto es evitable, mientras que morir es inevitable. Ya sea que el individuo muera o sea muerto, la consecuencia siempre será la misma: un cuerpo inanimado al que se le denomina cadáver. Este resultado es el que comúnmente percibe el fenómeno humano, el cual lo atemoriza y por el cual concibe su mundo a partir de formar parte del “desperdicio” y de la experiencia de muerte.

“Ya sea que creamos o no que la muerte puede ser experimentada, es evidente que la muerte es importante para la experiencia” (Carse, 1987: 45). No obstante, aquello que experimentamos “no es nuestra propia muerte”, así como no podemos experimentar que “estamos dormidos” —mas no en el entendido de la experimentación de soñar y estar consciente de que se sueña—. Lo que experimenta el ser humano es “la muerte de los otros” mas no en relación con su muerte física, sino como el daño que provoca de modo irreversible a la red de conexiones con otras personas.

Cuando experimentamos la pérdida de la continuidad en las relaciones interpersonales a partir de la muerte del otro, es habitual que reconozcamos que se trata de algo sin sentido inherente. ¿Por qué? Tal es la pregunta fútil e irresoluble que repetidamente invocamos ante el hecho de la muerte. El porqué tiene un significado más allá que el simple cuestionamiento de “¿por qué murió?” No es más que la máscara de las preguntas que realmente inquietan: ¿para qué existe la vida y cuál es el sentido real de mi vida?

En la medida que el ser humano cobra conciencia de sí mismo, que “se da cuenta de que se da cuenta” de su existencia y experimenta la muerte de los otros, se hace

⁴ Algunos estudios precisan que en ciertos organismos unicelulares existe una codificación para dejar de reproducirse y morir, si bien en su mayoría la muerte no está codificada genéticamente (Ruffié, 1988; Pereyra, 1994).

consciente del final de su existencia y obtiene acceso a su “conciencia de finitud”. Esta conciencia se liga con nuestra facultad de imaginación, la cual nos permite proyectarnos en el futuro: una imaginación debida a la evolución del cerebro, en especial a la estructura del neocórtex.

Saberse finito provoca angustia en el ser humano. ¿Para qué existe la vida? ¿Cuál es el sentido de la misma? Si la muerte es el paso final, el punto sin retorno: ¿cuál es el sentido de vivir, dónde quedan las experiencias vividas, dónde y cómo las aplicaré? La muerte se presenta como objeto de nuestra más profunda reflexión que nos genera “angustia”. No podemos mensurar y ponderar nuestra vida, nuestra existencia, sin tener presente que en cualquier momento la muerte, propia y ajena se cruzará en nuestro camino. El miedo al final, a la extinción total, se vuelve obsesivo.

Sin embargo, si hacemos a un lado el deceso observaremos que también morimos día tras día o nos allegamos de “muertos que no hacen ruido, pero son mayores sus penas”, como se canta en la *Mariquita*. No se trata de cadáveres ni de zombis, mucho menos de nosferatus: sólo son muertos por entrar en contradicción con la vida –en el sentido más amplio de la palabra–, ya sea la impuesta por un orden hegemónico social o cultural o por decisión propia. De esta manera nuestra tipología va adquiriendo más coherencia en tanto “fenómeno humano-muerte humana”.

De esta manera, lo que hace a la muerte tan terrorífica es la ruptura de las relaciones entre los individuos-sociedad-especie, las mismas que se encuentran inmersas en un sistema abierto como el del fenómeno humano, y se ven en diferentes dimensiones, desde lo psicoafectivo hasta lo político-institucional-económico. La muerte no sólo es el deceso, sino también la ruptura en las relaciones entre los individuos y las repercusiones que conllevan a una desaparición de sistemas. Al perder la noción del tiempo y el espacio, de la dimensión temporo-espacial, del aquí y ahora, ya sea por propia voluntad o por accidente, nos permite acceder a otros tipos de muerte, los cuales no llegan al deceso ni al cadáver de manera necesaria.

De facto las muertes que más se lloran en silencio y soledad son aquellas en las que existe la ausencia de un cadáver. Contrario a lo que se piensa, la cercanía o lejanía de la persona a la que se le rinde luto duele más que saber que ya no existe en esta realidad física. Desde esta perspectiva, a las que nos podemos enfrentar es a las personas que mueren en vida, es decir, personas que rompen sus lazos con un tipo de existencia. No significa que tengan un deceso, sino que sus relaciones con el resto de las personas se rompen al dejar de estar en un sistema abierto colectivo. Como parte de estos tipos de muerte se encuentran la muerte psíquica, social y cultural, a reserva de que se encuentre una tipología diferente y más completa.

La vida del fenómeno humano no sólo se determina por los aspectos físico-bióticos propios de la fisiología y anatomía específica de la especie *sapiens*. En tanto que se trata de un fenómeno complejo de redes biopsicosocioculturales, es necesario que se defina como existencia. Así pues, nuestra existencia se constituye por una serie de ciclos o etapas de desarrollo inmersas en la dinámica temporo-espacial, las cuales devienen una espiral de eventos que incide en nuestra vida al generar porvenires, venires y devenires por medio de rupturas, fracturas, cambios y transformaciones de nuestro ser.

El tiempo, el espacio y nuestra existencia no llevan una sola dirección (rectilínea), sino que se ramifican, se contraen en sí mismas y se expanden. Esta dinámica hiperbólica es nuestra existencia en términos dialógicos, derivada de la (trans)formación y (meta)morfosis de nuestro ser por medio de fracturas y rupturas en nuestro vivir, la cual se transforma en ciclos o etapas de desarrollo, cuya tránsito a lo largo de nuestra existencia constituyen el cambio de persona.

El cambio posibilita la transformación. Se es algo diferente a lo que se era y no se puede volver a ser el mismo. En esta aseveración se hace evidente la fractura y ruptura, cumplir con el ciclo, iniciar uno nuevo diferente al anterior, aun cuando la esencia –recuerdos, experiencias, memorias, aprendizajes, etc.– del estado anterior permanezca en el nuevo estadio. Las etapas de desarrollo a cumplir a lo largo de nuestra existencia tienen una base biótica y una connotación y denotación psíquica, social y cultural, las cuales se interrelacionan para cumplir los ciclos de la espiral. Así, el paso por los estadios de desarrollo ontogénico tendrán una significación biopsicosociocultural en la transformación del papel a desempeñar, al adjudicar nuevas responsabilidades y “haceres” propios del estado en que uno se encuentre: ese paso de hijos a padres, de padres a abuelos, de niños a adultos, de adultos a viejos, de vivos a muertos.

La legitimación, normativización, administración e institucionalización, así como la construcción y concepción de las (trans)formaciones y (meta)morfosis, se lleva a cabo mediante procesos socioculturales. Las grupalidades codifican y significan el paso de los individuos y colectividades por los estados a través del orden hegemónico, de las cuales los rituales son una de las formas de llevarlo a cabo.

Nuestra existencia no se encuentra aislada en la dinámica temporo-espacial, ya que existe una interrelación e interdependencia con otras existencias, aun cuando tenemos un tiempo y espacio propios que nadie más puede vivir y que compartimos a través de las experiencias. Experimentamos al resto de las existencias y ellas nos experimentan. De aquí emerge la relación de experiencias compartidas en una grupalidad.

En la medida que somos una especie gregaria y que podemos vivir en soledad, mas no solos, necesitamos de otros individuos con nuestra especificidad que nos permitan

identificarnos, que nos muestren las diferencias de la variabilidad, diversidad y pluralidad de existencias para distinguir las semejanzas que nos unen a una grupalidad.

Para ello es necesario un sistema de signos y símbolos codificados de tal manera que sean traducibles en la experiencia de cada uno de los individuos que conforman a un grupo; un lenguaje compartido que parte de las nociones de continuidad y discontinuidad inmersas en el “signo lingüístico” (Saussure, 1970). Este sistema lingüístico le da un significado “arbitrario” a un signo, debido a que se trata de un código elaborado por la cultura; por lo tanto, cambia de grupo en grupo, mientras que el significante es un símbolo del signo presente en la naturaleza. Así, “el signo es natural, el significante y símbolo son individuales y el significado es cultural” (Lévi-Strauss, 1984b).

Por ello vivir en una grupalidad determinada, conviviendo con otros individuos de la misma especie, requiere de un sistema lingüístico que permita un mejor flujo de la comunicación, con una codificación por medio de la cultura para los signos, símbolos, significantes y significados de la naturaleza que permita el entendimiento entre los miembros de la sociedad-cultura, para la creación de nuevas relaciones y el sustento de las ya existentes.

De esta manera el efecto de la cultura sobre la naturaleza consiste en generar discontinuidades sobre una continuidad debido a la “demarcación”, que es el mecanismo por el cual los procesos culturales inciden en dimensiones continuas, al establecer diferencias inexistentes en la naturaleza (o que se dan de modo diferente). Esto es cosificar la naturaleza, lo cual ocurre por la vía del proceso ritual.

Una de las funciones del ritual es ser un medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la grupalidad a través de símbolos codificados en su naturaleza lingüística; asimismo, crear “discontinuidades” dentro de la “continuidad” a través de “demarcaciones”.

La demarcación ordena los procesos sociales por medio de sistemas clasificatorios que contienen dos dimensiones: a) límites arbitrarios y b) sistemas (Douglas, 1978), ambas con un significado simbólico. Las demarcaciones poseen fronteras pertenecientes al orden simbólico, a marcas culturales, regidos por una lógica diferencial que, aunada a los límites arbitrarios, nos da dos niveles de sistemas: 1) simbólico y 2) clasificatorio.

Todo orden cultural parte de un sistema simbólico –significación, símbolo, sentido y significado⁵ y uno clasificatorio –sistema de significado y control– (*idem*), al organizar a las sociedades a partir de la acción simbólica, la cual permite ordenar, regular y controlar a la sociedad mediante el orden hegemónico.

⁵ Con esto nos referimos a la estructura lingüística de Saussure: signo, significado y significante.

Para que exista una coherencia unificadora de estos sistemas con el orden social son necesarios los niveles de codificación. Así, los sistemas tienen dos tipos de código: a) restringido y b) elaborado. La idea de comunicación está implícita en ambos modelos de código. El código restringido se refiere a la reducción de la capacidad discursiva –oral–, mas no expresiva –corporal o gráfica–; mientras que el código elaborado se refiere a una capacidad amplia de léxico verbal. Así, lo que los códigos restringidos pierden en libertad, lo ganan en comunicación, mientras que los códigos elaborados pierden comunicación al ganar libertad, proporcionada por la diferenciación en los límites arbitrarios, lo que da una estabilización a los “estados”⁶ por la condensación de la “comunicación” por medio de la diferenciación simbólica.

Para lograr la comunicación por medio del “ritual” es necesario realizar una acción que represente más allá de su significado, esto es, una “acción expresiva” inmersa en un “orden simbólico” y en el modelo de código restringido. En otras palabras, un código restringido es la parte del sistema de comunicación que permite expresar mejor los sentimientos, percepciones y experiencias de los individuos –a partir de que representa más de lo que significa y significa más de lo que representa–, inmerso en la significación simbólica de las culturas. Asimismo posibilita la proyección del mundo interno de los individuos, al introyectar lo exógeno y generar vínculos interpersonales –experiencias compartidas–. De esta manera, los rituales forman parte de la comunicación debido a que son sistemas simbólicos complejos vinculados con la “creencia” –cosmología, cosmovisión, cosmogonía, hierofanía, metaecología– y lo sobrenatural “con el orden de las relaciones sociales y con los procesos de crecimiento y desarrollo de los individuos”.

El ritual, como medio de comunicación de los sentimientos más profundos de la colectividad, permite la reestructuración y creación de nuevas relaciones entre los individuos. En este sentido tiene la función de “ser el dispositivo mediador o reformulador de lo cotidiano con el conflicto social”.

El orden social se ve influido por una serie de tensiones-distensiones⁷ que le son dadas por el ritual y el antiritualismo. Este último intenta abolir la comunicación por medio de sistemas simbólicos complejos (*idem*). Pertenece al modelo de código elabora-

⁶ El estado es la forma por la cual se puede pasar libremente de un lugar o posición a otro dentro de una cuadrícula sociocultural, con lo que se pierde la rigidez del estadio.

⁷ La estabilidad se da en función de los movimientos tensionantes y distensionantes que provoca el continuo estabilidad-inestabilidad. Es decir, cuando los movimientos tensionantes y los distensionantes tienen la misma fuerza, se crea un orden que se puede romper mediante presiones de fuerza, las cuales representarían una tensión o distensión de mayor magnitud que el resto (véase Lizarraga, 1995).

do, que es un movimiento de alejamiento, esto es, de tensión, mientras que el ritual es un movimiento de acercamiento, al ser un código restringido que permite la delimitación. De esta forma el antiritualismo se interpreta como una etapa de transición, mientras que el ritual se le da el significado de reformulador del orden social.

Para “confirmar” el nuevo orden social se necesita de la “ceremonia ritual”; es decir, la ceremonia como conjunto de instituciones políticas y sociales llevará el nuevo orden a un estado transitorio de estabilidad.

Dicho lo anterior se observa que la función del ritual es “la significación de la línea divisora, el delimitar, consagrando la(s) diferencia(s), a partir de las transformaciones dadas por el paso de los estados (biológicos y socio-culturales), mientras que la ceremonia va a confirmar las diferencias expresadas en el ritual”.

Este tipo de comunicación social y cultural destacará el problema de la institución, al darle significado a las diferencias biológicas y socioculturales. La diferencia “instituye” una separación que de otra manera carecería de legitimidad. Legitimar dos aspectos, el orden social –clasificación social– y el orden mental –categorías lógicas– permite institucionalizar el ritual, al volver “natural” un límite arbitrario.

Esta consagración y confirmación de las diferencias nos da dos niveles de acción:

1. La capacidad de actuar sobre lo “real” a partir de su representación proviene de un discurso autorizado, conectado con el poder –orden hegemónico.
2. Instituir o constituir una identidad, que permite la continuidad, permanencia y trascendencia del grupo sociocultural a partir de la libre aceptación de la historia, tradiciones y costumbres de la colectividad.

Estos dos niveles de acción conforman la función principal del ritual: “cohesionar al grupo sociocultural y reavivar la memoria histórico-colectiva a través de la institucionalización de la costumbre y la tradición”.

A manera de resumen, podemos decir que el ritual es la forma en que se transforma la dimensión lineal en cíclica como parte de la reproducción sociocultural, expresado por comportamientos que recrean eventos del pasado en el presente y del presente proyectados al futuro, con lo que se recrea la dinámica temporo-espacial en bucle y se expresa el devenir socio-histórico-cultural de los grupos humanos.

Al tratarse de códigos de comunicación, permiten la integración, cohesión y permanencia de los grupos socioculturales, así como de las tradiciones y costumbres que integran la identidad de los miembros de la colectividad, con lo que se obtiene acceso a la trascendencia y se posibilita la abolición del deceso. Con esto podemos entender que la muerte no sólo es un suceso biótico, sino que abarca las esferas biopsicosociocultural; por lo tanto, no podemos revisarla ni estudiarla desde una sola perspectiva.

La muerte humana es un evento que debe tratarse desde una perspectiva transdisciplinaria: debe observarse desde diversas perspectivas y ángulos de acercamiento a fin de comprender la complejidad que la envuelve.

La muerte nos ofrece la definición de la otredad y la mismidad. Aquel que no es de nosotros se encuentra muerto. Si no se pertenece a una sociedad-cultura, se sufre de la muerte sociocultural. Los otros son los que se mueren: jamás nosotros. El cadáver tendido es el de otro, no el mío; por eso no se puede experimentar la muerte propia, sino sólo la de los demás, y sobre todo la ruptura de las conexiones interpersonales de las personas con las cuales convivimos.

Sufrimos la muerte en el tránsito de los diversos roles y papeles que vamos ocupando en la cuadrícula social, pero también la sufrimos en el ámbito psicoafectivo, en la medida que perdemos en nuestra existencia a las personas objeto de nuestros más íntimos afectos. El cadáver no es el final de la existencia, como tampoco lo es el cuerpo muerto. La muerte se presenta de diversas formas y el fin es el mismo: la apersonalidad. En el momento que no queda ni un ápice de nuestra existencia, ya sea como recuerdos, imágenes, etcétera, es cuando acaba la existencia.

La idea de la muerte. Ideario e ideología

Tal vez porque responde a las exigencias más profundas de lo inconsciente, lo imaginario se expresa al mismo tiempo en el plano de lo vivido-representado –fantasías-creencias y sistemas teológicos o filosóficos– y de lo vivido-actuado –pulsiones-actitudes, comportamientos-rituales espontáneos o litúrgicamente codificados–. Más allá de las diferencias espaciales y temporales, se puede señalar un cierto número de arquetipos.

Este imaginario ha impelido al ser humano a concebir y elaborar sistemas de creencias de una complejidad prodigiosa, a fin de preservarse de los efectos disolventes de la muerte, pues parafraseando a Comte la humanidad se constituye por más muertos que vivos. Estos sistemas buscan tres objetivos fundamentales: tranquilizar al humano, revitalizar al grupo al que los decesos perturban y disminuyen, y normalizar las relaciones entre los vivos –mundo visible– y muertos –mundo invisible.

Uno de los procedimientos más eficaces para oponerse a los efectos destructivos de la muerte consiste en hacer de ella una aniquilación sólo de la apariencia sensible, es decir, del individuo. La muerte se vuelve así el tránsito del individuo hacia lo colectivo, considerado en lo que tiene de mayor solidez: la comunidad de los antepasados. Desde una perspectiva de psicoanálisis existencial, incluso cabría preguntarse

si la comunidad de los antepasados no será la forma trascendida, hipostasiada de la conciencia del grupo, una proyección en la utopía –mundo ideal– del deseo grupal de perdurar. También cabría considerar de esta manera la distinción entre los antepasados recientes, que conservan sus nombres, susceptibles de reencarnarse o renacer en sus descendientes, y los antepasados lejanos, por lo general anónimos, con la excepción de los grandes fundadores. Los “muertos renacientes” reflejan de modo más directo una superación de la muerte.

Entendida de este modo, la muerte se define como transición, pasaje, cambio de estado. Es también la prueba iniciática para el difunto que, caminando en el más allá, debe vencer dificultades múltiples y esforzarse por merecer su estatuto de antepasado, o si se prefiere de renacimiento. Por último, la muerte se llega a convertir en una condición para la renovación –el viejo imponente se reencarnará en un niño– y fuente de fecundidad –muerte ritual del ánima– con fines religiosos –sacrificios humanos; por ejemplo, la crucifixión de Jesús de Nazaret.

Como lo demostró Jung, estamos en presencia de un arquetipo universal que estructura al pensamiento “arcaico” –Malasia, Polinesia, la América indígena–, organiza la conciencia onírica, enriquece la creación literaria o artística y otorga un sentido a las prácticas del ocultismo, del espiritismo y de la liturgia cristiana de la actualidad.

Esta idea sobre la muerte y su abolición intenta, junto con la concepción de la misma, domar, dominar y domesticar a la finitud. La muerte como paso y no como liquidación de toda forma de vida y existencia suprime la angustia ante la finitud y posibilita la emergencia de nuevos roles sociales, al tiempo que confirma el paso entre éstos por medio de la ceremonia ritual. Así, la muerte se vuelve parte de la existencia de la comunidad y de los individuos y a la vez se transforma de un hecho en un estado. Este discurso es el sustento de la ideología de la muerte: la muerte domesticada que se encuentra en casa mediante el recuerdo de los que “se nos adelantaron”, en comunión constante con los miembros de la comunidad. Se trata de una ideología que representa a los sistemas de esperanza y el pensamiento mágico-religioso que conforma a las comunidades y sociedades-cultura.

Aún quedan muchas preguntas y respuestas en el aire concernientes al tema de la muerte, el cual obsesiona al ser humano, pero también es una forma indirecta de entender la verdadera razón por la cual se estudia: la vida. Un *continuum* de tiempos biológicos, psíquicos, sociales y culturales relacionados con una serie de eventos temporales en un espectro de espacios –gestación, nacimiento, crecimiento, maduración, reproducción, vejez y fallecimiento–. En muchas ocasiones se toma a la muerte como parte de los estadios de la vida y al mismo tiempo se le considera como contrario de ésta.

De thanatos a la mors vera

Ya sea que la muerte se entienda desde la perspectiva (bio)lógica u (onto)lógica, la muerte se nos presenta como un suceso que atemoriza, genera angustia, se configura como un estado ansiógeno, marcado por una total incertidumbre y una imagen caótica del mundo por parte de los que han estado expuestos a la finitud y la pérdida. El problema de consuno con la idea de la muerte es su particularidad de constituir un evento biótico definido, pero desconocido en la experiencia. Lo que provoca un caos emocional es lo desconocido, el “no objeto” que afecta el nivel psíquico como algo indeterminado y perceptible. Esta idea es la que provoca la angustia de finitud. Para resolver esta angustia, el fenómeno humano crea símbolos contenidos en los mitos y ritos de diferentes cultos o religiones, así como idealiza e institucionaliza la forma de morir.

El ideal de muerte en la mayoría de las culturas es el de una buena muerte, lo cual se traduce en la verdadera muerte, no aquella que atemoriza, sino la que se espera con la esperanza de reivindicar la vida que se aleja y abrazar la nueva vida que emerge en un nuevo horizonte creado y aceptado a partir de la cultura y religión.

Las “representaciones religiosas” que son de gran fuerza sugestiva y emocional, tal como lo muestra la historia, forman parte de las representaciones colectivas. En su lenguaje simbólico los mitos atesoran nuestra esencia y nos hablan de la profundidad de nuestro ser psíquico. En particular, los mitos relacionados con la muerte refieren al regreso al vientre materno, de ahí que se suponga que los difuntos renacen. Así, estos mitos encierran simbólicamente un renacer, con lo que se completan los opuestos vida-muerte y creación-destrucción. En el fenómeno humano la muerte no es sólo reconocida como un hecho, como lo hacen los animales, ni siquiera como una pérdida irreparable, sino que ante todo se le concibe como la transformación de un estado a otro. Para la conciencia de la especie *sapiens* el ciclo vida-muerte es una ley de la naturaleza. El hecho de creer que esta transformación conduce a otra vida donde se mantiene la identidad de lo transformado indica que la imaginación irrumpe en la percepción de la realidad y que el mito también irrumpe en la visión del mundo.

En la mitología griega Tánatos era la personificación de la muerte no violenta. Su toque era suave, como el de su hermano gemelo Hipnos, el sueño. Tánatos era una criatura de una oscuridad escalofriante, por lo común representado como un hombre joven alado con barba que llevaba una mariposa, una corona o una antorcha invertida en las manos, la cual se le apaga o se le cae, además de una espada sujeta al cinturón.

Homero y Hesíodo lo consideraban hijo de Nix, la noche, y sugerían que ambos hermanos, Tánatos e Hipnos, discutían cada noche sobre quién se llevaría a cada

hombre, o bien que el sueño anulaba cada noche a los mortales en un intento de imitar a su hermano mayor.

Tánatos se hace presente como fuerza transformadora cuando tomamos conciencia de nuestra finitud, cuando emprendemos un viaje a lo profundo de nuestro ser que nos conduce al cambio; sin embargo, para cambiar hay que dejar morir y salir del trauma, de modo que una vez más se contacta con Eros como una fuerza creativa que nos habla de nuestra necesidad de trascendencia.

Así, Tánatos –o el *thanatos*– representa la buena muerte, la muerte del héroe y la muerte que llega con el sueño. Nos habla de la muerte deseada, mas no como la posibilidad del suicidio, sino como aquella que implica finalizar y cumplir con el destino para el que se fue enviado como mandato divino.

La idea de la buena muerte perdura a través del tiempo y el espacio y se mantiene hasta nuestros días, con sus variaciones. A la idea de Tánatos se le incluye el sacrificio y la recompensa por las buenas acciones y ya no sólo por el destino manifiesto de las personas. Esta visión del cristianismo se refleja en las oraciones de santa Teresa de Jesús:

Ven muerte tan escondida
que no te sienta venir
porque el placer de morir
no me vuelva a dar vida.

La buena muerte se convierte en el final de una vida de abstinencia, de sacrificio, donde se verá recompensada con una mejor vida que la que se tuvo en el “más acá”. Para el cristianismo, la muerte representa el pecado; por lo tanto, morir simboliza la verdadera vida. Una vida de pecado implica la muerte, el fin en esta vida, mientras que una vida de rectitud se abre paso hacia la vida eterna. Continúa santa Teresa de Jesús:

¿Qué muerte habrá que se iguale,
a mi vivir lastimero,
pues si más vivo más muero?

Así pues, la buena muerte se ha ido (trans)formando desde la idea de *thanatos* hacia una *mors vera*, hasta llegar a nuestros días: la muerte sin dolor, la finitud abolida, la aceptación de un más allá, la esperanza de vida, al mismo tiempo que los deudos mantienen una postura de sanación y de resignación.

La muerte no es misterio temible.
Tú y yo la conocemos bien.
No tiene secretos que pueda conservar
para turbar el sueño del hombre bueno.
No apartes tu cara de la muerte.
No temas que te prive de la respiración.
No le temas, no es tu amo,
que se abalance sobre ti, más y más veloz.
No es tu amo, sino el servidor de
Tu Hacedor, de lo que o Quien
Creó la muerte y te creó
Y es el único misterio.
El libro de los enunciados.

Aun cuando el ser humano moderno posee mecanismos para entender y racionalizar la muerte, persiste la angustia de nuestra finitud. Por tal motivo buscamos construir, (re)construir y realizar (meta)morfosis del ideal de muerte. A fin de cuentas, a la hora final, en el momento de la muerte, en palabras de Jean de La Fontaine: *Le plus semblable aux morts meurt le plus à regret* (“El más semejante a los muertos muere con mayor pesar”).

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1961.
_____, *Posibilità e libertà*, Turín, Taylor, 1956.
_____, *Struttura dell'esistenza*, Turín, Real Universidad de Turín, 1939.
AGUSTÍ, Jordi y Jorge WAGENSBERG (comps.), *El progreso ¿Un concepto acabado o emergente?*, Barcelona, Tusquets, 1998.
AQUINO, Tomás de, *Summa Theologiae*, 3 vols., Turín, Marietti, 1950.
ARIÉS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus (Humanidades), 1982.
ARISTÓTELES, *De animalum*, Londres, Bekker, 1950.
AUGÉ, Marc, *Simbolismo, función e historia: interrogantes de la antropología*, México, Grijalbo, 1987.
BACHELARD, Gaston, *La formación del espíritu científico*, México, Siglo XXI, 1972.
BLANCK-CEREJEIDO, Fanny, *La vida, el tiempo y la muerte*, México, FCE, 1982.
BURNET, J. (comp.), *Platón*, Oxford, 1906.
CARSE, James P., *Muerte y existencia*, México, FCE, 1987.
CASTAÑO, Laura, “Ritos funerarios”, en *Muy Interesante*, núm. especial: “La muerte”, 1993.

- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1945.
- DANFORTH, Loring M., *The Deaths Rituals of Rural Greece*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques, *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Valladolid, Trotta, 1997.
- , *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- DESCARTES, René, *Passions de l'âme*, París, Seuil, 1940.
- DILTHEY, W., *Vida y poesía*, México, FCE, 1953.
- DOUGLAS, Mary, *Los símbolos naturales*, Madrid, Alianza (Universidad), 1978.
- ECO, Humberto, “Cuernos, cascos, zapatos: algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción”, en H. ECO y Thomas SEBEOK (comps.), *El signo de los tres*, Barcelona, Lumen, 1984.
- ELIAS, Norbert, *La soledad de los moribundos*, México, FCE (Cuadernos de la *Gaceta*, 53), 1989.
- ÉRIGENA, Scoto, *De divisione naturae*, en MIGNÉ (comp.), *Patrología latina*, vol. 122.
- FERRATER MORA, José, *La ironía, la muerte y la admiración*, México, Cruz del Sur, 1946.
- FIRTH, Raymond W., *Tipos humanos. Una introducción a la antropología social*, Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1985.
- , *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981.
- FREUD, Sigmund, *Obras completas*, México, Siglo XXI, 1974.
- , *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1967.
- GIMÉNEZ MONTIEL, Gilberto, *Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural. Comunicación oral*, México, IIS-UNAM, 1998.
- , *La teoría y el análisis de la cultura*, Guadalajara, SEP/UAG/COMECOSO (Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales), 3 tt., 1986.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- GLUCKMAN, M., *Essays in the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- GOODY, J., “Religion and Ritual”, en *BJS*, 1961.
- HEGEL, G. W. F., *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1960.
- HEIDEGGER, C., *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1962.
- HOBBS, R., *Leviatán*, México, FCE, 1940.
- HUNTINGTON, R. y Meter METCALF, *Celebrations of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La muerte*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- KLARSTELD, André y Frederic REVAH, *Biologie de la mort*, Madrid, Complutense, 2002.
- LACAN, Jacques, *Las formaciones del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1977.
- , *Escritos*, México, Siglo XXI, 1974.
- LAING, R. D., *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- LEIBNIZ, Gottfried, *Principes de la nature et de la grâce-Monadologie*, París, Flammarion, 1714.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, México, Siglo XXI, 1984a.
- , *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1984b.
- LIZARRAGA, Xabier, “El placer hizo al hombre (y el displacer a la humanidad)”, en *Ludus Vitalis*, vol. III, núm. 4, 1995, pp. 103-126.
- LOPE BLANCH, Juan M., *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, FCE, 1981.

- MARTÍNEZ, Pilar, *La muerte en la vida y los libros de México*, México, FCE, 1985.
- MENDOZA LUJÁN, J. Erik, “Día de Muertos en la Mazateca”, 2005.
- MORIN, Edgar, *La methode III. La Connaissance de la Connaissance*, París, Seuil, 1986.
- , *La methode II. La Vie de la Vie*, París, Seuil, 1980.
- , *La methode I. La Nature de la Nature*, París, Seuil, 1977.
- , *L'Homme et la Mort*, París, Seuil, 1970.
- NIETZSCHE, F., *Así hablaba Zaratustra I. Los enemigos del cuerpo*, Madrid, 1932.
- OLIVÉ, León, “La muerte. Algunos problemas filosóficos”, en *Ciencias*, núm. 38, abril-junio de 1995.
- ORÍGENES, *De principiis*, vol. II.
- PEREYRA, A., “La muerte”, conferencia, 1994.
- PLOTINO, *Enneades*, México, FCE, 1940.
- POINCARÉ, Henri, *Filosofía de la ciencia*, México, Conacyt, 1981.
- RICOEUR, Paul, *Freud, un análisis de la cultura*, México, Siglo XXI, 1986.
- RUFFIÉ, Jacques, *El sexo y la muerte*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988.
- SALTHER, Stanley N., *Evolving Hierarchical Systems. Their Structure and Representation*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, México, Nuevomar, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, París, Gallimard, 1980 [1943].
- SAZBÓN, José (ed.), *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1977.
- SCHNITMAN, Dora Fried (comp.), *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*, México, Paidós, 1994.
- SHELDRAKE, Rupert, *El renacimiento de la naturaleza. El resurgimiento de la ciencia y de Dios*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- TEILLARD DE CHARDIN, Pierre, *Le phénomène humain*, París, Seuil, 1955.
- THOMAS, Louis-Vincent, *La muerte*, Barcelona, Paidós (Studio), 1991.
- , *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1983.
- , *El cadáver, de la biología a la antropología*, México, FCE, 1980.
- TURNER, Victor W., *El proceso ritual*, México, Taurus, 1985.
- VÁZQUEZ, Héctor, *El estructuralismo, el pensamiento salvaje y la muerte. Hacia una teoría antropológica del conocimiento*, México, Siglo XXI, 1986.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UNAM, 1980.
- ZAHAN, D., *Religion, spiritualité et pensée africaines*, París, Payot, 1970.