

CAMBRIDGE

Los significados de la muerte

John Bowker



Los significados de la muerte

Los significados de la muerte

JOHN BOWKER

Universidad de Pennsylvania
Universidad de North Carolina State
Trinity College, Cambridge

*

Traducción de Miguel Martínez-Lage



CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

Editado por la Organización Editorial de la Universidad de Cambridge
The Pitt Building, Trumpington Street, Cambridge CB2 1RP
40 West 20th Street, New York, NY 10011-4211, USA
10 Stamford Road, Oakleigh, Melbourne 3166, Australia
Título inglés original: *The Meanings of Death*
por Cambridge University Press 1991
y © Cambridge University Press
Primera edición española como *Los significados de la muerte* por
Cambridge University Press 1996
Traducción española, © Miguel Martínez-Lage 1996
Impreso en Gran Bretaña por Cambridge University Press

Este libro se ha registrado en el catálogo de la British Library

Library of Congress cataloging in publication data

Bowker, John Westerdale.

[Meanings of death, Spanish]

Los significados de la muerte / John Bowker; traducción de Miguel
Martínez-Lage.

p. cm.

Includes bibliographical references and index.

ISBN 0 521 47832 4

1. Death – Religious aspects – Comparative studies. I. Title.

BL504.B618 1996

291.2'3 – dc20 95-24166CIP

ISBN 0 521 47832 4 en rústica

TAG

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directo ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 1041

Índice

Agradecimientos [vi]

Abreviaturas [vii]

PRIMERA PARTE Introducción

La muerte y los orígenes de la religión [3]

SEGUNDA PARTE Las religiones y el origen de la muerte

El judaísmo [69]

El cristianismo [112]

El islam [151]

El hinduismo [191]

El budismo [247]

TERCERA PARTE Conclusion

Conclusión [305]

Bibliografía [339]

Índice alfabético [346]

Agradecimientos

El autor y el editor hacen constar su agradecimiento a las siguientes personas e instituciones por el permiso concedido para reproducir material protegido: Harcourt Brace Jovanovich Inc. y Faber and Faber Ltd., por los extractos de los *Collected Poems, 1909-1962* de T. S. Eliot; Random House Inc., por los extractos de *The Immense Journey*, de Loren Eiseley; Harvard University Press, por los extractos de *The Practice of Chinese Buddhism*, de Holmes Welch; Grove Press Inc. y Faber and Faber Ltd., por los extractos de *Esperando a Godot*, de Samuel Beckett; Orbis Books y Darton Longman and Todd Ltd., por los extractos de *Summoned by Love*, de C. Carretto; William Collins and Sons Ltd., por los extractos de *Part of a Journey*, de P. Toynbee e *Incognito*, de Petru Dumitriu; Alfred A. Knopf Inc., por los extractos de *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*, de E. Bendann; Century Hutchinson Publishing Group Ltd., por los extractos de *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, de Govinda; Duckworth and Co. Ltd., por los extractos de *Despertares*, de Oliver Sacks; Hodder and Stoughton Ltd., por los extractos de *Christian Words and Christian Meanings*, de John Burnaby; Russell and Volkening Ltd., por los extractos de *Hasidic Tales of the Holocaust*, de Yaffa Eliach; Oxford University Press, por los extractos de *An Introduction to the Study of Man*, de J. Z. Young y por el *Bhagavad Gita*, traducido por R. C. Zaehner; BBC Enterprises Ltd. por los extractos de *Worlds of Faith*, de John Bowker.

Se han realizado todos los intentos posibles por contactar con los derechohabientes del material protegido. De todos modos, si apareciese algún material que aquí se hace constar sin el debido reconocimiento, el editor haría constar con agrado toda referencia en ulteriores reimpressiones o reediciones de esta obra.

Abreviaturas

- Ait. Br. Aitareya Brahmana
Ang. Nik. Anguttara Nikaya
Ant. Antigüedades
AV Atharva Veda
B. Babli [Babilonia]
Brh. Brihadaranyaka
Chan. Chandogya
Cor. Corintios
Cron. Crónicas
Dan. Daniel
De Cher. De Cherubim
De Gig. De Gigantibus
De Post. De Posteritate Caini
Deut. Deuteronomio
Dial. Diálogos
Dig. N. Digha Nikaya
Ef. Efesios
Ezq. Ezequiel
Gen. Génesis
Hab. Habacuc
Is. Isaías
J. Jerushalmi [Jerusalén]
Ket. Ketuboth
Lev. Levítico
Macc. Macabeos
Mahab. Mahabaratta
Majj. Nik. Majjhima Nikaya

Lista de abreviatures

Mund.	Mundaka
Mt.	Mateo
N.	Nikaya
Neh.	Nehemías
Núm.	Números
P.	Pitaka
Quis Rerum	Quis Rerum Divinarum Heres
Re	Reyes
RV	Rg Veda
Rom.	Romanos
S.	Sura
Sal.	Salmos
Sam.	Samuel
Sam. Nik.	Samyutta Nikaya
Sata. Br.	Satapatha Brahmana
Svet.	Svetasvatara
Tait. Br.	Taittiriya Brahmana
Tim.	Timoteo
Up.	Upanishad
Vin. P.	Vinaya Pitaka

En lo relativo a las referencias que no se reproducen en su totalidad en el texto, remitimos al lector a la bibliografía.

Parte I

Introducción

*

La muerte y los orígenes de la religión

A comienzos de 1981 fue remitida como prueba a un tribunal de Los Angeles una placa funeraria realizada por una empresa de pompas fúnebres un tanto insólita. La inscripción decía así:

Hoy es el primer día de tu vida: Mildred A. Harris... entró en estado de animación en suspenso en septiembre de 1970.

El cadáver de la señora Harris había sido confiado a la Sociedad Criónica de California, cuyo fundador, el señor Robert Nelson, había leído un libro en el cual se insinuaba la posibilidad de preservar los cadáveres a temperaturas muy por debajo de los cero grados, al menos hasta que se descubriese una forma de resucitarlos. Cuando la familia de la finada acudió a comprobar en qué estado se encontraban los cuerpos de sus padres, sin que hubiesen transcurrido cinco años, descubrieron que la empresa había carecido de los fondos necesarios para costear el combustible requerido, con lo cual no pudo lograr algo que, después de todo, podría haber resultado la eternidad. Por consiguiente, quedó cortado el suministro de nitrógeno. Los cadáveres se habían descongelado y se encontraban en un avanzado estado de descomposición.

Al igual que otras dos familias, los Harris entablaron el consabido pleito contra el señor Nelson por valor de diez millones, incluido medio millón de dólares en concepto de daños y perjuicios de índole emocional. En 1981 les fue concedida una indemnización

de un millón de dólares. Tal como suele decirse, uno desconoce qué es la vida hasta que no muera en California. Con todo y con eso, la indemnización no pasó de ser un grano de arena si se compara con la inmensa montaña que tuvo que suponer la aniquilación de una esperanza más de que el ser humano pudiera alcanzar la inmortalidad. Y no porque dicha esperanza fuese de todo punto irracional: la 'animación en suspenso', por medio de la congelación a muy bajas temperaturas, no carecía de fundamento. La ciencia de la criogenética (del griego *kruos*, 'escarcha') por el momento ha hecho posible la congelación de embriones que ulteriormente es posible implantar con éxito en el útero. Ya en la época en que se procedió a la congelación del cadáver de la señora Harris, era sobradamente conocido que algunos organismos vivos consiguen recuperarse tras ser sometidos a las bajas temperaturas propias de gases licuefactados tales como el nitrógeno, el hidrógeno y el helio. Las consecuencias teóricas de este hecho ya habían sido enunciadas por el biólogo Hudson Hoagland en 1968. Según su argumentación, el tiempo, en medida recíproca al ritmo metabólico, debe transcurrir a gran velocidad en todo lo tocante a aquellos organismos sometidos a temperaturas bajísimas, que virtualmente dejan en suspenso sus funciones metabólicas. En consecuencia, dichos organismos son proyectados hacia el futuro cuando se someten a temperaturas tan bajas. Una estancia de un siglo de duración a -270°C (es decir, la temperatura del helio líquido), con una posterior ganancia de calor y con la consiguiente recuperación, caso de que fuera posible efectuarse, podría ser el equivalente exacto de una proyección del organismo hacia un siglo después, hacia el futuro. Dicho biólogo consideraba que se trataba de 'una suerte de idea propia de la máquina del tiempo de Wells' (p. 326).

La muerte y los orígenes de la religión

Lo que obviamente pasó por alto la efímera ebullición de la criogenética fue esa cláusula teórica, 'caso de que fuera posible efectuarse'. Los problemas inherentes a la resurrección parecían susceptibles de resolverse porque se pensaba que constituirían una imitación fiel de los procesos naturales de la hibernación. El hecho de que la hibernación nada tenga que ver con la resurrección no afectó en aquella época al discurso de estas argumentaciones. En cambio pareció mucho más impresionante ese tipo de observaciones hechas por Loren Eiseley después de arrancar de un río helado un bloque de hielo en el que había quedado aprisionado un siluro. Al llevárselo a casa y observar detenidamente el proceso de deshielo de ese bloque, 'se me ofreció de frente una gran boca saltona, rodeada de papilas sensitivas, al tiempo que las agallas del pez comenzaban a funcionar lentamente' (p. 23).

La criogenética, con el refuerzo de otras anécdotas de este tipo, dio lugar a un extendido optimismo acerca de la inmortalidad, que culminó con un libro de Ettinger (*The Prospect of Immortality*) publicado en 1967 e incluso enseñada en las selecciones científicas de los clubes de lectores. Comenzaba con estas palabras tan directas: 'La mayor parte de los que ahora mismo estamos respirando contamos con notables probabilidades de seguir disfrutando de vida física después de la muerte; tenemos probabilidades medidas científicamente, con sobriedad, de revivir y rejuvenecer nuestros cuerpos congelados' (p. xxi). Y terminaba con un llamamiento a todos los lectores, con objeto de que participasen de alguna manera en los programas de congelación recomendados, si no personalmente sí pensando al menos en los seres amados: 'Contando con su activa cooperación, el próximo fallecimiento que tenga lugar en su familia no tiene por qué ser definitivo ni permanente' (p. 194).

En este sentido, el llamamiento de la Sociedad Criogénica es bien fácil de comprender. Se asemeja a muchas otras esperanzas humanas de derrotar a la muerte (si bien Ettinger explicaba este hecho con más dramatismo al sostener que ya no tenemos por qué aceptarlo sin protestar), al menos en dos sentidos distintos: por una parte, evoca el sentimiento humano por el cual deseamos hacer todo lo posible, lo mejor, por aquellos a quienes amamos, y muy especialmente ante la proximidad de la muerte, cuando ya es muy poco lo que efectivamente podamos hacer por ellos (sin perder de vista que nos quedamos con la intrincada maraña de los sentimientos de culpa y de asuntos pendientes que a la fuerza acompaña a la muerte); por otra parte, toca de lleno algunas claves naturales (aunque sea ésta una naturaleza comprendida de forma defectuosa) que por analogía hacen pensar en determinadas vías por las que podríamos (si no por entero, sí en aspectos parciales) seguir vivos más allá de la muerte.

En tal sentido, la imaginación de los hombres ha sido muy prolífica. Por poner algunos ejemplos (todos los cuales inciden al menos en una determinada imaginación religiosa acerca del modo en que pueda ser posible la vida más allá de la muerte), si la semilla cae sobre la tierra y renace con una vida más abundante, tal vez lo mismo pueda ocurrir con el cuerpo; si el aliento mismo (que finalmente regresa al aire en el instante de la muerte) es el aire que, después de haberlo respirado yo, podría inhalar otra persona por su parte, quizá también lo que yo he sido en vida pueda insuflarse en otra vida distinta; si el humo que desprende el fuego puede transportarse más allá de todo discernimiento hacia el cielo, quizá el humo del cuerpo al incinerarse pueda transportar la realidad de esa persona más allá de nuestro discernimiento presente; si la sal se disuelve en el agua y desaparece, a pesar de lo cual, al probar el agua, se percibe la indu-

dable presencia de la sal, quizá también nos lleguemos a disolver en la tierra, en el fuego o en el agua, y seguir estando pese a todo presentes para todo discernimiento; por último, si la serpiente se desprende de la piel y sigue viva a pesar de haber dejado atrás sus escamas muertas e inservibles, quizás también podamos nosotros despojarnos de este cuerpo y vivir en una nueva encarnadura.

Al igual que la transmutación que subyace a todas estas analogías, la esperanza de alcanzar la inmortalidad que se basa en la animación en suspenso es también improbable que llegue a cumplirse en calidad de acontecimiento en el que el lector o yo mismo seamos partícipes. La importancia que tienen en cuanto tales analogías posiblemente siga intacta, pero si se opta por presentarlas como el prospecto de un futuro acontecimiento, es obvio que fracasan estrepitosamente. A pesar de todo, muchas personas están más que dispuestas a tragar estas historias como si fuesen la verdad auténtica, y la locución 'pagar lo que haga falta' sí es en este caso auténtica, toda vez que el negocio organizado en torno a la muerte constituye una industria de notable envergadura, tal y como han aclarado con infinidad de ejemplos Jessica Mitford en *The American Way of Death*, Harmer en *The High Cost of Dying* e incluso Evelyn Waugh en *Querido difunto*.

En todo esto, según muchos autores, estriba tanto el poder como el origen mismo de toda empresa religiosa: la religión ofrece paraísos en compensación a quienes no pueden afrontar las realidades de la muerte y el olvido eterno. Se alimenta de fútiles esperanzas y ofrece, parafraseando el título de un tratado de la época victoriana, una *Guía del viajero de la muerte a la vida*. A lo largo de la historia, todas las religiones han descrito lo que Zaleski denomina viajes o 'tránsitos ultramundanos'. Ahora bien: ¿existe un viaje semejante por realizar? ¿No sería acaso mucho más realista aceptar, como ya

hizo Otelo, que con la muerte llegamos al final del viaje? En todo caso, ¿adónde podría haber ido él? ¿Adónde debería ir Otelo?' A Krushev le deleitó inmensamente expresar su comentario sobre el primer viaje espacial de Gagarin, en 1961, de este modo:

En cuanto al paraíso celestial, ya hemos oído hablar a los curas. Nosotros en cambio queríamos ir personalmente a ver cómo es, y por eso enviamos allí a nuestro explorador, a Yuri Gagarin. Él ha recorrido toda la órbita del planeta y no ha encontrado nada en el espacio exterior. Sólo la oscuridad absoluta, ha dicho, y ningún jardín edénico, nada que se pudiera parecer al paraíso. Pensamos de nuevo todo el asunto, y decidimos enviar a otro explorador, Herman Titov, al cual indicamos que recorriese la órbita terrestre durante más tiempo y que lo mirase todo con detenimiento; al fin y al cabo, Gagarin estuvo allá arriba sólo durante una hora y media, y podría habérsele escapado. Despegó, regresó y confirmó la conclusión de Gagarin. Allí arriba no hay nada, nos informó.

Dicho de otro modo, con el sucinto estilo del autor de la 'Primera epístola de san Juan', 'Ningún hombre ha visto nunca a Dios'.

Así pues, ¿qué es lo que hace la religión? Ofrece, desde este punto de vista, 'el oro y el moro' de la expresión coloquial, u ofrece más bien, según la definición de Ambrose Bierce en su *Diccionario del diablo*, la 'Extinción, n. Materia pura a partir de la cual creó la teología el estado futuro'? Ésta es, desde luego, una concepción de la religión que la emplaza de modo inamovible en la ignorancia propia del ser humano. De hecho, sostiene que nuestros ancestros, que por desgracia pero inevitablemente eran unos ignorantes, intentaron idear las mejores explicaciones que pudieran encontrar para entender los acontecimientos y los sentimientos

que experimentaban en vida. Al no hallar explicaciones 'verdaderas', atribuyeron lo desconocido a la intervención de seres invisibles y sin embargo poderosos. Dichos seres en alguna parte tenían que residir, y el emplazamiento más lógico tenía que ser a las claras o muy por encima o muy por debajo de la superficie terrestre, y de ese modo se inventaron el cielo y el infierno.

Una versión de este tipo suena un poco a travestimiento, pero lo cierto es que fue moneda corriente en el siglo pasado, y hoy sigue siendo una creencia popular muy extendida. Así pues, Winwood Reade pudo apuntar lo siguiente en su desoladora historia del martirio humano:

El salvaje, el hombre primitivo, vive en un mundo extraño, un mundo de providencias especiales y de interposiciones divinas, que no tienen lugar espaciadamente, muy de vez en cuando y en aras de una gran finalidad, sino a diario, casi a cada hora... La muerte, en sí misma, no es un evento natural. Tarde o temprano, los hombres enfurecen a los dioses y son asesinados. Para quienes no han vivido entre los hombres primitivos, es difícil entender con total perfección el alcance de su fe. Cuando se le señala que sus dioses no existen, el hombre primitivo se limita a reír, maravillándose, sin más, de que se haga tan extraordinaria observación... Su credo está en armonía con su intelecto, y no puede ser modificado si antes no se modifica su intelecto. (pp. 136ss.)

Por tanto, parece bien sencillo que los dotados de una sabiduría ligeramente superior a la media, o los más poderosos de ellos, explotasen estas creencias para ejercer un control político y económico más férreo de sus semejantes, argumento que al menos

se remonta hasta Polibio (vid. mi *Licensed Insanities*, p. 85). Si se toma de un anaquel el volumen primero de *La gran enciclopedia soviética* (tarea que desde luego no es tan sencilla como parece, ya que cada uno de los volúmenes pesa algo más de dos kilos y medio), se puede localizar la siguiente entrada:

Infierno: conforme a la mayoría de las enseñanzas religiosas, lugar al que van a parar las almas de los pecadores, presuntamente condenados al sufrimiento eterno... Los teólogos y sacerdotes emplean el concepto de infierno, que contraponen al paraíso, para influir en la conciencia y los sentimientos de los creyentes.

Desde este punto de vista (de ningún modo confinado a la ortodoxia leninista), no es de extrañar encontrarse con cierto uso y abuso de la muerte con el que se pretende dar cuenta del origen de la religión misma. 'De todas las fuentes de las que emana la religión,' aseguraba en 1925 el antropólogo Malinowski, 'la suprema y definitiva crisis de la vida, la muerte, tiene infinita importancia' (p. 46). Al refrendar esta perspectiva, tan sólo se hacía eco de otro de los padres fundadores de la moderna antropología, E. B. Tylor, el cual consideraba la muerte como el enigma que impulsaba a todo ser humano con conciencia de serlo hacia una conducta religiosa o animista (es decir, a contemplar la animación en todos los seres vivos y a contemplar el *anima* como algo capacitado para emanciparse de la muerte). Así proseguía Malinowski:

La muerte es la puerta de entrada en el otro mundo, pero no sólo en el sentido literal del término. Según la mayoría de las antiguas teorías de la religión, gran parte, por no decir la totalidad de la inspiración

La muerte y los orígenes de la religión

religiosa, se deriva de la muerte, y en este sentido los planteamientos ortodoxos son correctos en su conjunto... La muerte y su negación –la inmortalidad– siempre han constituido, y constituyen hoy, la temática más conmovedora de los presentimientos del hombre.

La indagación en torno a los orígenes de la religión ha cesado hace mucho tiempo para todos aquellos que han consagrado a esta cuestión sus pensamientos: no ha sobrevivido ninguna prueba –habría sido imposible– por la cual pudiéramos inferir cómo comenzaron a darse estas creencias. Sin embargo, esa versión según la cual la religión sigue atrayendo las simpatías de los creyentes debido a que explota su miedo a la muerte –y debido a la cual sigue por tanto ejerciendo el poder, el control y la manipulación sobre los seres humanos oprimidos y desamparados– continúa teniendo gran predicamento. Tal como le ocurre a Lucky en *Esperando a Godot*, la teología es por tanto considerada como una erupción a raíz de las privaciones, que adquiere la forma de una serie de imágenes frenéticas, balbuceadas, configuradas por pura desesperación: Lucky, que a lo largo de su vida se ha visto impulsado y finalmente derrotado por un constante dominio de sí, por la constante contención ('Para-atrás-para-vuelve-piensa'), de pronto revienta mientras los demás personajes se amontonan literalmente encima de él:

Dada la existencia tal como demuestran los recientes trabajos públicos de Poinçon y Wattmann de un Dios personal cuacuacuacuacua de barba blanca cuacua fuera del tiempo del espacio que desde lo alto de su divina apatía su divina atambía su divina afasia nos ama mucho con algunas excepciones no se sabe por

qué pero eso llegará y sufre tanto como la divina Miranda con aquellos que son no se sabe por qué pero se tiene tiempo en el tormento en los fuegos cuyos fuegos las llamas poco a poco que duren todavía un poco y quien puede dudar incendiarán al fin las vigas a saber llevarán el infierno a las nubes tan azules por momentos aún hoy y tranquilas tan tranquilas con una tranquilidad que no por ser intermitente es menos bienvenida pero no adelantemos acontecimientos... (p. 42)

Ahora bien, ¿y si el tiempo no nos aclarase nada, salvo la historia de su propio proceso, proceso mediante el cual se traza una línea que supondrá nuestro final? En su reciente cuaderno, editado con el título de *Ser un peregrino*, el cardenal Basil Hume confesaba: 'No consigo entender cómo es posible que alguien transite por la vida convencido de que no hay nada después de la muerte. Ése es un pensamiento absolutamente inhumano' (p. 227). Su incapacidad a la hora de comprender este hecho resulta extravagante, sobre todo si uno se para a considerar cuántas personas han estado y siguen estando convencidas precisamente de esa creencia, sin que por dicha razón se hayan convertido en seres inhumanos. Bertrand Russell lo expresó con insuperable claridad: 'Creo que cuando muera habré de pudrirme, y que nada de mi ego sobrevivirá'. Russell era sin duda tan pecador como cualquier cardenal, y desde luego que perjudicó a algunas personas a lo largo de su vida. Pero por sostener ese pensamiento nadie podría dudar de su humanidad. Toda su autobiografía se condensa en un paréntesis de pasión humanística:

Son tres las pasiones, sencillas pero abrumadoramente irresistibles, que han regido mi vida: el ansia del amor, la búsqueda del conocimiento, la insoportable piedad por el sufrimiento de los

La muerte y los orígenes de la religión

hombres... He vivido siempre en pos de una visión tan personal como social. Personal, en el sentido de preocuparme por lo que es noble, por lo que es bello, por lo que es amable, en el sentido de intentar que los momentos de inteligencia aportasen sabiduría a las ocasiones más mundanas. Social, en el sentido de visualizar imaginariamente la sociedad que ha de ser creada, en la cual los individuos maduren en libertad, en la cual mueran el odio y la codicia y la envidia, porque nada exista que pueda nutrir esos sentimientos. En esas cosas creo, y el mundo, a pesar de todos sus horrores, me ha dejado inmovido. (Autobiografía, pp. 9, 278)

Lejos de ser inhumano, el 'pensamiento' al que hacía referencia el cardenal ha impulsado al humanismo, tanto en la antigüedad como en la modernidad, a insistir en la naturaleza natural de la muerte y, si fuera necesario, a resistir las pretensiones de la imaginación religiosa que desvían nuestras energías hacia afectos inmaduros y hacia metas inalcanzables:

Padre Nuestro, que estás en los cielos,
quédate allí y nosotros nos quedaremos aquí en la tierra,
que tan adorable es a veces,
con sus misterios de Nueva York,
con sus misterios de París,
capaces de empequeñecer del todo el misterio de la Trinidad.

Es el 'Padre Nuestro' de Prévert: se corresponde casi punto por punto con la respuesta que da Sade a Marat en la obra teatral de Peter Weiss, cuando Marat comenta que 'la fuerza que anima la Naturaleza es la destrucción, / y nuestro único instrumento para medir la vida es la muerte'. Así contesta Sade:

Los significados de la muerte

Correcto, Marat.

Pero el hombre ha dado una falsa importancia a la muerte.

Los animales, las plantas, los hombres que mueren
se suman a los montones de estiércol de la Naturaleza

y se convierten en el abono sin el cual
nada podría crecer, nada podría crearse.

La muerte no es más que una parte del proceso.

Todas las muertes, y hasta las más crueles
se ahogan en la total indiferencia de la Naturaleza.

La Naturaleza misma nos contemplaría sin alterarse
si destruyéramos a la totalidad de la raza humana.

(Marat/Sade, p. 32)

Es un pensamiento ya anticipado, y opuesto a la construcción humana de la Divinidad, como lo opuso el propio Sade, en las 'Meditaciones de un príncipe y escéptico hindú', de Richard Hodgson:

¡Y tú dices que yo he de tener un sentido! También el estiércol, y
su sentido son las flores;

¿y si nuestras vidas fuesen el nutriente de las almas más elevadas
que las nuestras?

Cuando el pez salga del agua, cuando vuele el ave más allá del
cielo azul,

los pensamientos del hombre trascenderán su sabiduría, y tu Dios
dejará de ser mero reflejo de ti mismo.

MARX Y FREUD

El término 'reflejo' nos transporta claramente al territorio cuya exploración y descripción cartográfica es debida a Marx y a Freud. Para ambos pensadores, si bien de maneras muy distintas, el poder de la religión reside en su capacidad de creación de imágenes

ilusorias, aunque muy persuasivas, de lo que aguarda al ser humano más allá de la muerte. De hecho, tanto Marx como Freud fueron capaces de una sutileza muchísimo mayor que esa tosca concepción de la religión, más que nada compensatoria, que tan a menudo se les atribuye. Con todo y con eso, no hay confusión posible en el empuje del argumento que ambos sostienen, en el sentido de que las religiones son dueñas y señoras de los afectos de los hombres precisamente por ofrecer una huida de las aflicciones propias de este mundo, o una compensación por ellas. Aun cuando nos remontemos hasta los fragmentos de la obra más primeriza de Marx, esta nota dominante es inconfundible. Cuando aún era un estudiante, comenzó a escribir una novela titulada *El escorpión y Félix* que (como tantos estudiantes que se proponen idéntico empeño) nunca llegó a concluir. Sin embargo, en la parte que sí dio por concluida, la ambigüedad de la perspectiva salta ya a la vista en lo que posteriormente iba a culminar en su argumentación de que la construcción del cielo es un reflejo del mundo real. En lo que van Leeuwen denomina ‘un comentario irónico a la parábola del Juicio Final contenida en el Nuevo Testamento (Mateo, 25)’ —en su *Crítica del cielo*, p. 47—, Marx se preguntaba cómo decide Dios qué queda a la derecha y qué a la izquierda. Desde luego, si en el semblante de Dios resaltase una nariz, sería obvio qué hay a la derecha y qué a la izquierda. Pero se trata de conceptos radicalmente relativos. Por contra, Marx sostenía que

estamos todos en la misma postura de Fausto: no sabemos qué lado es el derecho y qué lado es el izquierdo; nuestra vida es un circo, trazamos un círculo, miramos a nuestro alrededor en todas direcciones, hasta que al final mordemos el polvo y somos muertos por el gladiador, que es la vida misma. Necesitamos desesperadamente un

Los significados de la muerte

nuevo Salvador, porque –agónico pensamiento que no me deja dormir, que arruina mi salud, que acaba conmigo– no sabemos distinguir entre izquierda y derecha, no sabemos precisar en dónde se encuentra una y otra.

De ese modo, sostenía Marx, si los criterios del juicio no pueden ser localizados en el cielo, ello se debe sencillamente a que son un reflejo imaginario de los únicos juicios reales de los que podemos estar seguros, que son los de la tierra. Allí donde Feuerbach había entrevisto el modo en que se construye Dios como proyección de los ideales que los seres humanos tienen de sí mismos en el mejor de los casos, Marx se dio cuenta de que esa proyección nunca será de índole individual, sino siempre social. Se alza dicha construcción en lo que hoy calificaríamos de ‘construcción social del conocimiento’; en tanto que proyección, refleja, expresa y perpetúa las relaciones sociales y económicas ya existentes. Por ello, Marx tenía perfecta conciencia de que la religión cumple importantes funciones incluso para los más pobres y los más oprimidos (‘la inquietud religiosa es al mismo tiempo expresión de una inquietud real y protesta contra una inquietud real; es el suspiro del oprimido, el corazón de un mundo despiadado, tal y como es el espíritu de una situación desespiritualizada: es el opio del pueblo’), pero cumple funciones más importantes aún para quienes explotan a los oprimidos y para quienes, al reservarse todos los beneficios, alienan a los productores de la riqueza y los desgajan de todas las consecuencias de su trabajo. Por lo tanto, la religión debe ser objeto de protesta e incluso eliminada, ya que el modo por el cual crea un mundo ilusorio y fantástico en el cielo subvierte la posición de quienes son explotados y alienados,

impidiéndoles la posibilidad de trastocar del todo su situación... caso de que sea necesario, tal y como sin duda es necesario, según Marx y sus sucesores, por medio de la revolución: 'La abolición de la religión en tanto que felicidad ilusoria del pueblo es requisito de su auténtica felicidad. La exigencia de renunciar a las ilusiones creadas en torno a su condición es idéntica a la exigencia de renunciar a una condición que requiere ilusiones. La crítica de la religión es por consiguiente el embrión de la crítica del valle de lágrimas, cuyo halo es la religión misma' (p. 41).

Este conocido pasaje configura en su totalidad la más clara expresión de la idea que tenía Marx acerca de la relación existente entre religión, sufrimiento y muerte. Cuando escribe de la crítica de la religión como método para minar las ilusiones a través de las cuales el pueblo ha intentado aliviar sus inquietudes, y no en la realidad, sino en el reino de la imaginación, la conexión con Freud no puede ser más obvia. No es que Freud tuviera una particular empatía con Marx, pero Freud también creía que al reflexionar sobre la función continua que tiene la religión en la vida de los hombres, estaba reflexionando sobre el porvenir de una ilusión. Con este título se publicó una de las últimas obras de Freud, ya en 1927. Pero si indagamos en las primeras fases de su vida, tal como hemos hecho en el caso de Marx, hallaremos la raíz de sus opiniones sobre la religión y sobre la conexión existente entre religión y muerte. Durante el segundo año de la Primera Guerra Mundial, Freud leyó una ponencia en la Bene Berith, la asociación judía vienesa de la que era miembro. Se titulaba 'Nuestra actitud frente a la muerte'. Junto con otro ensayo sobre 'La desilusión de la guerra', fue dado a la imprenta bajo el título común de *Pensamientos contemporáneos sobre la guerra y la muerte*. En su segunda parte, dedicada a la muerte, Freud resumía primero su argumento de *Tótem y tabú*

(incluidas sus especulaciones totalmente imposibles de verificar y en conjunto improbables acerca de la horda primigenia y la culpa primigenia) y anticipaba también el argumento principal de su obra posterior, a saber, que el hombre, al verse confrontado a la realidad de la muerte, no puede admitir su condición de realidad definitiva y por lo tanto construye modos imaginarios en los que su realidad pueda ser admitida al tiempo que su condición de realidad definitiva rechazada. Lo que añadía a esta construcción Freud en concreto era el ingrediente de la culpa humana:

Los filósofos han sostenido que el enigma intelectual que se le plantea al hombre primigenio en la imagen de la muerte le llevó forzosamente a la reflexión, y que de este modo se convirtió en el punto de partida de todas las especulaciones. A mi entender, en este punto los filósofos obran de manera excesivamente filosófica, y conceden muy escasa consideración a los motivos real y primeramente operativos. Por consiguiente, quisiera delimitar y corregir dicha afirmación. A mi juicio, el hombre primitivo tuvo que sentirse exultante, triunfante, ante el cadáver del enemigo al que hubiese derrotado, sin verse en modo alguno empujado a devanarse los sesos en torno al enigma de la vida y de la muerte. Lo que desencadenó el espíritu indagador del hombre no fue el enigma intelectual, no todas y cada una de las muertes, sino el conflicto abierto ante la muerte de los seres queridos, a la vez que ajenos y odiados. De este conflicto del sentimiento nació la psicología. El hombre ya no es capaz de mantener la muerte a raya, pues la había probado en el dolor que le suscitaban los muertos; no obstante, seguía siendo reactivo a reconocerla como tal, toda vez que no lograba concebirse muerto a sí mismo. Por eso ideó una solución de compromiso:

La muerte y los orígenes de la religión

admitió el hecho inapelable de su propia muerte, pero le denegó la connotación aniquiladora... Su persistente memoria de los muertos pasó a ser el fundamento para asumir otras formas de existencia, al tiempo que le dio la idea de una vida que continúa más allá de la muerte. (pp. 292-4)

Estas reflexiones fueron suscitadas por la Primera Guerra Mundial. Los planteamientos de Freud siguieron siendo sustancialmente los mismos hasta enero de 1920, año en que sobrevino la muerte de su hija. En mayo de 1920 publicó *Más allá del principio del placer*, obra en la que por vez primera aparecía su propuesta del 'instinto de muerte'. Freud negó con denuedo que los dos sucesos tuvieran alguna relación. Tal vez temiese que la independencia científica de su descubrimiento pudiera resultar erosionada si se creyera producto de una ocurrencia al azar y de una emoción muy humana. Llegó incluso a pedir a su amigo Eitingon que tomara parte en una declaración casi oficial en la que se asegurase que él, Eitingon, había leído el manuscrito de la obra antes del mes de enero. Sea cual fuere la influencia de su historia personal (y Max Schur ha estudiado en profundidad y con todo detalle el miedo a la muerte que sentía el propio Freud), Freud se sintió impulsado a introducir el concepto del instinto de muerte por considerar que los pacientes que trató en la época de entreguerras, pacientes que habían sufrido traumas tanto físicos como psíquicos, revivían continuamente los traumas psíquicos, pero no los físicos, en sus sueños. Con todo, el principio del placer debería restaurar en ellos el equilibrio psíquico; por lo tanto, dio en creer que más allá del principio del placer existía un instinto de igual potencia, o de potencia mayor, tendente a restaurar el equilibrio en sentido opuesto, es decir, a hacer regresar al organismo a sus componentes inorgánicos. De ahí que, como él lo

expresaba, 'la totalidad de la vida de los instintos está al servicio de una finalidad, la de ocasionar la muerte', o

Si hemos de tomar por verdad absoluta, sin excepción alguna, que todo lo viviente muere por fundamentos *internos*, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: *la meta de toda vida es la muerte.*

(pp. 113–14)

Pero existía sin embargo otra razón de refuerzo que condujo a Freud a postular el instinto de muerte. Se le ocurrió al observar a su nieto, de dieciocho meses de edad, jugar a un juego o, mejor dicho, darse casi por completo a una acción repetitiva que muchos otros padres también habrán observado en sus hijos: continuamente arrojaba o empujaba todos los objetos que encontraba a su paso a un rincón, o bien debajo de la cama. Al hacerlo, exhalaba (según descripción de Freud) un alto y prolongado 'o-o-o-o', acompañado por una expresión de interés y satisfacción. Freud, así como la madre de la criatura, pensó que el sonido obedecía a un intento infantil, prematuro, de pronunciar la palabra alemana *fort*, 'difunto'. Freud, por consiguiente, llegó a la conclusión de que la acción del niño era un juego, y que el único empleo que daba el niño a cualquiera de sus juguetes era precisamente jugar a los 'difuntos' con cada uno de ellos. Otro juego distinto (arrojar un carrete de hilo desde la cuna y recuperarlo tirando del hilo) confirmó la interpretación de Freud: el carrete representaba las idas y venidas de la madre. Pero como se hacía hincapié en la desaparición, el niño se dedicaba claramente a reactivar un suceso doloroso, no un suceso agradable. Freud aplicó esta idea al psicoanálisis y, en concreto, al hecho de que los pacientes neuróticos dejan de realizar progresos cuando comienzan a 'reciclar' los mismos materiales, las mismas situaciones sintomáticas.

Literalmente, se atascan, y Freud llegó por consiguiente a la conclusión de que la repetición es uno de los ingredientes básicos de nuestra vida psíquica, de que la repetición se reafirmará incluso en detrimento del principio del placer. Así pues, 'más allá del principio del placer' existe un instinto más elemental aún, consistente en revertir a la condición previa a la vida, léase, a la muerte, toda vez que la vida viene precedida por la no-vida. La meta de la vida es por lo tanto la muerte: eso es lo que la vida persigue por la fuerza. Si todo esto se transfiere a los términos que Freud tomó prestados del griego, Tánatos (la muerte) pugna con Eros (el impulso de la vida): Tánatos pugna por devolver toda vida orgánica a su condición inorgánica, pero Eros no cesa en su empeño por aglutinar e integrar todos los elementos constitutivos en su unidad orgánica. En *El yo y el ello*, publicado tres años después de *Más allá del principio del placer*, Freud reiteró su convicción de que tanto Eros como Tánatos son principios conservadores, que aspiran a la estabilidad, aunque contrapuestos.

Ahora bien, ¿por qué iba la vida a perseguir la muerte? En aras de la paz. Eros es el perturbador incansable y disruptivo de la paz; el instinto de muerte es la resolución de un conflicto. Así, ese texto del Libro de Oraciones, versión del Salmo 127.2, 'Dio reposo a sus amados', que a juzgar por las lápidas era inmensamente atractivo para muchos victorianos, y que en versión de Henrietta Huxley fue inscrito en la tumba de T. H. Huxley (quien había introducido por cierto el término y el concepto de 'agnóstico'):

No temais, vosotros que aguardais con el corazón lloroso,
pues Dios pese a todo 'dio reposo a sus amados',
y si es un sueño eterno lo que Él desea, tanto mejor será.

Sobre esta base, es obvio por qué Freud sólo podía concebir la religión como ilusión: la manera en que las religiones resuelven el

conflicto entre Eros y Tánatos contradice el hecho inapelable de que Tánatos salga al final victorioso; de todos modos, el intento religioso por contradecir ese hecho ni se apoya en ulteriores cuestiones *factuales* ni tampoco apunta hacia ellas. Dado que sabemos que la vida termina en el olvido, el planteamiento religioso no puede ser más que 'una esperanza más allá de la sombra de un sueño', sin más sustancia que ésa. Las religiones viven de manera característica, igual que los niños, 'como si' sus mundos de ensueño un día fueran a hacerse realidad, 'como si' pudiera alcanzarse el final del arcoiris y asegurar asimismo la olla del oro. Así escribió Freud, en *El porvenir de una ilusión*:

Recuerdo aquí la conducta de uno de mis hijos, que se distinguió muy tempranamente por su amor a la verdad objetiva. Cuando alguien empezaba a contar un cuento que los demás niños se disponían a escuchar devotamente, se acercaba al narrador y le preguntaba: '¿Es una historia verdadera?' Y al oír que no, se alejaba con gesto despectivo. Es de esperar que los hombres no tarden en conducirse de modo parecido ante las fábulas religiosas, a pesar de la intercesión del 'como si'. (p. 167)

La locución 'como si' tiene un contexto muy preciso en la argumentación de Freud. La locución 'como si' pertenece en este caso a una postura técnica y filosófica concreta, el *als ob* de Vaihinger, si bien Freud tomó el 'como si' de Vaihinger como ejemplo básico del defecto y el error de las creencias religiosas en general. Pero de hecho, lo que sucedió al menos en parte fue que extrapoló una cuestión especializada de la filosofía del conocimiento hacia una definición general de la naturaleza ilusoria de toda creencia religiosa: la religión es claramente falsa, pero

está al servicio de determinados propósitos prácticos. Por encima de todo, permite a los seres humanos negar lo absoluto y lo final de dos realidades bien conocidas de nuestra condición: la primera, que la vida es una pugna entre Eros y Tánatos; la segunda, que la pugna siempre termina con nuestra total derrota (y desaparición) en la muerte. Es cierto que brevemente (más o menos durante unos setenta años) es como si viviéramos, pero eso no es para siempre, sino solamente

hasta que la noche de la muerte
... arranque de sí misma nuestra memoria
y a nosotros de todo lo demás.

Es igualmente cierto que todos los seres humanos por igual se han esforzado por hallar modos para alejar de sí las fronteras de la enfermedad y la muerte; tal como Freud mismo decía, 'la principal tarea de la civilización, su auténtica razón de ser, es defendernos contra la abrumadora prepotencia de la naturaleza' (*El porvenir de una ilusión*, p. 158). Pero tal como él mismo continúa, bien que con evidente pesimismo, 'nadie vive bajo la ilusión de que la naturaleza ya ha sido conquistada; pocos osan tener la esperanza de que algún día llegue a estar sometida al hombre por completo'. En cualquier caso, al final persiste 'la dolorosa adivinanza de la muerte, contra la cual no se ha encontrado medicina eficaz, ni es probable que se encuentre. Con todas estas fuerzas, la naturaleza se alza contra nosotros majestuosa, cruel e inexorable; devuelve a nuestro ánimo la debilidad y el desamparo'.

En tal estado de debilidad, ¿qué puede hacer el individuo? '¿Cómo se defiende de los poderes superiores de la naturaleza, del destino, que le amenazan a él tal y como amenazan a todos los

demás?’ En sus primeros momentos, en la infancia, sugiere Freud, el hombre intenta llegar a algún acuerdo con las fuerzas impersonales que se le oponen, y así las ‘humaniza’ o, dicho de otro modo, las dota de personalidad:

no es que convierta lisa y llanamente a las fuerzas de la naturaleza en personas con las cuales pueda relacionarse en términos de igualdad; esa idea no haría justicia a la abrumadora impresión que le causan de continuo dichas fuerzas. Antes bien, les da los rasgos de la figura paterna. Las convierte en dioses. (p. 162)

Por todo ello, la religión ha de ser considerada como un constructo que es obra de quienes no pueden afrontar la realidad de que las fuerzas de la naturaleza son impersonales y son hostiles, y al final también son abrumadoras. Desesperados, buscan algún consuelo, o alguna manera de rescatar al menos algo del desastre, una forma de señalar sus vidas mediante un sentido y un valor más permanentes. Ahora bien, para lograr tal finalidad sería menester la creación de un universo menos hostil o más benévolo, y esto es algo que solamente puede llevarse a cabo imaginariamente, nunca en la realidad, porque la realidad es bien distinta. De todo esto se desprende que cuanto más eficaz sea el consuelo que proporciona una religión determinada, con mayor eficacia se habrá aupado al tipo de fantasía y de ilusión que Flecker describía de este modo:

Nosotros, que con cánticos solazamos vuestro peregrinaje
y juramos que la belleza pervive, aunque mueran los lirios,
... cuentos, maravillosos cuentos [referimos]
de barcos y de estrellas y de islas en donde descansan los
hombres buenos.

Freud dio a entender que los orígenes de la religión han de buscarse en esta región de las necesidades esenciales, que constituyen una reserva y un sistema de 'realidades' fantásticas e ilusorias, contruidos a su vez a partir de los materiales del desamparo vivido en nuestra niñez y en la niñez misma de la raza humana. Ése es, para Freud, el meollo de la ilusión religiosa:

A cada uno de nosotros nos rige una Providencia benévola que sólo en apariencia es severa, y que no consentirá que nos convirtamos en un juguete de las todopoderosas e inmisericordes fuerzas de la naturaleza. La muerte en sí misma no es extinción, no es el regreso al estado inerte de lo inorgánico, sino el comienzo de una nueva especie de existencia, que se halla en el camino del desarrollo hacia algo más elevado.

La persona religiosa es la que vive 'como si' esa proyección de consuelo fuera verdad, 'como si' el mundo de la fantasía y la ilusión absolutas tuviera sustancia real; lo cierto, según Freud, es que cada mínimo progreso del conocimiento científico demuestra lo insustancial que es el mundo de los engaños y las creencias.

Freud reconoció desde luego la existencia de otros motivos que dan lugar a la creencia, aunque ese motivo de la búsqueda de consuelo y de protección le pareciera el predominante. La religión sin consuelo deja de ser religión; un Dios que no recompense a sus fieles servidores deja de ser, *en efecto*, Dios. De todos modos, lo que Freud denominaba 'educación en la realidad', liberada de las doctrinas religiosas (p. 192), a la larga habrá de desvelar el dudoso motivo de la creencia. La consiguiente muerte de Dios acarreará la muerte de la religión, y el cielo puede pues quedar, dicho con pala-

bras de Heine, abandonado a las aves y a los ángeles. El hecho de que las religiones tal vez esbocen casualmente proposiciones que, por pura coincidencia, resulten verdaderas, o sabias, o sensatas incluso, carece de relevancia si ha de tenerse en cuenta la erosión de las religiones debida al discernimiento de sus propósitos desviados. Aun cuando algunas doctrinas religiosas tengan valor de verdad, no se sigue de ello la menor relevancia, ya que siguen estando cimentadas en el contexto del cumplimiento ilusorio de los deseos más vehementes de nuestros ancestros. ¿Cómo iban a lograr resultados dignos de ser deseados, sobre todo sin los beneficios de la ciencia decimonónica y, ya en este siglo, del propio Freud? Sería notabilísimo, argumentaba Freud, que 'nuestros pobres antepasados, ignorantes y faltos de libertad espiritual, hubiesen descubierta la solución de todos los difíciles enigmas que nos plantea el universo' (p. 171). Aún es más: Freud sostiene con rotundidad la afirmación de que sabemos con bastante aproximación, con un mínimo margen de error, en qué periodo y entre qué sociedades se crearon las doctrinas religiosas.

Los escritos de Freud, por lo tanto, dejan bien claro que, a su juicio, nuestros antepasados eran tontos de remate, opinión que en todo caso ya se había formado también sobre muchos de sus coetáneos, a juzgar al menos por *El porvenir de una ilusión*, donde traza marcados contrastes entre 'la gran masa de los oprimidos, carentes de educación elemental' y 'las personas educadas que trabajan con el cerebro'. Con todo y con eso, para Freud era esencial mantener que *plus ça change, plus c'est la même chose*; dicho de otro modo, que existen los universales o al menos las constantes recurrentes en la conducta humana, que brotan como consecuencia de que todos somos concebidos y todos nacemos, a grandes rasgos, del mismo modo: sin esa verdad universal, los descubrimientos psíquicos

(que en opinión de Freud tienen el mismo rango que las leyes científicas) no podrían haberlos inferido los individuos que vivieron antes que nosotros; si esa verdad la damos por universal, las pruebas de que disponemos sobre los orígenes de la religión carecen de necesidad, tal como ya he apuntado en *The Sense of God* (pp. 121 ss.). Freud es de esta manera el máximo exponente de las conclusiones que se basan en una premisa que dice así: 'así debió haber sido, sin duda', muy parecida por cierto a la del abogado que de este modo se pronuncia al comenzar un juicio: 'Señoría, he aquí la conclusión en la que me propongo basar todas mis pruebas'.

En consecuencia, Marx y Freud juntos son los ejemplos predominantes de una convicción muy extendida: a saber, que la muerte es el origen de la religión. Como ambos trabajaron en el contexto de las ambiciones decimonónicas por hallar las leyes universales que rigen el comportamiento humano (véase mi *The Sense of God*, cap. 1), la confianza con que se expresan no deja de ser comprensible, pero no implica automáticamente que ambos lo hayan logrado.

ARQUEOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

DE LA MUERTE

En esta tesitura, ¿cómo podemos seguir avanzando? ¿Hasta qué punto es cierto que las religiones comienzan por el rechazo de la muerte? Por expresar la cuestión de modo mucho más directo, ¿en qué creían nuestros más remotos antepasados? En términos generales, es imposible que lo sepamos. Tal como dice el zoólogo J. Z. Young, 'los rituales y las danzas, igual que el miedo a los demonios o la aspiración hacia los dioses, dejan pocos restos, o ninguno'.

En esta conclusión de que no existe ningún corpus factual que nos permita comprender los orígenes de la creación estética o de las creencias y prácticas religiosas, está totalmente en lo cierto. Sin duda podemos especular que una y otra actividades tenían que ser más o menos de cierta utilidad para el hombre del paleolítico en sus intentos cotidianos por sobrevivir. Pero, como continúa diciendo el propio Young, 'ello no quiere decir que la escultura, la pintura, la ofrenda de oraciones por los muertos tuvieran un claro valor "práctico", por ejemplo, en el sentido de que sirvieran para mejorar las técnicas de caza' (p. 519). De actividades tan primitivas y tan comunes no es posible dar cuenta por medio de un ingenuo reduccionismo, especialmente por la ausencia de interpretación existente en el periodo del que datan los objetos hechos por la mano del hombre que tienen mayor antigüedad. Por lo tanto, concluye Young, 'la solución al problema de los orígenes de la religión tendría un valor inmenso, pero lo cierto es que nadie ha encontrado por el momento un medio de manipular los enterramientos o los ornamentos más antiguos que se conocen que posibilite hallarla' (p. 524). Habida cuenta de la carencia de restos orales o escritos (aun cuando se hayan realizado algunos intentos por articular las creencias concurrentes en los ritos mortuorios y funerarios), de los mismos datos arqueológicos pueden extraerse inferencias opuestas. En consecuencia, Kurtz y Boardman (por poner tan sólo un ejemplo), llegan a esta conclusión acerca de los enterramientos helénicos:

Poco puede aportar la arqueología a nuestro conocimiento de lo que los griegos pensaban sobre la muerte... Puede en cambio decirnos mucho sobre lo que hacían respecto a la muerte... La limitación de todas estas pruebas consiste en que, si bien nos indicarán qué hacían los griegos, nuestro conocimiento del *porqué* lo hacían a la fuerza

tiene que depender de lo que sepamos por medio de otras fuentes e incluso de nuestra propia imaginación. (*Greek Burial Customs*, p. 17)

No es por tanto de extrañar que si bien Chapman, Kinnes y Randsborg reconocían recientemente (1981) que 'la arqueología de la muerte no es una nueva disciplina', también llamasen la atención sobre los muy escasos trabajos realizados a lo largo de la década precedente, al margen de la aproximación sociológica de J. A. Brown. El capítulo que firman estos autores, 'Aproximaciones a la arqueología de la muerte', en *La arqueología de la muerte*, constituye, en parte gracias a su bibliografía y a su breve examen histórico de la cuestión, un punto de partida excelente para abordar la comprensión de los problemas que han de afrontar los arqueólogos. La solución que proponen es la de arrimar la teoría a los datos: 'En este volumen, el argumento vertebral es que los arqueólogos necesitan un corpus teórico con objeto de poner en relación los datos funerarios existentes a su disposición con las pautas del comportamiento humano en las sociedades del pasado' (p. 2).

No obstante, eso podría reproducir con toda facilidad, aunque de modo mucho más sofisticado, las respectivas formas de aplicar sus propios 'corpus teóricos' a los datos que escogieron Marx y Freud. ¿Existe algún mecanismo de control sobre tales aplicaciones, en las que con toda claridad la belleza reside con demasiada frecuencia no en lo que se contempla, sino en los ojos de quien lo contempla? El más inmediato (y se trata del tribunal de apelación al que recurren Chapman, Kinnes y Randsborg) es la antropología. No todos los antropólogos del pasado se han mostrado reacios a imponer las teorías sobre los datos: el intento

realizado por Malinowski de modificar las teorías freudianas, aun cuando le llevase a la acrimonia de la respuesta expresada por Ernest Jones (véase mi versión del caso en *The Sense of God*, p. 122), no constituyó en realidad un esfuerzo por repudiar la generalidad de algunas observaciones psicoanalíticas ni su hipotética susceptibilidad de ser aplicadas a los datos antropológicos. En cuanto a los antropólogos que no consiguieron hallar ni rastro del complejo de Edipo entre los más alejados habitantes del asentamiento más remoto, Geza Roheim los acusó simplemente de haber suprimido o distorsionado ciertas pruebas de su propio fracaso a la hora de reconocer y resolver sus propios complejos edípicos.

De hecho, uno de los mayores logros de la antropología ha sido el de balizar y describir no la uniformidad, sino la diversidad extrema de los modos en que los individuos y las comunidades afrontan el hecho de la muerte. En un reciente trabajo de síntesis (acertadamente dedicado a 'nuestros antepasados'), Huntington y Metcalf comenzaban su libro, titulado *Celebraciones de la muerte*, de esta manera:

¿Podría existir algo más universal que la muerte? Sin embargo, ¡qué increíble gama de variadas respuestas evoca! Los cadáveres son incinerados o enterrados, con o sin sacrificio animal o humano; son preservados por la técnica del sahumerio, el embalsamamiento o la aplicación de otros aderezos; son deglutidos —en crudo, cocinados o descompuestos—; son ritualmente abandonados, como la carroña, o simplemente abandonados; son desmembrados y tratados de estas formas y de muchas otras. Los funerales son ocasión de evitar a otras personas o de celebrar una fiesta social, de luchar o de celebrar orgías sexuales, de darse al llanto o a la risa, todo ello en mil

La muerte y los orígenes de la religión

combinaciones distintas. La diversidad de las reacciones culturales es buena medida del impacto universal que tiene la muerte. Pero nunca se trata de una reacción desatada al azar; siempre serán reacciones significativas y expresivas. (p. 1)

Y podrían haber añadido que dicha reacción siempre tiende a ser estable dentro de una sociedad en particular: las costumbres y creencias funerarias de cada sociedad en concreto por supuesto que cambian, pero tales cambios por lo común suscitan una considerable resistencia por parte de los sectores conservadores. Esta estabilidad que se produce entre tanta diversidad ha sido muy bien explorada por Huntington y Metcalf, quienes han basado su trabajo sobre dos estudios clásicos que han dejado tanto términos como conceptos en calidad de legado inalterable a las posteriores reflexiones de tipo académico en torno a la muerte. El primero es *Ritos de paso*, de Van Gennep, obra que sólo en parte versaba sobre la muerte, pero que discernía una pauta recurrente en todos los ritos de paso. Dicha pauta consiste en una distinción, dos categorías y tres etapas, resumibles de este modo:

muerte	matrimonio
vivo/muerto	soltero/casado
vivo > moribundo > muerto	soltero > comprometido > casado.

Van Gennep introdujo también la idea de la 'liminaridad', que después había de ser desarrollada por Victor Turner en *El bosque de los símbolos*: el término intermedio de las tres etapas es (en el caso de la secuencia vivo > moribundo > muerto) el que más dificultades

presenta al vivo, aunque sea por razones obvias (ya que lo que se encuentra en la realidad del proceso no puede adscribirse a ninguna de las dos categorías firmes), de manera que la fase de transición a menudo adquiere independencia y autonomía dentro del proceso ritual.

La 'autonomía de lo liminar', según opinión de Turner, podía aplicarse no sólo a los rituales funerarios, sino también, a la sazón, a lo que él describía como 'una mezcla dispar de fenómenos sociales' (p. 125), a través de lo cual hacía referencia a 'fenómenos en apariencia tan diversos como los neófitos en la fase liminar del ritual, a los elementos autóctonos sojuzgados, a las pequeñas nacionalidades, a los juglares de la corte, a los santos mendicantes, a los buenos samaritanos, a los movimientos milenaristas, a los "vagabundos del Dharma", a la matrilateralidad en los sistemas patrilineales, a la patrilateralidad en los sistemas matrilineales y a los sistemas monásticos'. Sin embargo, la 'autonomía de lo liminar' es de muy particular importancia en los rituales funerarios. Van Gennep ya había llamado la atención sobre la relativa carencia de importancia que tienen todos los ritos de separación del cuerpo muerto, por comparación con los ritos de transición que 'tienen una duración y una complejidad a veces tan grande que por fuerza ha de concedérseles alguna especie de autonomía' (*Ritos de paso*, p. 146). Robert Hertz también había detectado el reconocimiento ritual de la etapa liminar, y se había concentrado en el fenómeno, por otra parte ampliamente extendido, de aquellas sociedades que no consideran la muerte como algo instantáneo, y que en consecuencia cumplen el rito muy elaborado de un segundo enterramiento. Este segundo enterramiento elimina, no sólo el cadáver ya descompuesto, sino también el alma del muerto, que en la etapa de transición ha vivido 'sin estar ni aquí ni allí', en los

márgenes de la población humana, capaz de malevolencia debido a su incomodidad, a menos que su hostilidad y su envidia sean desviadas por medio de particulares ritos o acciones. Así pues, a juicio de Hertz, la muerte no se contempla como la destrucción total e inmediata de la vida del individuo. Las costumbres funerarias están en relación con el proceso continuado de la sociedad, ya que ayudan al muerto a desplazarse al limen, a atravesarlo y a ingresar en la condición estable y respetada de ser un ancestro.

El propósito de Huntington y Metcalf radicaba en ampliar y modificar la intuición básica del ensayo de Hertz. En concreto, centraron su atención en la frecuencia con que las actividades que deniegan la muerte o se oponen a ella son incorporadas a los rituales funerarios —concretamente, los comportamientos de tipo sexual y/o relacionados con la fertilidad. De la tribu de los *bara*, por ejemplo, apuntan lo siguiente: ‘Durante la etapa que sigue a la muerte, se genera una extremada vitalidad mediante los diversos excesos de las celebraciones fúnebres, en un esfuerzo por contrarrestar el orden extremo de la muerte. Sin embargo, esta situación de inestabilidad no puede persistir, y las actividades funerarias terminan por encaminarse hacia un regreso efectivo a la normalidad’ (*Celebraciones de la muerte*, p. 115).

En un simposio posterior (véase Bloch y Parry, *La muerte y la regeneración de la vida*) se realizó un intento por aplicar estos dos temas (la importancia social de los ritos de enterramiento y de la exuberancia sexual/fertilidad en una gama más amplia de sociedades). Las comunicaciones y ponencias presentadas en dicho simposio aclaran la diversidad extrema de creencias y de prácticas, aparte de señalar el espectro comprendido entre los extremos opuestos, que claramente se contradicen uno al otro (o que, mejor dicho, caerían en contradicción si entrasen en conjunción). Dicho

en otros términos, estas ponencias ponen en tela de juicio incluso la posibilidad de hallar una única y sencilla conexión entre la muerte y los orígenes (por no hablar del poder sostenido) de las religiones. La variedad de las costumbres en este sentido se extiende desde las sociedades de cazadores y recolectores de África (muy distintas de los grupos dedicados al pastoreo y a la agricultura, aun estando en inmediata proximidad), entre las cuales el cuerpo del fallecido carece relativamente de importancia, hasta el culto tántrico *Aghori* de la India, en el que los muertos son literalmente abrazados por los vivos como vía de trascender la dualidad —y también de afirmar el desgajamiento de las prácticas o circunstancias más aberrantes (la descripción que realiza Parry del culto *Aghori* vuelve a ser mencionada más adelante, en el capítulo dedicado a la concepción de la muerte entre los hindúes).

Más recientemente se ha celebrado un tercer simposio de antropología sobre *Mortalidad e inmortalidad*, con la participación conjunta de antropólogos y arqueólogos, durante el cual se llegó a una conclusión en cierto modo análoga, a saber, que el hecho de la diversidad es tan capital que toda conclusión generalizada (susceptible de ser aplicada a aquellas sociedades de las cuales no existan datos concretos) es extremadamente azarosa. El compilador de las conclusiones del simposio, S. C. Humphreys, reiteró específicamente la advertencia de Peter Ucko, en el sentido de que 'existe una variación notable en el tratamiento de los muertos tanto en el seno de todas las culturas como entre las diversas culturas entre sí', y de que 'es altísimamente improbable que dos sociedades cualesquiera sostengan entre sí una semejanza suficiente para que el arqueólogo o el historiador sea capaz de extraer inferencias directas de los datos etnográficos con objeto de rellenar las lagunas existentes en nuestro conocimiento de las sociedades del pasado' (p. 4).

Resulta por consiguiente muy claro que el material recopilado por los antropólogos no puede esgrimirse para respaldar el punto de vista de que la conciencia humana de la muerte fue el factor conducente a la invención de la religión, a modo de compensación por el temor que dicha conciencia suscita. Pese a todo, ese punto de vista sigue dándose por sentado (véase, por ejemplo, el pasaje de Cupitt citado en p. 319). David Premack ha considerado recientemente la posibilidad de que, en el supuesto de que los problemas inherentes a la comunicación de conceptos a un chimpancé pudieran ser superados, fuese o no conveniente transmitirle una determinada idea de su propia muerte:

¿Y si, al igual que el hombre, el simio tuviera miedo de la muerte y diera en afrontar ese conocimiento de modo tan extravagante como nosotros?... El objetivo deseable sería en tal caso no sólo comunicarle la idea de la muerte, sino también, y esto es mucho más importante, hallar una forma de asegurarse que la respuesta del simio no fuese la del temor que, en el caso del ser humano, ha desembocado en la invención del ritual, del mito y de la religión. Mientras no me sea posible sugerir algunos pasos concretos en la enseñanza de la idea de la muerte desprovista de todo temor, no tengo la más remota intención de impartir el conocimiento de la muerte a ningún simio ('Lenguaje e inteligencia en el simio y en el hombre').

El error en que incurre este párrafo no es la convicción de que la religión sea una invención humana. Por supuesto que lo es, pero también lo es todo lo demás, desde la A(stronomía) hasta la Z(oología), que los seres humanos han realizado por medio de los

conceptos y del lenguaje. La palabra 'invenio' significa 'llego a, ingreso'. Así pues, la cuestión, tanto para las ciencias como para la religión y la teología, reside en la naturaleza del terreno de la realidad al que llegan los humanos, el terreno en el que ingresan y que exploran por medio de sus múltiples y variadas invenciones, sin dejar de tener en cuenta (tal como he señalado con abundantes detalles en *Licensed Insanities*) que todas las versiones humanas de todas las cosas (al margen de lo extremadamente trivial) son meras aproximaciones, susceptibles de ser corregidas, provisionales y muy a menudo erróneas; con todo y con eso, en el caso de versiones tan dilatadas y matizadas como son las de las ciencias naturales y las de las religiones (si bien se dirigen a objetos distintos y tienen igualmente puntos de partida y objetivos distintos), se han conseguido grandes certezas. El error de las apreciaciones profanas y reduccionistas que (como la de Premack) hacen del miedo a la muerte la causa de la religión, es en primer lugar dar por sentado que las apreciaciones religiosas no han alcanzado ninguna certeza en absoluto, aun consintiendo que el lenguaje y las descripciones de lo que se encuentra en el dominio de la religión sean sólo aproximaciones susceptibles de ser corregidas. El segundo error subyace en el hecho de asumir que los conceptos y las explicaciones de nuestra propia cultura están de algún modo exentos del proceso de las correcciones ulteriores, amén de proporcionar un punto de apoyo semejante al de Arquímedes, sobre el cual es posible instalarse para juzgar (imparcial y correctamente) la validez de todas las versiones previas de la experiencia.

Existen, por descontado, otros errores implicados (entre los que destaca sobre todo la falacia genética). Pero estos dos primeros son por sí solos suficientes para viciar algunas de las apreciaciones profanas más sobresalientes acerca de la relación causal que existe

entre la muerte y la religión: como quiera que saben *a priori* qué puede y qué no puede ser propio del caso, basta con centrarse en las pruebas disponibles y encontrar las que se buscan. Puesto que saben que nada sobrevive a la muerte, resulta que las creencias opuestas deben explicarse de otros modos. El resultado es que estas apreciaciones profanas de la más temprana relación existente entre las religiones y la muerte representan con un absoluto desatino lo que por sí mismas describen las pruebas que nos han legado, al menos tan pronto se llega a las reflexiones escritas sobre el significado y la importancia de la muerte (y sin ese mecanismo de control, las interpretaciones son en el mejor de los casos, tal como hemos visto, meras especulaciones). Asimismo, estos intentos por dar una versión de las creencias más extendidas cae en el ridículo. Por poner tan sólo un ejemplo, Rosenblatt, Walsh y Jackson analizaron la creencia en los fantasmas (en *Pena y luto en una perspectiva intercultural*) sobre la base de 78 etnografías incluidas en los Archivos de Relaciones Humanas. La existencia de materiales sobre la creencia en los fantasmas fue corroborada en 66 sociedades de las mencionadas 78; de esas 66, en 65 se hallaron fuertes creencias de esa índole. La única excepción parecía ser la de los masai, e incluso en tal caso la información era menos fiable que en el resto de las culturas tratadas, con una sola excepción (p. 51). En consecuencia, los autores llegaban a la siguiente conclusión:

El hecho de que la creencia en los fantasmas esté presente en todas las sociedades consideradas, salvo en una, es asombroso. En los Estados Unidos, los fantasmas son tema de chistes, películas de moda y ficciones. Reconocer que uno ha visto un fantasma es una invitación a ser etiquetado como ignorante,

supersticioso, irracional, o como víctima de una simple alucinación. Consuela comprobar que la cultura norteamericana está en franca minoría a este respecto. Lo que en cambio parece indicar la literatura intercultural examinada es que la creencia en los fantasmas es natural, por no decir connatural a la naturaleza humana. (p. 53)

En tal caso, ¿qué constricción impide a tantos seres humanos ceder a la creencia de que los fantasmas 'existen' de tal manera que puedan ser percibidos por los vivos? Esas constricciones deben surgir por tanto en un entorno que es 'natural' para un antropólogo del siglo XX, el cual sabe *a priori* que no pueden existir realidades a las que sea posible aludir con total corrección bajo el epígrafe de 'fantasmas', y que tales referencias, punto menos que universales, tiene que ser versiones erróneamente reificadas de fenómenos bastante más ordinarios. Al menos, ésa parece ser la asunción que subyace a la opinión de estos tres autores. En tal caso, ¿qué es lo que identifican como constricciones que controlan a tantas personas en lo tocante a la creencia en los fantasmas? Existen cuatro conjuntos de constricciones (pp. 53-5): en primer lugar, las 'sugestiones medioambientales', en razón de las cuales las visiones, los sonidos o los olores relacionados con los muertos desencadenan la sensación de una presencia continuada; en segundo lugar, los sueños; en tercero, la teoría de la percepción del propio yo que defiende 'que las personas adivinan sus percepciones, emociones y otros estados internos, realizando inferencias a partir de lo que descubren en sí mismas' (y así, por citar a estos autores, 'considérese a un hombre tendido en el lecho que ha compartido con su esposa, ya fallecida, que piensa en ella y que descubre en sí una cierta excitación sexual;

la teoría de la percepción del propio yo nos llevaría a dar por sentado que algunas personas que se encuentren en tal situación tenderán a pensar que han percibido alguna clase de manifestación por parte de la persona fallecida'). Por último, se menciona la explicación de que algunos individuos *necesitan* mantener un contacto interactivo con los fantasmas de los muertos con objeto de realizar una transacción 'de asuntos emocionales, de relación o incluso de decisión, en todo caso inconclusas, con los muertos'.

Sin embargo, esta apreciación resulta extraordinariamente 'magra' si se compara con la riqueza y la complejidad de la creencia en los fantasmas que realmente se da en el mundo. Considérese esta versión (de Goulart) acerca de los nakhi, un pueblo que habita en la región más occidental de China:

Los nakhi, al igual que muchos otros pueblos aún no afectados por el materialismo de la civilización occidental, vivían en íntimo contacto con el mundo de los espíritus. Creían que en la inmensidad del espacio habitaban deidades grandes y pequeñas por igual, los espíritus de los muertos junto a un ejército de espíritus de la naturaleza, tanto buenos como malos. La relación entre la humanidad y esos numerosos espíritus no era tenida por hipotética conjetura, sino por auténtica realidad. Al contrario que el tabú que en Occidente ha impuesto la religión sobre la comunicación con los espíritus, no existían tales restricciones en Likiang, donde esas comunicaciones de hecho eran tenidas por algo sumamente normal, e incluso consideradas un medio eminentemente práctico de resolver ciertos problemas y complejidades de la vida, cada vez que fracasaban otros métodos. Si se daba una aparición, una materialización o una voz directa, nadie la rehuía, sino que, al contrario, se

investigaba el asunto con simpatía y con interés. En una palabra, un visitante llegado de lo invisible era tratado como persona, con la debida cortesía.

Se creía firmemente que los muertos seguían estando vivos. No es que vivieran en algún lugar del ancho cielo, más allá de las nubes, sino que existían en alguna parte más cercana, al otro lado del velo. Ese velo podía retirarse o, cuando menos, entreabrirse, para que tuviese lugar una breve charla con el ser querido ya difunto. Pero no se consideraba necesario ni deseable molestarles demasiado, debido sobre todo a dos razones. Una era que ya se habían acostumbrado a su nueva existencia, por lo cual era pernicioso recordarles en exceso los asuntos terrenales, induciéndoles de ese modo a seguir apegados a la tierra; la otra razón era que si alguna vez pudiera demostrarse que la vida en el más allá es tan feliz y tan satisfactoria como se describe en las escrituras de los nakhi, se generalizaría la tentación de poner fin a esta existencia y de migrar apresuradamente a ese otro plano existencial, en el que la felicidad sería mayor. Desde luego, los suicidios eran demasiado fáciles y frecuentes en Likiang, y tales revelaciones podrían provocar una estampida que causaría el final prematuro de todo el pueblo nakhi.

(Forgotten Kingdom, pp. 169 y ss.)

De ello se deduce que la interacción con los muertos era no sólo metafórica, sino realista, y que desde luego no era suscitada por el olor de las galletas en la cocina ni por los recuerdos de los momentos felices habidos en el lecho conyugal, aun cuando las sugerencias medioambientales más plausibles sin duda ninguna fueran perfecto refuerzo de las expectativas. Por ello, las transacciones con los muertos eran prosaicas y literales, como prosigue describiendo Goulart:

Los muertos, por tanto, sólo se podían abordar en un momento de grave crisis en el seno de la familia, cuando por ejemplo uno de sus miembros estuviera enfermo y en peligro de muerte, una vez desestimada la esperanza de la curación por medio de las drogas al uso. Se citaba entonces a un médium profesional llamado *sanyi*, cuya visita siempre se producía en plena noche, cuando estuviesen durmiendo los vecinos. Entonaba los encantamientos y sortilegios de las escrituras acompañándose con un tamboril. Bailaba un poco y caía en trance. No había voces directas. El hombre barbotaba lo que hubiese visto. Por ejemplo, podía tratarse de un anciano de gran estatura y vestido de púrpura, algo tullido, apoyado en un negro bastón. '¡Oh, es el abuelo!', exclamaban los parientes prosternándose. Se describía después la situación del enfermo. 'El anciano sonríe,' refería el *sanyi*. 'Dice que el chico se pondrá bien dentro de siete días si toma esta medicina.' Dictaba despacio lo que debía tomar. La familia se prosternaba de nuevo y el anciano se marchaba, al decir del *sanyi*. No obstante, el anciano también podría haber indicado que no existía remedio y que el chico estaría a su lado en menos de tres días.

El pueblo siempre afirmaba que esas prescripciones y profecías eran infalibles: el paciente se restablecía con ayuda del medicamento recetado, o bien fallecía el día y a la hora anunciados por el antepasado ya difunto. Por si fuera poco, los asesinos podían ser ajusticiados a tenor de lo dicho en una entrevista de este tipo por sus víctimas, y también era posible resolver así algunos asuntos de familia. En Likiang era habitual conversar con los difuntos en sueños, y a lo dicho se le otorgaba gran credibilidad.

LA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE

Resulta obvio, ya desde esa apreciación breve y anecdótica, que los nakhi eran arrastrados hacia la creencia en los fantasmas no sólo por los cuatro conjuntos de constricciones propuestos en *Pená y luto*, sino por algo muy superior. No obstante, la deficiencia de esa apreciación no sirve ni mucho menos para establecer lo opuesto, es decir, que debido a que muchas personas hayan afirmado sostener una interacción con los fantasmas, existen en consecuencia dichas realidades, con las que se puede mantener un contacto interactivo. Aun menos puede suponerse que tenga que existir alguna verdad automática en el muy extendido interés, común a todas las generaciones, por contactar con los muertos. Hasta el extremo en que dichos asuntos pueden ser objeto de investigación, el comentario de T. H. Huxley está enteramente justificado: no vale la pena pagar ningún dinero para oír a un médium que a lo sumo comunicará vacuas banalidades, presuntamente recibidas de los muertos:

El único bien que logro detectar en la demostración de la verdad del 'espiritismo' es que propicia un argumento adicional en contra del suicidio. Mejor es vivir aquí una vida de perros que morir y tener que ser obligado a decir estupideces por un 'médium' contratado a razón de una guinea cada sesión.

Hasta médiums tan famosos como Doris Stokes han sido devastadoramente denunciados en la reciente investigación de Ian Wilson:

Para los reporteros de televisión [que lo habían acompañado con las cámaras, pensando en grabar imágenes para un programa] resultó transparente y obvio que este espectáculo del Palladium —y, por ende, todas las demás actuaciones en público de Doris Stokes— no fue más que un engaño, aunque el público, inevitablemente ignorante de todo el tinglado organizado entre bambalinas, fuese un cúmulo de insensatos sin remedio. (pp. 77 ss)

Aquí, una vez más, la muerte (como la religión) resulta ser todo un negocio. Pero a pesar de todo ello, sigue en pie el reto que consiste en entender qué subyace a los datos sumamente extendidos que suscitan las creencias en la supervivencia más allá de la muerte, y qué les ha dado el ser; eso requiere, en primer lugar, un intento de describir, tan desapasionada y ampliamente como nos sea posible, qué son en realidad los informes relativos a tales experiencias.

Ésto es lo que suele conocerse como primer nivel de la fenomenología, que de ninguna manera es tan fácil de llevar a la práctica como sí lo es de describir. Ciertamente, en el caso de la fenomenología de la muerte, las creencias y las prácticas son hasta tal punto diversas (como ya hemos visto, aun cuando sólo hayamos hecho una muy breve referencia a la antropología) que la descripción de los fenómenos aún queda muy lejana. Puede afirmarse que virtualmente todo lo que se pueda imaginar sobre la muerte ya ha sido imaginado. Esto quiere decir que toda teoría (por remontarnos de nuevo a Chapman, Kinnes y Randsborg) casi con absoluta seguridad puede ilustrarse y ejemplificarse mediante alguna de las religiones del mundo. Por otra parte, es igualmente cierto que ninguna teoría por sí sola podrá eliminar a todas las demás, ya que es imposible que constituya por sí sola una apreciación suficiente y completa. Así pues, la explicación de los fenómenos relativos a las creencias y prácticas relacionadas con la muerte que se lleve a cabo por ejemplo en términos de alienación, compensación, proyección, orden social, temor individual, culpa, transferencia (por elegir tan sólo los más relevantes de cuantos ya hemos considerado) no están en competencia unas con las otras, sino que son más bien complementarias. Toda eventualidad de cierta complejidad (y los comportamientos humanos desde luego que lo son) está constreñida o controlada en lo tocante a su resul-

tado (en el hecho de ser las que son, en tanto en cuanto constituyen llamadas de atención a nuestros planteamientos) por múltiples constricciones, y no por medio de constricciones ni únicas ni sencillas. (El concepto técnico de 'constricción' en relación con la causa está comentado en mi *Licensed Insanities*, pp. 101-6, 137-9). Tales constricciones únicas (como puede ser en la física la fuerza de atracción entre las masas a la que denominamos gravedad) bien pueden contarse entre las constricciones, pero ni siquiera en el supuesto de lo que parece ser un suceso relativamente sencillo, como la caída de una manzana, puede ser la gravedad la única constricción que colapse todo el abanico de posibilidades y genere la eventualidad de que la manzana efectivamente caiga.

De ahí se sigue que la fenomenología de la muerte nos exija una gran atención a los datos y una amplia generosidad, en lo tocante a nuestra sensibilidad, acerca de los conjuntos de constricciones extremadamente complejos que controlan a los seres humanos en sus creencias y prácticas relacionadas con la muerte. En concreto, no parece posible descartar, apriorísticamente, que entre las constricciones se cuentan aquellas que se derivan de una realidad interactiva que ha terminado por definirse (con gran diversidad, desde el punto de vista de los hombres) como Dios.

Éste es el segundo nivel de la fenomenología, el que se plantea esta interrogación: habida cuenta de los fenómenos construidos y explorados por medio de estas redes de información muy extensas e intersubjetivas, ¿qué derecho tenemos de inferir en calidad de fundamento suficiente para que hagan su aparición en la conciencia? En el caso de Dios, éste es un punto muchísimo más importante que un simple tema de debate, aunque no sea más que por esta razón: cuando, en la historia más temprana de las religiones, tenemos efectivamente algún acceso a las creencias concurren-

tes con la práctica funeraria (por medio de pruebas transmitidas oralmente o por escrito), nos encontramos ante una paradoja: en la raíz de todas las religiones principales y continuadas en el tiempo, las más tempranas especulaciones acerca de la muerte no dieron lugar a una creencia según la cual exista una vida deseable en compañía de Dios más allá de esta vida, después de la muerte. No obstante, el poder y el carácter de esta vida en este mundo, de esta vida de experiencia con Dios, o con lo divino, eran claramente inconfundibles, al menos para algunos, quizás para muchos, de quienes participaban en ella, aun cuando fuese sin ninguna creencia seria en la vida después de la muerte.

Esto supone que la extensa apreciación del origen de la religión, en el sentido de que radica en el miedo que los hombres tienen de la muerte y en la construcción de una serie de paraísos compensatorios e ilusorios, es ciertamente errónea, al menos por lo que podemos juzgar a partir de las pruebas que han sobrevivido y han llegado hasta nosotros. Existe una sutil verdad en la suposición de Weininger de que aun cuando muy a menudo sea 'causa de asombro que hombres de naturaleza ordinaria e incluso vulgar no experimenten ningún miedo a la muerte, no deja de ser explicable: no es el miedo a la muerte lo que genera el deseo de la inmortalidad, sino que es el deseo de la inmortalidad lo que genera el miedo a la muerte'. Tal como ya observara De Fontenelle, 'llegaron entonces algunos iroqueses que iban a comerse a un prisionero para desayunar, y éste parecía tan despreocupado como los que se lo iban a devorar'.

Por supuesto, de ahí no se deduce que las apreciaciones de tipo compensatorio sean erróneas en todos los aspectos: lo que pregonan puede ejemplificarse sin duda en la historia posterior de las religiones. Pero eso equivale sencillamente a decir, una vez más,

que los comportamientos de los hombres están controlados, en lo que a su resultado atañe, por constricciones múltiples, y no por teorías abstractas. El hecho fundamental es bien claro: cuando tenemos acceso a las reflexiones sobre la naturaleza de la muerte y sobre la posibilidad de una existencia más allá de la muerte, resulta que se da abrumadoramente el caso de que las más tempranas ideas sobre la muerte y el más allá (aunque con una categoría importante de excepción) eran exactamente lo contrario de lo que suponían Marx y Freud. Abrumadoramente, la muerte era considerada como algo que era preciso posponer tanto como fuese posible, ya que nada hay después de la muerte que se pueda desear, en tanto en cuanto pueda ser un lugar de compensación o de bienaventuranza. Para nuestros antepasados, no existía ningún futuro, definitivamente, en el hecho de la muerte. A lo sumo, una sombra magra e insustancial de la persona podría continuar existiendo (y existían razones de peso para que se diera esa creencia, tal como hemos de ver), que era más bien una especie de huella y de recuerdo de la persona, sin ningún poder y sin ninguna forma a través de los cuales pudiera disfrutarse de la vida. En Grecia, en Mesopotamia, en la India y en China, pero quizá de modo más conocido en Israel, las más tempranas creencias en la vida más allá de la muerte eran creencias en la persistencia de, quizá, alguna suerte de huella dejada por el muerto, pero no en una continuidad sustancial; aun cuando algunas veces un individuo heroico (teniendo en cuenta la distinta definición del heroísmo que se daba en las diversas culturas) fuese eximido de la muerte y llevado, a menudo literalmente, a otro final diferente. Así, tal y como en la escritura judaica no existe creencia, hasta el final mismo del periodo bíblico, en una continuidad de la vida en compañía de Dios más allá de la muerte, las figuras heroicas de Enoch y de Elías

son literalmente llevadas (*ahad*) al cielo y eximidas de la tumba (véase p. 82).

Se sigue, pues, que en la más temprana imaginación religiosa a la que tenemos acceso, es la vida la que resulta de todo punto natural y la muerte de todo punto antinatural, en el sentido de que tronza y quiebra lo que de otro modo habría sido la circunstancia natural y continuada de la vida. Lévy-Bruhl se refirió exactamente a esto cuando intentó perfilar lo que denominaba *La mentalidad primitiva*. Observó que los aborígenes australianos no consideran la muerte como algo natural, sino como una interferencia provocada por los poderes mágicos de los enemigos. Y concluía: 'Esta actitud mental no es únicamente privativa de las tribus australianas, puesto que se puede encontrar de modo casi uniforme entre pueblos no civilizados y totalmente ajenos los unos a los otros' (p. 40).

La creencia de que la muerte es antinatural persiste en la actualidad. Por ejemplo, en 1972 la BBC difundió una serie de breves programas televisivos titulada 'Times Remembered', en la que diversas personas expresaban sus reminiscencias de sus vidas anteriores. En uno de los capítulos, un muchacho llamado Michael Foster, nacido en Ghana y emigrado después a Inglaterra, fue interrogado por el presentador acerca de si 'los paganos', tal como el presentador los llamaba, realizaban su danza del fuego en relación con la muerte, aun cuando la persona hubiese fallecido de muerte natural, por la edad. 'Nadie muere naturalmente', repuso.

En una cultura totalmente distinta, Simone de Beauvoir escribió casi exactamente eso mismo: 'No existe algo que pueda llamarse muerte natural: nada de lo que pueda ocurrirle a un hombre será nunca natural, ya que su presencia pone el mundo en tela de juicio. Todos los hombres han de morir, pero para cada uno

de los hombres su muerte es un accidente y, por más que lo sepa y lo consienta, es una violación injustificable' (p. 106).

Esta estimación de la significación de la muerte se refuerza por el modo en que tantos mitos, en tantas y tan distintas culturas, relacionan el origen de la muerte con accidentes triviales o con elecciones en apariencia carentes de relevancia, como fue el robo de la manzana en el jardín del Edén o, entre los navajos, porque Coyote arrojase una piedra en vez de un palo a un determinado charco; entre los melanesios, porque cinco hermanos tuviesen una disputa familiar; entre los habitantes de las islas Gilbert, porque algunas personas, ante una determinada elección, escogieran el árbol erróneo, o porque oyeron el zumbido de una mosca, o porque no aprendieron la lección de un plátano enterrado.

Lo que éstas y tantas otras historias comparables exponen a las claras es que la vida *podría* haber seguido siendo una vida sin alteraciones, cuando en realidad han sido accidentes o decisiones relativamente simples los responsables de haber introducido la disrupción de la muerte. Considérese este último ejemplo, tal como lo recogió Bendann, de las islas Fidji:

Cuando el primer hombre, el padre de la raza humana, iba a ser enterrado, pasó un dios sobre la tumba e inquirió qué significaba, ya que antes jamás había visto nada parecido. Al recibir la información de quienes estaban alrededor de la tumba en la que acababan de enterrar a su padre, el dios dijo lo siguiente: 'No lo enterréis; desenterrad el cuerpo.' 'No,' contestaron los presentes, 'no podemos hacer tal cosa. Lleva ya cuatro días muerto, y huele.' 'De ninguna manera,' insistió el dios. 'Desenterradlo, yo os prometo que vivirá de nuevo.' Pero los presentes se negaron a cumplir la solicitud divina. Y el dios pronunció la siguiente afirmación: 'Al desobedecerme, habéis se-

llado vuestro destino. Si hubiéseis desenterrado a vuestro ancestro, lo habríais encontrado con vida, y vosotros mismos, cuando os llegara la hora de abandonar este mundo, habríais sido enterrados como las bananas, durante cuatro días, tras los cuales habríais sido desenterrados no corrompidos, sino maduros.' Y cada vez que oyen contar esta triste historia, los habitantes de Fidji dicen: 'Ay, si aquellos niños hubiesen desenterrado el cuerpo...'

(Death Customs)

Parece tal vez absurdo que tan magna catástrofe pueda deducirse de una ofensa tan leve y de una decisión tan desafortunada: nunca han debido tanto tantos hombres a tan poca cosa. Sin embargo, el tema se repite una y otra vez en incontables mitos acerca del origen del sufrimiento y de la muerte, y está sin duda muy lejos de toda indagación acerca de las compensaciones, o de la supervivencia de la sustancia en una tierra mejor que ésta. Por tomar solamente un ejemplo: no existe compensación ni sustancia en la referencia al destino que corren los litigantes en el Hades, en el Libro XXIV de la *Odisea*: 'Las almas de los litigantes son como murciélagos que, en las honduras de una lóbrega caverna, aletean y chillan sin cesar'. He ahí todo lo que puede sobrevivir, un rastro de recuerdo tan reducido como el chillido de un murciélago. Dietrich comenta las creencias de los primeros griegos, según las cuales los dioses, incluido Zeus, nunca alteraron de manera significativa el código de la vida del hombre ni el instante de su muerte. Leemos en Homero que

el conocimiento de la muerte inminente siempre está en primer plano en una épica de guerra y de aventuras, pero las acciones del héroe no están sojuzgadas por el fatalismo, ni su mente está obse-

sionada por su constante miedo del final, aun cuando una vez muerto bien pueda decir que 'preferiría ser un siervo, antes que rey de todos estos muertos que han acabado ya sus vidas'.

Dietrich prosigue analizando específicamente este punto, es decir, que las gentes de los tiempos de Homero (y de su épica) perseguían el cumplimiento de sus deseos en este mundo, y que 'rechazaban la creencia de otras personas en una recompensa o un castigo que tal vez estuviera esperándoles en el más allá' (*Death, Fate and the Gods*, pp. 336 ss.).

Pero aunque Dietrich contrasta la creencia griega con 'la creencia de otras personas', de hecho (con una sola categoría de excepción) los griegos opinaban igual que el grueso de la humanidad: no hay ni evasión ni compensación en el poema épico de Gilgamesh; no hay ni evasión ni compensación en Israel, en donde la totalidad de la Tanach (la escritura judía), salvo muy al final, está escrita sin rastro de la creencia de que haya una continuidad de la vida, con Dios, después de la muerte; no hay ni evasión ni compensación en el *anatta* de los principios del budismo, aunque sí habrá una continuidad en las consecuencias; con la excepción del culto a la inmortalidad, no hay evasión ni compensación en los más antiguos textos chinos sobre el destino de los muertos. En el famoso responso a Tzu-lu, cuando fue interrogado por la importancia que tiene estar al servicio de los seres espirituales, Confucio dijo: 'Si aún no sabemos cómo estar al servicio del hombre, ¿cómo íbamos a servir a los seres espirituales?'. Y Tzu-lu contesta: 'Permíteme entonces preguntar por la muerte'. 'Si nada sabemos de la vida,' respnde Confucio, '¿cómo vamos a saber algo de la muerte?' (*Analectas*, xi. 11).

La muerte y los orígenes de la religión

No obstante, algunos de sus seguidores posteriores no se muestran tan agnósticos. Wang Ch'ung, casi con toda exactitud contemporáneo de Jesús, dedicó uno de sus ensayos críticos al tema de la muerte, y termina con la conclusión de que la muerte es como la extinción del fuego:

Cuando se extingue un fuego, la luz ya no brilla más, y cuando muere un hombre, su intelecto ya no percibe nada más. La naturaleza de lo uno y de lo otro es igual. Si la gente no obstante quiere fingir que los muertos tienen conocimiento, están equivocadas. ¿Qué diferencia existe entre un enfermo a punto de morir y una luz a punto de extinguirse?' (Lun Hung, I, p. 196)

El análisis de Wang Ch'ung es igualmente austero en su rechazo de que exista un espíritu que se prolongue:

Dicen las gentes que los muertos se convierten en fantasmas, que son conscientes, que pueden hacer daño a los hombres. Examinémoslo por comparación de los hombres con otros seres.

Los muertos no se convierten en fantasmas, no tienen consciencia y no pueden hacer daño a los otros. ¿Cómo lo sabemos? Lo sabemos gracias a otros seres. El hombre es un ser, y otras criaturas también son seres. Cuando una criatura muere no se convierte en fantasma, luego, al expirar, ¿por qué motivo iba a convertirse solamente el hombre en fantasma? El hombre vive gracias al fluido vital. Cuando muere, este fluido vital se agota. Se encuentra en las arterias. Con la muerte, cesa de latir el pulso y el fluido vital deja de funcionar; el cuerpo se pudre y se convierte en tierra y en barro. ¿Por medio de qué podría convertirse en fantasma? Antes de la muerte, las facultades del hombre y su espíritu vital están en orden. Cuando se pone

enfermo, se siente aturdido y está afectado su espíritu vital. La muerte es el clímax de la enfermedad y el desorden. Si incluso durante una enfermedad, que no es sino un mínimo comienzo de la muerte, un hombre se siente confuso y aturdido, ¿cómo podrá encontrarse cuando alcance su clímax? Cuando el espíritu vital está seriamente afectado, pierde su consciencia y se esparea.

Es cierto que los aniquilacionistas absolutos del mundo clásico, o de la India y de China, podían haber sido una reducida minoría, pero no es menos cierto que son un claro recordatorio de que la mente humana ha sido capaz de plantear escépticos interrogantes tanto en el pasado como en el presente. No obstante, el hecho de que los aniquilacionistas totales estuvieran en minoría nos plantea la siguiente cuestión: ¿por qué aquellos remotos antepasados nuestros creían que algo sobrevive, que una persona muerta no desaparece del todo, y que al menos algún rastro suyo permanece? La respuesta es la siguiente: porque no cabe ninguna duda de que algún rastro del muerto sí que permanece. Los muertos se perpetúan sobre todo en el recuerdo y en sus hijos. Muy diferente es el cómo se perpetúan. Pero como nuestros ancestros fueron tan capaces como nosotros de observar que los niños a menudo se parecen a sus padres y a sus abuelos, pudieron llegar a la conclusión, incluso sin tener ningún conocimiento de genética, que algo se perpetúa de una generación a la siguiente. Y sin duda ninguna el muerto continúa habitando por un tiempo la memoria de los hombres, sobre todo en los sueños. La realidad, sencilla y racional, es que los muertos no 'dejan de ser a medianoche y sin dolor': en cierto sentido, puede decirse que los muertos todavía están con nosotros. Lo que aspiran a saber las exploraciones religiosas más antiguas es el estado o el status de los muertos, precisamente aque-

llo que les permite este efecto de continuidad, sin avanzar más allá de las pruebas que ofrece la experiencia; en sus rituales, no cabe duda de que hicieron mucho a la hora de reforzar la memoria y de efectuar la transición de los antepasados (de la cuarta o quinta generación precedente) al status de los que ya no son recordados.

La naturaleza de estos rituales y creencias resultará más obvia en los capítulos en que me ocupó de las más antiguas tradiciones religiosas de Oriente y de Occidente. Resultará entonces bien claro qué poca relación tenían estas antiguas exploraciones religiosas sobre el significado de la muerte con la compensación o con una negativa a la hora de ser realista sobre el hecho en sí de la muerte. Pero en todo ello persiste la categoría de la excepción de la cual Egipto es el ejemplo más conocido. Ya en tiempos de la 6ª dinastía, más o menos en el año 2300 a. C., una inscripción de la tumba de Herkhuf aclara que la condición de cada uno después de la muerte depende de su conducta en la vida:

Di pan a los hambrientos y ropa a los desnudos, llevé en mi barco a quien no tenía el suyo... Nunca dije nada malo a un poderoso, ni nada en contra de nadie; siempre deseé que me fuese bien en presencia del Gran Dios.

Aproximadamente en esta época, los egipcios perfeccionaron notablemente el arte de la momificación. Probablemente, en el origen de esta técnica se encuentre el hallazgo accidental de una forma como otra cualquiera (por ejemplo, como las que se practicaban en Perú o en Escandinavia) de preservar el cuerpo: en determinadas circunstancias —secado por el humo o congelado en la tundra—, el cuerpo no tiene por qué pudrirse ni desintegrarse. Esto da pie al argumento, por inferencia, de que este descubrimiento se halla en la raíz de las especulaciones en torno a una

supervivencia más sustancial que la mera pervivencia del cuerpo. Desde luego, parece razonable si se piensa en los elaborados enterramientos que se encuentran en Egipto o, en una situación climática totalmente distinta, en las tumbas congeladas de Siberia y en concreto en la zona del Alto Altai. Esas tumbas fueron creadas para realzar deliberadamente el proceso de la congelación; una congelación a bajísima temperatura, mucho más permanente que la de los californianos. En *Frozen Tombs* se describe la construcción de estas tumbas (p. 23) junto con ilustraciones de los objetos hallados en ellas. Barkova pasa entonces a describir lo que puede inferirse a continuación:

Los hallazgos de Altai nos permiten reconstruir las costumbres y los ritos del magnífico funeral que se daba a los jefes de la tribu. El funeral se celebraba en la estación fría, a comienzos de la primavera o del otoño. Se embalsamaba el cuerpo, se extirpaban los tejidos musculares mediante incisiones sobre la piel, y se rellenaban las cavidades con las hierbas antes de coser dichas incisiones con los tendones. Se trepanaba el cráneo para extirpar el cerebro. Después del funeral tenía lugar una fiesta y una limpieza ritual llevada a cabo mediante fumigación, con humo de semillas de cáñamo. Se erigían pequeñas tiendas con varas y alfombras, y en su interior se colocaban los incensarios de bronce que eran llenados de piedras calientes. Los asistentes al funeral se introducían en las tiendas, arrojaban las semillas de cáñamo sobre las piedras calientes e inhalaban el humo narcotizante. Estas prácticas funerarias de Altai corresponden a la descripción de ritos semejantes, que nos han dejado los escitas de la región del mar Negro y que datan del siglo V a. C. También se confirma así la descripción que hace Herodoto de la costumbre de arrancar el cuero cabelludo de los enemigos y de tatuar a los gue-

rreros más valerosos y renombrados. Otras creencias y supersticiones se ilustran mediante el hallazgo de amuletos y de bolsas de cuero que contienen raíces de plantas y hierbas, rizos de cabello y pares de uñas. (p. 24)

Sin embargo, si deseamos seguir adelante y descubrir qué creencias acompañaban a estos rituales, nos veremos cercados por un problema ya familiar (pp. 35 y ss.): nada ha sobrevivido hasta nosotros. Virtualmente no podemos saber nada, porque las tribus del sur de Siberia no poseían ni escritura ni acuñación de moneda, y estaban muy alejadas de las antiguas civilizaciones alfabetizadas, cuyos historiadores sólo las conocían como tribus de leyenda. Herodoto visitó las tierras del norte del mar Negro en el siglo V a. C., y describió en efecto a los escitas. Pero como bien señala Zavitukhuna, 'cuanto más al este se hallaran de Escitia, más misteriosos eran los habitantes' (p. 11).

Al menos en el caso de Egipto sí tenemos acceso, en diversos puntos, a las creencias en continuo desarrollo pero relativas de todos modos a una posible vida más allá de la muerte. En el periodo pre-dinástico (aproximadamente antes del año 3100 a. C.), los cuerpos no se momificaban, sino que se desecaban en la arena. Con el muerto se enterraban objetos básicos, pero el sentido mismo del acto no está libre de equívocos: los objetos, como jarrones o platos, pueden enterrarse con el cuerpo bien porque se creyera que el muerto aún goza de existencia suficiente para necesitar dichos objetos, o bien porque los vivos lisa y llanamente desean disociarse de la muerte y del finado de la manera más formal y completa que les sea posible.

Por consiguiente, en el periodo más antiguo aún es dudoso cuáles fueran las creencias de los egipcios. Pero en cambio no cabe

duda de que desarrollaron a la sazón creencias fuertes, sustanciales, en la continuidad de la vida más allá de la muerte como algo digno de ser experimentado. En el llamado *Libro egipcio de los muertos* se exponen los medios necesarios para que los muertos puedan salvar todo estorbo e impedimento; en mitos como los de Isis y Osiris, la renovación de la vida adquiere una expresión simbólica. Más obvio aún es que los restos mortuorios, a menudo de escala espectacular, refuerzan la validez que tenían dichas creencias.

Todo esto, en Egipto, se halla en contraste manifiesto con las creencias de Mesopotamia, en donde el embalsamamiento y la momificación no sólo no se descubrieron, sino que tampoco se importaron de Egipto. Con todo y con eso, sabemos que existió una interacción considerable entre Egipto y Mesopotamia, y que en otros aspectos (por ejemplo, el parentesco de índole sagrada) desarrollaron creencias y prácticas comparables, aunque fueran diferentes. En lo tocante a la muerte, mantuvieron una diferencia taxativa que tuvo incluso consecuencias visibles, como observa Giedion en su obra sobre las arquitecturas de ambas civilizaciones. En el caso de Egipto, la creencia en la continuidad eterna de la vida en el más allá requería una cooperación activa por parte de los vivos. El difunto necesitaba un habitáculo en la tierra más permanente aún que los vivos, de modo que incluso en el periodo tardío se consideraban adecuados los ladrillos de adobe para las casas y palacios de los vivos, mientras que los muertos tenían que contar con un material menos fungible, como la piedra. Así, Giedion sostiene que el alza de la arquitectura en piedra puede atribuirse en primera instancia a la concepción egipcia de la naturaleza de la muerte. Las consecuencias siguen siendo visibles hoy en día. En cambio, en Mesopotamia existía un enfoque hondamente realista, por no decir pesimista, de la vida más allá de la muerte: nada,

salvo una vaga sombra, podía persistir, por lo cual carecía de sentido erigir habitáculos aspirantes a la permanencia imperecedera. Así pues, las tumbas mesopotámicas estaban sencillamente cubiertas de tierra. Ni siquiera las tumbas de los reyes que se hallan en el Cementerio Real de Ur (que datan de la primera dinastía de Ur, 2500 a. C. aprox.) son memorables en razón de la arquitectura. Lo que Giedion llamaba 'la más sensacional de todas ellas' pertenecía a la reina Shudad, que fue enterrada con ochenta integrantes de su casa sacrificados para la ocasión.

Las vasijas de oro y las arpas taraceadas demuestran un nivel cultural que aguanta bien toda comparación con el elaborado mobiliario, lleno de jeroglifos, hallado en la tumba de la reina Hetep-heres, madre de Keops. Arquitectónicamente, las tumbas mesopotámicas carecen de significación. Sin embargo, son del mismo periodo en que fueron erigidas las grandes pirámides de Keops, Kefrén y Micerinos.

(*The Eternal Present*, pp. 11 ss.)

En Mesopotamia, por lo tanto, hemos regresado a la estimación más común que se da a la muerte en la antigüedad, tratándose de algo más allá de lo cual no cabe esperar gran cosa. Ni siquiera es del todo seguro que los esclavos que fueron sacrificados sean prueba de que se creyese en que la reina muerta iba a requerir sus servicios desde la tumba. Es también muy posible que ilustren sin más la determinación de cortar todo contacto con el difunto, mediante la disociación más dramática de todas. Ciertamente, en los textos mesopotámicos no se halla rastro de ninguna creencia relativa a la existencia de algo que sea posible esperar más allá de la tumba. Tampoco hay rastro ninguno de que los esclavos recibiesen ninguna compensación por la miseria que pasaron en la tierra, ni por sus muertes no menos miserables.

Las fases más antiguas de la historia de las religiones, tanto en Oriente como en Occidente, de las cuales tenemos acceso, no dejan lugar a dudas de que la religión no se originó en un ofrecimiento de una vida digna de ser experimentada más allá de la muerte. Está igualmente claro que personas tan influyentes como J. G. Frazer (en *La rama dorada*) estaban profundamente equivocados al intentar localizar el origen de la religión en la ignorancia supersticiosa de los pueblos primitivos que no disfrutaron, al contrario que él, de los beneficios propios de una vida holgada en el Trinity College de Cambridge. La exploración religiosa de la muerte es muchísimo más profunda e interesante que esa apreciación, ya que básicamente constituye una afirmación del valor de la vida humana y de las relaciones de los hombres, que no niega el hecho absoluto de la realidad de la muerte, y que tampoco es negada por este hecho. En lugar de la amplia y corriente visión de los orígenes de la religión (esto es, que las religiones extraen sus poderes básicos y originarios sobre la vida de los hombres de su 'curva de ventas' de la vida más allá de la muerte), habremos de reconocer que las exploraciones religiosas más antiguas de la muerte se centraban mucho más en el desorden y en la disrupción de la muerte, en cómo mantener el orden a despecho del caos y de la malevolencia y del deliberado deseo del mal. El mito nórdico de Ragnarokr corre parejas con el Kali Yuga, y con muchos otros mitos, al dramatizar la cuestión real en los juicios de valor de las religiones: ¿cómo puede sostenerse ese valor (al margen de cómo se identifique) a despecho de un adversario deliberado y en el corazón de las tinieblas, del cual las tinieblas de la muerte y la tumba son sencillo epítome, esto es, lo que Rilke llamaba 'tenebroso epítome de las cosas'?

'El corazón de las tinieblas': ése es el territorio que por definición exploran las religiones, y no en tanto en cuanto curiosidad

intelectual, sino porque el terreno mismo sobre el cual vivimos tiembla bajo nuestros pies. La frase 'el corazón de las tinieblas' es el título de la novela epónima de Conrad, que superficialmente es una historia sobre la explotación racial y la explotación de clase y su némesis, pero que más en profundidad constituye un estudio de la complejidad humana y de su capacidad de desastre dentro de las limitaciones de todo lo que histórica y geográficamente está constreñido y es dado. No en vano ¿qué fue lo que vio Marlow aletear sobre el rostro de Kurtz cuando éste agonizaba, cuando la luna procuraba revelarse a través de una capa de nubes desgarradas? ¿Un 'sombrio orgullo'? ¿Un 'poder despiadado'? Un 'terror pavoroso'? Sí, pero todo ello resumido en 'una intensa e irredimible desesperación' (p. 117). Y en el momento de su muerte, Kurtz 'gritó dos veces, un grito no más fuerte que una expiración: "¡El horror! ¡El horror!"' Las siguientes palabras que se pronuncian de viva voz en la narración son las que T. S. Eliot colocó a modo de encabezamiento de 'Los hombres huecos', palabras que pronuncia el insolente 'mozo del director': 'Señor Kurtz... Él muerto'. Ya cae la sombra:

Entre la concepción
y la Creación
entre la emoción
y la respuesta
cae la sombra.

Somos los hombres huecos. Las cabezas resacas y reducidas, clavadas sobre las estacas ante la casa de Kurtz, fueron el primer atisbo que tuvo Marlow del corazón de las tinieblas, allí donde la selva había susurrado a Kurtz 'cosas de sí mismo que desconocía, cosas de las que no tenía idea hasta que no oyó el consejo de esa enorme soledad, y el susurro había resultado ser de

una fascinación irresistible... Resonó con fuerza en su interior, porque estaba hueco por dentro' (p. 100). Somos los hombres huecos,

los que han cruzado
con los ojos de frente al otro Reino de la muerte
nos recuerdan —si acaso— no como
perdidas almas violentas, sino tan sólo
como los hombres huecos.

Y al final, en su lecho mortuario, la voz de Kurtz fue tonante hasta el final, ocultando en los pliegues de su elocuencia las baldías tinieblas de su corazón:

'¡Oh, cómo luchó! ¡Cómo luchó! Los despojos de su fatigado cerebro se vieron entonces perseguidos obsesivamente por imágenes difusas... La sombra del Kurtz original frecuentaba el lecho de aquel hueco impostor, cuyo destino era ser enterrado acto seguido en el moho de la tierra primigenia' (p. 115).

Entre la idea
y la realidad
entre el concepto
y el acto
cae la sombra.

Todo esto pertenece con absoluta claridad a la exploración religiosa de la muerte. Nada tiene que ver con las compensaciones ni con las proyecciones. Tiene en cambio muchísimo que ver con la aserción y la afirmación del valor, que se erige frente a las fronteras de la muerte. Obviamente, cuanto mayor sea la claridad con que una religión no elabore la proyección imaginaria de un paraíso o un infierno de tipo compensatorio más allá de la muerte, con tanta mayor nitidez se plantea la cuestión de los valores: ¿por qué afirmar un valor en concreto, si efectivamente hemos de ingresar

en el olvido (o si, en el mejor de los casos, quedaremos reducidos a una huella del recuerdo, tan frágil como el chillido de un murciélago)? Si es cierto que ingresamos en el olvido, ¿qué sentido tiene resistirse en nuestro interior a ese suceso que una alemana, durante la última guerra, llamaba *seelische Hornhaut*, esto es, el encallecimiento o, en traducción más literal, el enceguecimiento coriáceo del yo moral y emocional? La frase está tomada del diario de Ursula von Kardoff, más tarde publicado bajo el título de *Berliner Aufzeichnungen*. En la época en que esta mujer tuvo por vez primera conciencia de lo que estaba sucediendo realmente al pueblo judío, anotó que su hermano Jurgen poníase visiblemente pálido cuando veía por la calle a una judía de cierta edad y a una joven judía, las dos obviamente intranquilas. 'Jurgen,' anotó, 'tiene tan poco como Padre de ese encallecimiento emocional con el que son tantas las personas que procuran ir tirando de cualquier manera' (p. 7). Y el 3 de marzo de 1943 anotaba esta otra entrada:

Frau Liebermann ha muerto [Frau Liebermann era la esposa de un pintor judío, Max Liebermann, amiga de la familia Kardoff]. Vinieron a por ella con una camilla, para deportarla a Polonia. Era una mujer de 85 años de edad. En ese momento ingirió un veneno y falleció un día después en el hospital judío, sin haber recobrado el conocimiento. ¿Qué perversa manifestación del mal es la que aquí sale a la luz, y por qué se manifiesta en concreto entre los nuestros? ¿Qué transformación se ha obrado para que un pueblo que es básicamente bienintencionado y amistoso se haya convertido en una caterva de diablos? (pp. 36 y ss.)

Sobre ese terreno han discurrido de forma característica las primeras exploraciones religiosas. Se preguntaban en efecto cómo

es posible mantener la aserción de los valores morales, sociales e individuales, aun cuando (o sobre todo cuando) no exista ninguna creencia de que habrá un 'juicio universal', una compensación o un castigo después de la muerte. En ese sentido, también es importante recordar de ese mismo periodo, en Alemania, el episodio final de la vida de Von Trott. Adam von Trott fue una de las personas implicadas en el atentado de julio de 1944. Antes de la guerra había sido un defensor de la necesidad del régimen nazi, puesto que para él representaba la única vía posible para alcanzar el renacer de Alemania. Pero cambió a causa de su experiencia del dominio de los nazis. Participó en el intento de atentado y recibió la noticia del fracaso en su piso de Berlín. Mientras aguardaba a que se produjera su inevitable arresto y posterior ejecución, recibió la visita de un amigo suyo, Melchers, que estaba al corriente del atentado pero que no fue arrestado, y que por tanto sobrevivió para dejar constancia de los últimos momentos antes del arresto de Von Trott. El propio Melchers montó el cólera sólo de pensar cómo se había echado a perder la conspiración; por el contrario,

Trott de pronto pareció muy amable. '¿Estás molesto?', preguntó. '¡Recuerda que toda esa gente ha de pagar por esto con su propia vida!' Se hizo un depresivo silencio entre nosotros... Le pregunté si tenía alguna esperanza de cara al futuro. 'No,' repuso, 'ahora ya no queda ninguna esperanza, ni tampoco en el futuro. Esto es el final. El desastre debe seguir su curso... hasta que ya no quede títere con cabeza. Hitler seguirá adelante con esta guerra enloquecida hasta que todo haya sido destruido.' 'Sin embargo,' añadió después, 'pese a todo es bueno que algunas personas hayan deseado poner fin a este reinado del terror. Eso sigue siendo un hecho histórico indiscutible; más que nada, todo un síntoma'. (Sykes, *Troubled Loyalties*, p. 438)

Aquí no hay ninguna apelación de compensación para sí. Para él no existe el futuro, ni aquí ni en otra parte: no quedará títere con cabeza. Ahora bien, él ha hecho su elección y se tiene firme en su decisión, una afirmación del valor fundamental en tanto hecho y en tanto señal de un hecho, que trasciende los intereses de su propia pervivencia y que ha de ser legado a todas las generaciones venideras. Christopher Sykes, autor de la biografía de von Trott, lo comenta de este modo:

La historia vital de Adam von Trott no es la de un santo del antinazismo; es algo mucho más humano. Contemplarla en términos hagiográficos equivale a pasar por alto su significación, como si uno fuese a contemplar *Hamlet* única y exclusivamente en cuanto drama edificante sobre el cumplimiento inmaculado de los deberes propios del amor filial. No, su historia es más bien la de un hombre que encontró la tentación y que resistió a ella, unas veces con dificultad y otras sin lograrlo en absoluto, un hombre cuya percepción de la realidad podía estar nublada, y que persiguió la verdad moral en los tropiezos lógicos de nuestra debilidad humana. Tanto más maravilloso resulta su definitivo triunfo moral. (p. 455)

Todo esto resulta mucho más esencial en la exploración religiosa de la muerte que lo que alcanzan a comprender las muy variadas apreciaciones de la religión en tanto mera ilusión. Se trata de una exploración de cómo puede mantenerse el valor hasta el límite de la vida sin pretender ninguna compensación ilusoria. Más allá de las generalizaciones en definitiva banalizantes de Marx y de Freud (por muy surtidas de ejemplos que a veces puedan estar dichas generalizaciones), se abre un terreno mucho más serio y aún por explorar, a saber, la capacidad que tiene el hombre de

ganar el mundo entero y perder su alma; el reconocimiento de que la vida da lugar a la vida, parte a parte, y de que la consecución del todo, ya sea en forma de la vida en un arrecife de coral o en una ciudad moderna, parece exigir un sacrificio que muy pocos integrantes de la escena parecen deseosos de ofrecer por su cuenta y riesgo, pero que algunos, no obstante, sí llegan a ofrecer voluntariamente, con lo cual hacen de su muerte un sacrificio que beneficia a los demás.

Y el sacrificio es de lejos la más temprana categoría por medio de la cual las religiones exploran la naturaleza y el significado de la muerte. Es el tema de la vida que da lugar no simplemente a la vida (cediendo paso a otra vida), sino también en aras de la vida, ya que actualiza su mera posibilidad. El sacrificio es un tema mucho más antiguo y mucho más extendido, por medio del cual las religiones han explorado la naturaleza del desorden y la muerte, por comparación con el intento de hallar compensación o una vida deseable más allá de la muerte. Es un tema que, como reconoció Blake entre muchos otros, supone una asunción de la muerte y no una aquiescencia con el mal:

¿Duermo yo cuando ronda el peligro a mis amigos? Oh,
ciudades y condados míos, ¿acaso dormís vosotros?

¡Despertad, despertad! ¡La muerte eterna está al acecho!

Así habló Albion, arrojándose después a las calderas de la
aflicción. (Escritos completos, p. 743)

La exploración religiosa de la muerte todavía nos lleva a una conciencia más sensible —y más resistente— del mal. Por ello se deduce que reflexionar sobre la muerte puede ser morboso en el sentido literal del término latino subyacente, pero no en el sentido

patológico que tiene una preocupación disturbada o distorsionada. Lo que pensemos sobre la muerte (por ejemplo, ¿es tan natural que resulta insignificante?; ¿son prescindibles las personas?; ¿es la muerte un bien o un mal?; ¿no será lo uno y lo otro a la vez?) fluye de vuelta a nuestros juicios morales, estéticos y políticos sobre la vida. No es de extrañar que la exploración humana de la muerte se lleve a cabo más a menudo en actividades humanas como son la liturgia, el ritual, la música, las artes plásticas, la arquitectura, los monumentos, la poesía, que en los libros que versan sobre la muerte, como es el caso de éste. Las palabras son a tal extremo la moneda corriente de nuestra conciencia que a veces confiamos en ellas allí donde ya no soportan el peso que han de trasladar. Las personas que hablan de una pena, en vez de darse la mano con esa pena, son una amenaza. Las palabras vienen después, sólo después de las lágrimas.

Pero lo que un libro sí puede hacer —o, al menos, lo que este libro intenta— es mostrar algo de lo que ha ocurrido en las exploraciones religiosas de la muerte, no a modo de historia exhaustiva de la muerte, sino como indicación de lo que subyace en la raíz de algunas de las principales tradiciones religiosas, de lo que da a cada una de ellas su estilo característico. Observaremos los temas del sacrificio y la amistad tanto en las tradiciones religiosas de Oriente como en las de Occidente, con el objeto de sostener, por último, que en ambos temas existen puntos vitales de contacto con la concepción laica de la muerte 'más allá de Marx y de Freud'. Recobrar el valor de la muerte, recobrar el valor en la muerte, es importante para todos nosotros, no sólo en el caso de los profesionales de la medicina y en el de los hospicianos. Lo que aquí defenderemos es que existe hoy un importante consenso entre lo religioso y lo laico, y que uno y otro pueden hoy reforzarse mutuamente en una actitud humana ante la muerte.

Parte II

Las religiones y el origen de la muerte

*

2

El judaísmo

El judaísmo está constituido por el mandamiento, *Shema Israel*:

Escucha, Israel: Yavé es nuestro Dios, Yavé es único. Amarás a Yavé, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza. Llevarás muy dentro de tu corazón todos estos mandamientos, que yo hoy te doy. Incúlcalos a tus hijos, y cuando estés en tu casa, cuando viajes, cuando te acuestes, cuando te levantes, habla siempre de ellos. Átatelos a tus manos para que te sirvan de señal, llévalos como una filactéria atada sobre la frente; escríbelos en los postigos de tu casa y en tus puertas. (Dt. 6, 4–9).

Pero ese mandamiento requiere un contexto, y el contexto en que por vez primera surge fue el largo proceso de tiempo (que de manera progresiva es percibido como historia) por el cual un grupo consanguíneo, los *bene Jacob* (hijos de Jacob), llegó a reconocer las consecuencias y la demanda de Dios, haciéndolas suyas propias. A lo largo de ese proceso, llegaron a reconocer la naturaleza de lo que otras naciones consideraban un dios o una serie de dioses (El o *elohim*) como propia de Yhwh (el Señor), convencionalmente transliterado como Yavé. Ese proceso, a través del cual un grupo consanguíneo y originariamente nómada llegó a convertirse en el pueblo de Israel, y mediante el cual los muchos dioses posibles del Oriente Próximo de la antigüedad se disolvieron en el reconocimiento de que sólo existe

un único Dios, del cual se desprenden todas las cosas y todos los sucesos, es el que he tratado de describir sucintamente en *The Religious Imagination and the Sense of God*, en la primera sección dedicada al judaísmo. La cuestión capital en relación con el mandamiento, *Shema*, es que el pueblo de Israel se consideró como un pueblo constituido por una serie de ascendientes comunes y relacionados entre sí (de ahí la importancia de las genealogías a lo largo de la Biblia judía o Tanach), aunque constituido también, y de manera infinitamente más decisiva, por el acto creador y por la promesa de Dios. Esa especial intención en relación con el pueblo de Israel a la sazón se creyó que se remontaba al primer acto de la Creación misma. Los capítulos iniciales del Génesis describen una creación en la cual prevalece la armonía por encima de todo. Pero a partir de la condición original, en la que 'Dios vio todo cuanto había creado, y vio que en efecto era muy bueno', el Génesis describe la progresiva desintegración que se desprende de los primeros actos de desobediencia, que en sí mismos acarrearán la muerte (Gen, 3): la alienación del hombre y la mujer y de los dos respecto a Dios; la alienación de una forma de vida (la serpiente) de las demás; del hombre respecto de su trabajo y su entorno; de Caín y Abel; de un modo de trabajo respecto de otro; de una generación de otra, hasta culminar en la desesperación de Dios, cuando 'vio Yavé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra y vio que su corazón no tramaba sino aviesos designios todo el día, y se arrepintió de haber hecho al hombre sobre la tierra, doliéndose grandemente en su corazón' (Gen, 6, 6). Como la muerte está en disposición de Dios y a su merced, Él decide convertir en absoluto el castigo de la muerte: 'Voy a exterminar al hombre que creé y a borrarlo de la faz de la tierra —dijo Yavé—, y con el hombre, exterminaré a los ganados, reptiles y hasta a las aves del cielo, pues me pesa haberlos hecho' (Gen, 6, 7).

‘Pero,’ según prosigue la narración, ‘Noé era justo... y siempre anduvo con Dios’ (versículo 8). Y el Génesis continúa (con el resto de las Escrituras) hasta devenir el relato de la obra reparadora de Dios y de la restauración, mediante las alianzas que comienzan con Noé y que siguen con la transmisión de la Torá a Moisés para culminar en David y en sus descendientes, por la cual acoge a todo su pueblo bajo Esdras y Nehemías, cuando ‘el Libro de la Ley de Moisés que Yavé había prescrito a Israel’ (Neh, 8, 1) fue leído ante todo el pueblo; cuando terminó la lectura, ‘todo el pueblo, alzando las manos, respondió: “Amén, amén”’ (Neh, 8, 6). En ese contexto de reparación y de renovación, formalizado por las promesas específicas y por los mandamientos específicos también de los acuerdos cerrados en la alianza, las leyes detalladas se convirtieron en un medio de decir ‘sí’ a Dios: se convirtieron en un lenguaje por medio del cual el pueblo puede explicitar su respuesta afirmativa.

Así pues, lo que constituye Israel es el acto gratuito y creador de Dios, que se centró en una familia y un pueblo en particular, los *bene Jacob* o hijos de Jacob. Sin embargo, lo que también constituye a Israel es la respuesta del pueblo, su voluntad de escuchar y de dar plenitud a la sustancia de sus vidas mediante la guía, la instrucción y el mandamiento que Dios les ha confiado para que en efecto construyan sus vidas, todas las cuales se contienen en la Torá. En el cumplimiento de estas condiciones se establece la alianza vinculante entre Dios y su pueblo.

Entonces, ¿por qué *Israel*? ¿Por qué ese hincapié en un pueblo en concreto? En definitiva, se debe a la reparación de la condición de toda la raza humana. Lo que despliega Israel, en la escucha y la puesta en práctica de lo que reciben, es una representación proléptica (una representación en miniatura y por adelantado) de lo que en definitiva y al final será el caso de la totalidad de los hombres,

cuando 'se colme la tierra del conocimiento de la gloria de Yavé como las aguas colman el mar' (Hab, 2, 14). Cuando Israel escucha y obedece y cumple los designios de su vida con esa obediencia, está representando lo que Dios se había propuesto al principio, en las condiciones paradisíacas de la armonía aún intacta que describe el Génesis y que Dios aún se propone llevar a cabo por medio de la fidelidad de este pueblo en concreto.

La palabra 'Torá' a veces se traduce por 'Ley', cuando en realidad significa algo más próximo a 'guía' o 'instrucción'. Es el término que se aplica a la totalidad del Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia) y que también puede emplearse como término que designe la totalidad de las Escrituras. Así, la Torá es la guía, aun cuando comprende los relatos de la creación y de los patriarcas, y también los 'decretos, leyes y costumbres' específicos que Israel debe observar, conservar y cumplir.

¿Por qué debe Israel observarlos, conservarlos y cumplirlos? Sencillamente, porque Dios le ha impuesto esta exigencia. Procurar encontrar una explicación racional de los mandamientos concretos (por ejemplo, que la prohibición de comer carne de cerdo fue en su origen el reconocimiento de que el cerdo se estropea rápidamente en climas tan calurosos) es algo que carece por completo de relevancia. Como me dijo una mujer judía cuando la entrevisté para *Worlds of Faith*, preguntándole por qué cumplía los mandamientos,

porque Dios lo ordena. No tiene nada que ver con lo que se suele decir algunas veces, eso de que se deba a razones higiénicas. No existe tal razón, o nosotros no creemos en tales razones. Lo hacemos porque Dios lo ordena. Es un mandamiento positivo. (p. 143)

Un texto mucho más antiguo, que data del periodo rabínico, incide en un asunto equiparable a éste al señalar que respetar una prohibición que uno no tiene de todos modos el menor deseo de transgredir es algo que carece de sentido por comparación con el respeto a una prohibición que uno sí desea transgredir. No quiero decir con esto que todos los judíos se hayan sentido así. Inclusive el gran Maimónides, en su *Guía de perplejos* (3, 48), creía que las razones originales estaban relacionadas con la higiene: ‘Sostengo –argumentaba– que los alimentos que prohíbe la Ley no son sanos. No hay uno solo entre los alimentos prohibidos de cuyo carácter pernicioso se pueda dudar, salvo el cerdo y la manteca, aunque incluso en tales casos la duda está injustificada’. Mucho más común ha sido en cambio la opinión de Isaac Abarbanel:

No quiera Dios que yo crea que la razón de los alimentos prohibidos es puramente medicinal: si así fuera, el Libro de la Ley de Dios estaría en la misma categoría que los breves manuales médicos... Además, con nuestros propios ojos hemos visto que las gentes que comen cerdo e insectos... se hallan bien de salud y viven ahora mismo... Por si fuera poco, hay animales más peligrosos... que no se mencionan siquiera en la lista de los alimentos prohibidos. Y existen muchas hierbas venenosas que bien conocen los médicos y que la Torá no menciona ni por asomo. Todo esto apunta a la conclusión de que la Ley de Dios no tiene por objeto sanar los cuerpos, ni mirar por su bienestar material, sino facilitar la salud del alma y curar todos sus males.

La Torá, por tanto, es para Israel el lenguaje del amor. Es el modo de decir ‘sí’ a Dios y de soñar con la restauración del Paraíso aquí en la tierra. Pero en todo esto no puede decirse que exista otra promesa que ésta: la realidad de la muerte será cancelada o suspensa si el

pueblo es obediente; dicho de otro modo, si subvierte la desobediencia de Adán y Eva. Sigue siendo, por tanto, el pueblo de los *bene Adán*, los hijos de Adán, que perviven en sucesivas generaciones; por consiguiente, la expresión 'hijo de hombre' (*bene Adam*) aparece en las Escrituras, aunque sea un paralelismo poético para designar simplemente al 'hombre', casi siempre en contextos en los que se subraya la fragilidad y la mortalidad de los seres humanos:

¡Oh, Yavé! ¿Qué es el hombre, para que de él te cuides?
¿Qué el hijo de hombre, para que pienses en él?
La vida del hombre es como un sopro;
sus días son como una sombra que pasa. (Salmos, 144, 4)

No confíes en los príncipes,
en los hijos de hombre, que no salvan.
Renuncia a su aliento y torna a la tierra de la que procede,
y en ese día perecen todos sus designios. (Salmos, 146, 3 ss.)

¿Cómo podría tenerse un hombre por inocente
al verse frente a Dios?
¿Cómo podría ser puro, el nacido de mujer?
La luna misma carece de brillo,
y a sus ojos no son limpias las estrellas.
¿Qué es del hombre, pues, un gusano,
el hijo de hombre, un pingajo? (Job, 25, 4-6)

La condición de ser *bene Adam*, de estar sometido a la penalidad de la muerte ('Polvo eres, y en polvo te convertirás', Gen, 3, 19) y por tanto de vivir en sucesivas generaciones, no se ha cancelado. Tales promesas, siendo como son, están relacionadas con el futuro del pueblo en la tierra, pero no con la supervivencia del individuo más allá de la muerte, tal como aclara el Deuteronomio:

El judaísmo

En tiempos venideros, cuando un día te pregunte tu hijo: '¿Qué significan estas leyes, estos mandamientos y preceptos que Yavé, nuestro Dios, os ha prescrito?', tú responderás a tu hijo: 'Nosotros éramos en Egipto esclavos del Faraón, y Yavé nos sacó de allí con su mano poderosa. Yavé hizo a nuestros ojos grandes milagros y prodigios terribles contra Egipto, contra el Faraón y contra toda su casa, y nos sacó de allí para conducirnos a la tierra que mediante juramento había prometido a nuestros padres que nos iba a dar. Yavé nos ha mandado observar todas sus leyes y temer a Yavé, nuestro Dios, para que seamos dichosos siempre y Él nos conserve la vida, como hasta ahora ha hecho; y es para nosotros la justicia guardar sus mandamientos y ponerlos por obra ante Yavé, nuestro Dios, como Él nos ha mandado'.

(Dt, 6, 20-5)

Debido a que Dios se ha mostrado tan inequívocamente en el pasado de su pueblo, desde el instante de la creación y en lo sucesivo, su pueblo puede confiar en él ahora en el presente (en contraste con la confianza en los mortales), aun cuando esos simples 'mortales' abrumasen a Israel en la batalla, tal como sucedió con los babilonios. Por eso mismo puede Dios proclamar:

Yo, yo soy vuestro consuelo:

¿Quién eres tú entonces para temer
a los mortales, a un hijo de hombre
cuyo destino es el del heno?

Te has olvidado de Yavé, tu Hacedor,

que desplegó los cielos y fundó la tierra.

(Isaías, 51, 12 ss)

A juzgar por todo esto, se entiende que la concepción judía de la muerte durante el periodo bíblico pertenece indisolublemente

al contexto en el que se forma la concepción que Israel tiene de sí mismo. No habría existido Israel, a su entender, de no ser por la providencia y por el poder de Dios, que sacó a su pueblo de Egipto para llevarlo a vivir en el vínculo de la alianza y de la fidelidad consigo y con los demás. Ahora bien, la subsiguiente confianza en Dios no es tal en aras de la recompensa que pueda otorgar tras la muerte. Está claro que la realidad resistente de Dios puede garantizar la restauración del pueblo que Él ha escogido –‘Yo soy el que dice a Jerusalén: Serás habitada, y a las ciudades de Judea: Seréis reedificadas; yo levantaré sus ruinas una vez más’ (Is, 44, 26). Pero a pesar de esta confianza elemental no se ofrece una restauración equiparable de los individuos más allá de la muerte. Puede existir una continuidad solamente en la nación y en la propia descendencia, cuestión que subyace a la ley del levirato en Dt, 25, 5 (a saber, que una viuda, si aún no tiene hijos, se desposa con el hermano de su difunto esposo, y que bautice al primer hijo que tenga con el nombre del finado). Pero no hay nada que se ofrezca a manera de promesa o de compensación al individuo, nada que apunte al hecho de que vaya a gozar de una vida feliz en compañía de Dios más allá de la muerte. Exactamente a la inversa. Lo que se promete es el Sheol, un reino bajo la tierra (véase Núm, 16, 31–35). La naturaleza del Sheol se describe en el desafío de Job a Dios:

¿Por qué me sacaste del vientre de mi madre?
Así hubiese perecido entonces, sin que ojos me vieran;
fuera un ser que nunca fue,
llevado del vientre a la sepultura.
¿No son pocos de por sí los días de mi existencia?
Aparta tu mirada de mí, deja que me alegre un poco,

El judaísmo

antes de que me vaya para no volver
a la tierra de sombras y tinieblas,
tierra de negrura y desorden,
en la que la claridad es como lo más negro de la noche.

(Job, 10, 18–22)

Una y otra vez, la oración de los salmos no implora el ingreso en un paraíso, sino que sólo entraña que el ingreso en el Sheol sea postpuesto durante todo el tiempo que sea posible:

Yavé, escucha mi oración,
atiende mis súplicas de ayuda,
no estés sordo a mi llanto.
Soy tu huésped, pero sólo por un tiempo,
y soy nómada, como todos mis antepasados.
Aparta la mirada, déjame tomar aliento,
antes de que muera y deje de ser. (Salmos, 139, 12 ss.)

El Sheol no ha de ser equiparado con otras ideas posteriores referentes al infierno como lugar de tormento. Pero sí ha de evitarse definitivamente mientras sea posible: es exactamente lo que Sófocles, en *Ajax*, dice del Hades, esto es, *ton apotropon Haidan*, o Hades del que hay que alejarse. De igual manera, y también como los griegos, los judíos de este temprano periodo tenían la esperanza de que la insignificante vida de cada uno pudiera ser pasada por alto e incluso olvidada, posponiendo de este modo el momento del ingreso en una condición tan tenebrosa como abandonada. El griego Bias (570 a. C. aprox.), cuya opinión recogió Diógenes, en el sentido de que es enfermedad del alma estar enamorada de aquellas cosas que son imposibles de lograr, estaba en determinada ocasión de viaje por mar con ciertos hombres carentes de la idea de Dios,

pero cuando se hallaron sorprendidos por una tormenta, incluso ellos comenzaron a invocar a los dioses y a solicitar su auxilio. '¡Paz!', dijo él, 'no sea que nos oigan y se percaten de que os encontráis a bordo del barco.'

No obstante, los judíos en general sí continuaron invocando a Dios, aun cuando esto de ninguna manera pudiera llevarles a una vida en compañía de Dios más allá de la muerte. Desde luego, la miseria particularmente amarga del Sheol radica en que destruye todo contacto con Dios:

Vuélvete, Yavé, y libra mi alma;
sálvame en tu piedad,
pues en la muerte no se hace memoria de ti,
y en el Sheol, ¿quién te alabará? (Salmos, 6, 4 ss.)

El único regreso a Dios que es posible ofrecer estriba en continuar alabándole durante todo el tiempo que Él extienda la vida de uno en la tierra. Todo esto es expresado de forma conmovedora en la Canción de Ezequías, el cántico que se atribuye a Ezequías cuando éste se recupera de lo que parecía ser una enfermedad mortal: rebosa oraciones y alabanzas, aunque no de la inmortalidad (Is, 38, 10–20; cf. Sal, 102, 106).

No obstante, el Sheol tampoco es el olvido eterno. Allá, en una dolorosa separación de la vida y de Dios, una deshilachada sombra, tan vaga como un recuerdo, sigue existiendo. Así pues, cuando Saúl necesitó el consejo de Samuel, que ya había muerto, acudió (aun cuando lo prohibiese una ley que él mismo acababa de decretar) a 'la bruja de Endor', la cual invocó a la sombra de Samuel, confinada en el Sheol. Samuel es reconocible no por su apariencia externa, sino por el manto profético que inviste a su figura. Saúl pregunta a la mujer qué es lo que ve:

El judaísmo

La mujer respondió a Saúl: 'Veo un *elohim* [palabra que habitualmente designaba a Dios o a los dioses, aunque aquí haga referencia a una figura aparte de esta vida] que se alza de la tierra'. '¿Y cuál es su figura?', preguntó Saúl. Ella repuso: 'Es un anciano que asciende envuelto en su manto'. Comprendió Saúl que era Samuel, y se prosternó rostro a tierra para rendirle homenaje. (1Sam, 28, 17)

Así pues, los muertos tal vez sí sean reconocibles: cuando el rey de Babilonia, el poderoso tirano que 'coléricamente ha insidiado al pueblo golpe tras golpe' por fin es también arrojado al Sheol, allí es reconocido, aunque aún más despreciado por otras sombras, por haber devenido 'tan débil como nosotros':

¿También tú te debilitaste y has quedado en nada, como nosotros?
Has venido a ser como nosotros.
Tu gloria ha sido arrojada al Sheol
al son de tus arpas;
debajo de ti hay un lecho de gusanos,
y los gusanos son tu cobertura. (Is, 14, 10 ss.)

Pero no pervive nada significativo. Después de todo, ¿qué podría sobrevivir? La antropología básica de la Biblia es una antropología de polvo animado por el aliento que le insufla Dios: 'Yavé modeló a Adán, haciéndolo de polvo del suelo [*adamah*]. Luego insufló en su nariz un aliento de vida, y así se convirtió el hombre en un ser vivo' (Gen, 2, 7). Con la muerte, el cuerpo regresa al polvo, y el aliento, o *ruah*, regresa al aire o a Dios. Nada hay, en realidad, que pueda sobrevivir: nada, a no ser que esa antropología tan elemental, y tan realista, se amplíe ya sea al dar al 'aliento que anima' un status más resistente (un yo o un alma independiente), ya sea si Dios deliberadamente continúa o renueva su acto creador original (reconstituyendo a la persona original, con su cuerpo y su aliento).

Los dos desarrollos posibles se dieron en el judaísmo, aunque no —desde luego— dentro del periodo bíblico. En lo que se refiere a la antropología, existen tres palabras que expresan la vitalidad concedida por Dios: *nephesh*, *neshamah* y *ruah*: pero aunque se traducen muchas veces como ‘alma’ o ‘espíritu’ durante el periodo bíblico, ninguna tiene la menor connotación de realidad duradera e inmortal que, como el alma platónica, puede escapar de este cuerpo e ingresar en una existencia mejor. Así, cuando Elías ruega a Yavé para que devuelva la vida al hijo de la viuda de Sarepta, ruega que Dios le devuelva el aliento que anima:

Tendióse tres veces sobre el niño, invocando a Yavé y diciendo: ‘¡Yavé, Dios mío! Que vuelva, te ruego, el alma [*nephesh*] de este niño a entrar en él’. Yavé oyó la oración de Elías y volvió dentro del niño su alma [*nephesh*], y revivió. (I Re, 17, 20 ss.)

Pero claro está que ese lenguaje (don inequívoco de Dios, que da vida a un individuo en particular) está abierto a la interpretación de que existe una identidad sostenida entre el individuo y el alma, de manera que lo que es recuperado por Dios en la muerte no es por ello perdido ni destruido. Esa interpretación ciertamente se desarrolla en el judaísmo posterior, como bien puede verse en la oración matinal del Libro de Oraciones Diario Autorizado (p. 5):

Oh, mi Dios, el alma [*neshamah*] que me diste es pura: tú la creaste, tú la formaste, tú me diste el aliento, tú la preservas en mí; tú has de tomarla de mí. Pero también me la devolverás en el más allá. Por tanto, mientras el alma esté en mí, yo te daré gracias, Oh Señor mi Dios y Dios de mis antepasados, soberano de todas las obras, Señor de todas las almas: bendito seas, Oh Señor, tú que devuelves las almas a los cuerpos de los muertos.

El judaísmo

En esta concepción, mucho más tardía, el alma es claramente preexistente al cuerpo, ya que procede de Dios y es otorgada a un cuerpo en concreto. En algunas formas del judaísmo, especialmente en la Cábala, llegó a creerse que las almas pueden viajar de un cuerpo a otro en lo que es conocido como *gilgul*, que es una especie de transmigración. De acuerdo con determinadas opiniones, todas las almas han de padecer la transmigración, al tiempo que sufren un juicio continuo; en términos más generales, no se creía que todas las almas renacieran, sino que sólo renacían las que eran merecedoras del castigo. Tal como resume la cuestión Scholem (*Kabbalah*, pp. 351 ss.), la mayoría consideraba el *gilgul* como algo relacionado especialmente con los pecados en contra de la procreación y con las transgresiones sexuales. Se trata, por consiguiente, de un castigo muy severo, aun siendo no obstante un acto de misericordia por parte de Dios, porque significa que incluso quienes merecen ser definitivamente 'alejados' tienen una ocasión de ser restablecidos. A la inversa, los extremadamente justos también pueden renacer, no por sí mismos, sino en beneficio de otros y por el bien del universo. Un tipo de transmigración sin duda distinto, dentro del judaísmo, es el del *ibbur* y el *dibbuk*. El *ibbur* (literalmente, 'impregnación') es el ingreso de otro alma en la persona, con objeto de reforzar una acción o característica en particular (así, de acuerdo con el Zohar, el alma de Judá estaba presente en Boaz cuando engendró a Obed). El *dibbuk* es un *ibbur* perverso, ya que a menudo es el alma de un pecador que posee otra vida, como en el ejemplo de los espíritus impuros del Nuevo Testamento. La creencia en el *gilgul* sigue viva en el judaísmo, como puede comprobarse en las respuestas reproducidas en *Worlds of Faith* (pp. 182, 262).

Pero todo esto no es aún explícito en el periodo bíblico. Durante todo este tiempo, cuando Israel y su fe se hallaban en proceso de formación, se da una aceptación austera y realista de que

nada hay más allá de la muerte, nada al menos que sea comparable a la calidad de la relación con Dios que permitió a otros autores posteriores describirla, en el caso de Abraham, como 'amistad' (II Par, 20, 7; Is, 41, 8). En consecuencia, lo máximo que cabe esperar, lo máximo por lo que cabe orar, es que la ruptura de la relación con Dios se posponga durante tanto tiempo como sea posible. En vez de proseguir ilustrando un tema tan elemental, resulta mucho más instructivo sentarse a leer el Salterio para calibrar qué importancia tiene.

Así pues, la exploración de la muerte en el periodo bíblico no estriba en la búsqueda por parte de cada individuo de una compensación inmortal en compañía de Dios. Es, antes bien, una exploración sobre cómo pueden aceptarse los hechos de la vida y de la muerte en sus propios términos, y sobre cómo, dentro de tales condiciones, el orden y la estabilidad del proceso de la vida y de las sucesivas generaciones pueden mantenerse en conjunción con Dios. Es cierto que tanto Enoc (Gen, 5, 24) como Elías (II Re, 2, 1-11) fueron eximidos de la muerte y llevados a la vida en Dios; no obstante, todos los demás, incluidos, tal como hemos visto, los tiranos más poderosos, terminan en idéntica condición final.

No es de extrañar, por consiguiente, que la exploración sobre la muerte y sobre el mantenimiento del orden y de la sucesión a pesar de la muerte, tenga lugar durante el periodo bíblico más en relación con el concepto de la 'sangre' que con las especulaciones acerca del status de la *nepshesh* o *ruah*. Es la sangre el verdadero epítome de la vida, tal como es el derramamiento de sangre el resumen de la muerte. Por consiguiente, en la raíz misma de la obra reparadora de Dios, en la alianza con Noé, la prohibición de derramar sangre, e incluso de alimentarse con carne que aún contenga sangre, sea fundamental:

El judaísmo

Cuanto mueve y se mueve os servirá de alimento; y asimismo os entrego toda verdura. Solamente os abstendréis de comer carne con su alma, es decir, su sangre... El que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya, pues el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios. (Gen. 9, 4–6)

Alimentarse de carne, a lo que se ve, fue una concesión posterior (cf. Gen, 1, 29, en donde no se menciona la carne). En Deuteronomio 12, 20, da la sensación de que se sugiere lo mismo, si bien se subraya en todo caso que la vida (la sangre) ha de estar separada de lo que está muerto (la carne). Ese mismo pasaje del Deuteronomio pasa a hacer hincapié en la importancia de la sangre en el sacrificio, por ser aquello que pertenece a Dios (el dador de la vida) y que es por tanto justo devolverle: 'La sangre de tus sacrificios ha de ser vertida en el altar de Yavé, tu Dios, y la carne la comerás tú' (versículo 27).

Esta identificación de la sangre con la vitalidad que pertenece a Dios conduce directamente a las leyes de la *shehitah*, la matanza ritual celebrada de manera tal que el derramamiento de sangre se produzca directa e inmediatamente, sin la cual ninguna carne puede ser *kosher*. Tal como lo resumen Dresner y Siegel,

No existe ningún símbolo de la vida tan claramente manifiesto como la sangre. Derramar la sangre equivale a causar la muerte. Inyectar sangre es a menudo salvar la vida. La extracción de sangre que enseña el Kashrut es uno de los medios más potentes para darnos una constante conciencia de la concesión y el compromiso que es en realidad todo acto en el cual se consume carne. Una vez más, vuelve a enseñarnos a sentir verdadera reverencia por la vida.

(*Leyes Dietéticas Judías*, p. 29)

Se trata de una intuición comparable a la que lleva a los hindúes a rechazar todo compromiso semejante, y a consumir solamente alimentos vegetarianos (véase p. 56). En el judaísmo, esa intuición elemental (que la sangre es el centro de la transición entre la vida y la muerte) se extiende en múltiples direcciones. Para los judíos, como la vida procede de Dios y está en su disposición, lo único que podrá llevar a efecto la reconciliación y la expiación es el derramamiento de sangre, siempre y cuando las cosas se hayan torcido o cuando los pecados cometidos sean merecedores de la misma penalidad que la muerte, tal como ocurrió con la desobediencia de Adán. En el Levítico, 17, 10–12, la prohibición que pesa sobre la sangre se extiende incluso a los gentiles, y se insiste en que ‘la vida de la carne está en la sangre’: ‘Esta sangre que yo os he dado es para llevar a cabo el rito de la expiación por vuestras vidas en el altar, pues es la sangre lo que sirve para expiar por una vida’.

De forma suprema, el derramamiento de sangre y el traslado de la misma a través del velo y hasta el asiento de la misericordia es lo que efectúa la limpieza de Israel por su transgresión, de acuerdo con la ceremonia que se lleva a cabo el Día de la Expiación (Levítico, 16). Esta exploración de la muerte por medio del derramamiento de sangre (especialmente en un sacrificio), como condición necesaria de la continuidad de la vida en la tierra, es muchísimo más fundamental y constante en las Escrituras que toda especulación acerca de una vida en compañía de Dios más allá de la muerte —que a duras penas existe, tal como ya hemos considerado. Tan profunda es esta intuición acerca del derramamiento de sangre y de las actitudes que lleva consigo, que en el intento, según se recoge en los Hechos de los Apóstoles, por hallar algunas condiciones mínimas que permitan a los judíos y a los gentiles cristianos vivir conjuntamente en comunidad, ésta es una de las que se incluye: ‘Hermanos,’

proclamó Santiago, 'es mi parecer que no se inquiete a los que de los gentiles se conviertan a Dios, sino que se les escriba una carta para que se abstengan de las contaminaciones de los ídolos, de la fornicación, de la carne de animales estrangulados y de la sangre' (Hechos, 15, 19 ss.; cf. Romanos, 14). Cinco siglos después, cuando los refugiados que huían de distintas persecuciones intentaron en Arabia restablecer una 'religión de Abraham' elemental, a la cual pudieran pertenecer todas las personas de credo monoteísta, las condiciones 'mínimas' propuestas siguieron siendo muy similares. Zayd b. Amr fue uno de los cuatro hombres que rompió con el politeísmo de La Meca, poco antes de que naciese Mahoma. Según refiere ibn Ishaq, abandonó la religión de su pueblo, pero no aceptó la religión judía ni la cristiana. Al contrario, 'se abstuvo de los ídolos, los animales muertos, la sangre y las ofrendas a los ídolos' (*Vida de Mahoma*, p. 99).

Es, así pues, por medio del sacrificio, como se reconocía la realidad y la necesidad de la muerte en el periodo bíblico. No sólo por ello, claro está, sino también por muchos otros propósitos: el sacrificio en las Escrituras es un fenómeno extremadamente complejo, y ciertamente no existe un único 'sentido del sacrificio' en los textos o en las prácticas que describen. Sería por lo tanto erróneo sugerir que la expiación es el único tema que hay en la exploración de la muerte mediante el sacrificio, tal y como sería insensato suponer que solamente existe una concepción única y uniforme del modo en que la muerte sacrificial efectúa su propósito. Daly aclara que no se adhiere un significado concreto a la muerte del animal, ya que la muerte en sí misma nada efectúa. Esto supone que al menos las teorías de la expiación sacrificial que hacen hincapié en el sufrimiento y en la muerte de la víctima, o en la destrucción del material de la ofrenda, están equivocadas. De ello se desprende que en la con-

cepción bíblica hay un mínimo rastro de ideas sustitutivas que se relacionen estrechamente con el sacrificio, y que la muerte de la víctima viene a sustituir la (merecida) muerte del pecador. Por el contrario, sostiene Daly,

el proceso de la expiación tenía una doble función: la función *positiva*, consistente en hacer que las personas o los objetos fuesen 'aceptables' para Yavé y en preservarles en esta condición, haciéndoles susceptibles de participar en la vida religiosa de Israel y en el culto sacrificial; y la función *negativa*, apotropaica, que consiste en interrumpir o en impedir el curso del mal que desencadena el pecado o la transgresión, ya sea a sabiendas o sin saberlo (Lev. 10, 6; Núm. 1, 53; 17, 11; 18, 5). (*The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, p. 27)

De este modo, uno de los puntos cruciales del sacrificio es que los dominios de la vida y de la muerte, pertenecientes los dos a Dios, han de mantenerse claramente separados, sin que se confundan (como ha sostenido explícitamente Calum Carmichael), y que el sacrificio que entraña la muerte ha de llevar consigo una parte deliberadamente costosa en el mantenimiento tanto de la comunidad como del individuo dentro del dominio de la vida. La vida se entrega, o se renuncia a ella, para que la propia vida pueda seguir su curso. Así pues, Israel se alejó del sacrificio humano, aun cuando la *aqedah* (atadura) de Isaac 'inscriba' en la raíz misma de la tradición el reconocimiento de que toda vida humana pertenece a Dios. Por medio del sacrificio formal y deliberado, la vida es voluntariamente devuelta a Dios, del que procede, con la intención de que otra vida pueda continuar en orden e incluso en profusión:

Llamó el Ángel de Yavé a Abraham por segunda vez desde los cielos. 'Por mí mismo juro, palabra de Yavé —le dijo—, que por haber hecho tú cosa tal, por no haber perdonado a tu hijo, a tu unigénito, te

El judaísmo

bendeciré largamente y multiplicaré grandemente tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas de las orillas del mar, y se adueñará tu descendencia de las puertas de sus enemigos, y en tu posteridad serán benditas todas las naciones de la tierra, por haberme tú obedecido'. (Gen. 23, 15–19)

Mediante una obediencia equiparable, el fiel puede tener esperanza no en una vida en compañía de Dios más allá de la muerte, pero sí en la posposición de la muerte –hasta ‘los setenta u ochenta años’ que se mencionan en Sal, 90, 10. Pero precisamente ahí se encuentra la semilla de ese problema tan peculiarmente judío que es el del sufrimiento, tal como he intentado resumirlo tanto en *Problems of Suffering in Religions of the World* y en el cap. 1.5 de *The Religious Imagination and the Sense of God*, titulado ‘La muerte de Dios en los mundos griego y judío’. Si no existe una vida deseable en compañía de Dios más allá de la muerte, y si todos nosotros, justos y pecadores por igual, hemos de terminar en un mismo estado en el Sheol, ¿por qué es tan frecuente que los justos carezcan de recompensa en esta vida? Después de todo, no existen recompensas después de esta vida; así pues, ¿por qué Dios abandona aparentemente en esta vida a los que intentan mantener la fe en Él, dejándoles en el límite de las condiciones de su alianza? Es común observar que

La lluvia cae a diario
sobre justos y pecadores,
aunque cae sobre todo sobre los justos, pues
los pecadores suelen robarles los paraguas.

Así pues, ¿qué sentido tiene ser justo, si en definitiva no hay recompensa por ello? Este problema adquirió tintes dramáticos en la revuelta de los macabeos, en la cual fueron precisamente los justos los que con mayor índice de probabilidades iban a ser asesinados

por sus enemigos, los seléucidas: si los justos se definen al ser los que se esfuerzan por cumplir los mandamientos de Dios, son precisamente los que rechazan todos los mandamientos ajenos que entran en conflicto con la Torá, y por consiguiente renunciar a entablar combate el Sabbath, como se recoge en I Mac, 2, 29–38. A resultas de ello, 'el ataque [contra ellos] fue llevado a cabo en Sabbath, y todos ellos fueron asesinados, junto con sus mujeres e hijos, con sus cabezas de ganado, hasta un total de un millar de personas' (I Mac. 2, 38).

Es durante este periodo, y también un poco antes (siglo II a. C.), cuando comenzaron a tomar forma las creencias o afirmaciones de que, como expone el Libro de la Sabiduría con gran nobleza, 'las almas de los justos están en manos de Dios, y no habrá tormento que las toque. A ojos de los estúpidos parece que hubiesen muerto...pero descansan en paz' (I Mac. 3, 1 ss.).

El problema de los mártires (de quienes no son salvados de la muerte ni siquiera aunque obviamente cumplan con fidelidad la Ley) constituyó un agudo vértice focal para estas creencias cada vez más firmes en una vida restablecida en compañía de Dios y más allá de la muerte, pero no es la única causa de que existieran. Los primerísimos indicios de dichas creencias pueden verse con anterioridad a la revuelta de los macabeos, ya que surgen del reconocimiento de lo que Dios es, en tanto creador y guardián de Israel, inconfundible en su experiencia tanto del pasado como del presente, luego ¿por qué no, también, en el futuro?

La promesa del futuro ya se explicita en la elección de Israel y en los múltiples acuerdos y alianzas que se registran a lo largo del periodo bíblico e incluso después: 'Yo invoco hoy por testigos a los cielos y la tierra de que os he propuesto la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas tú y tu descendencia' (Dt. 30, 19 ss; cf. Bar. 4, 1 ss.).

La promesa llegó a ser más detallada y sin duda visionaria cuando, tras la introducción del imperio por parte de David, las esperanzas se centraron en *haMashiach*, el ungido (o, en la transliteración habitual, 'el mesías'), fueron transferidas de los descendientes de David entonces existentes a una futura figura, transición que tuvo lugar en el Exilio y después (siglo VI a. C.), y que ya he descrito sucintamente en *The Religious Imagination and the Sense of God*, capítulo 1.5. Las esperanzas se concentraron en el Mesías (o los mesías), si bien son extremadamente divergentes, y se prolongan hasta el periodo rabínico (hasta el siglo VII d. C. aprox.), aunque, en general, las creencias en la edad mesiánica aguardan un tiempo de paz y de prosperidad, cuando el gobierno de Dios sea efectivo y reconocido como tal. Se trata de una restauración de Israel que es tanto consecuencia de la iniciativa y la acción de Dios cuanto la elección primera de Israel —tal como, sin duda, lo fue el momento mismo de la creación. Entonces, ¿por qué no había de ser posible que Dios incluyese en ese prometido acto de restauración la recreación de sus amigos fieles, esto es, un regreso a la vida (del aliento y de la sangre) de los restos esparcidos de todos aquellos que habían mantenido la fe en Él desde mucho antes?

La respuesta parecía ser, cada vez de forma más insistente, que esta hipótesis no era ni mucho menos imposible. Desde luego, al menos en cierto sentido, dudar de esta posibilidad sería equiparable a dudar del poder que tiene Dios de hacer su voluntad. En este orden de cosas, comenzaron a desarrollarse las esperanzas ya a finales del periodo bíblico; por ejemplo, en el llamado apocalipsis de Isaías (Is. 34–7; ver en especial 36, 7–19), y muy especialmente en la visión que tiene Ezequiel (capítulo 37) de los huesos resacos que literalmente se ensamblan de nuevo:

Díjome entonces Yavé: 'Hijo de hombre, esos huesos son la entera casa de Israel. Andan diciendo: Se han secado nuestros huesos, ha fallado nuestra esperanza, estamos perdidos. Por eso mismo, profetiza. Diles: Así habla el Señor, Yavé: Yo abriré vuestros sepulcros y os sacaré de vuestras sepulturas, pueblo mío, y os llevaré a la tierra de Israel, y sabréis que yo soy Yavé cuando abra vuestros sepulcros y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío, y ponga en vosotros mi espíritu [ruah] y viváis, y os dé reposo en vuestra tierra, y sabréis que yo soy Yavé, que lo dije y que lo hice, oráculo de Yavé'. (Ez, 37, 11-14)

En tiempos de la revuelta de los macabeos, la posibilidad de que Dios restaurase a sus fieles a la vida había sido establecida, aunque no necesariamente fuese objeto de una creencia generalizada. El libro del Eclesiastés, escrito poco antes de la crisis de los macabeos, se mantiene de lleno dentro de los límites de la expectativa general de la Biblia: reitera la idea de que la retribución tiene lugar en esta vida (3, 26; 9, 12(17); 11, 26-8; 12, 1-7) y que, a la inversa, los justos son recompensados aquí y ahora (2, 10 ss.), sobre todo al ser alejados del Sheol (51, 6(8) ss.). Ciertamente, no hay castigos en el Sheol: 'No temas el fallo de la muerte; acuérdate de los que te precedieron y de los que te seguirán, y que éste es el juicio del Señor sobre toda la carne, que en el Sheol no hay castigos, ni hay disputas sobre la duración de la vida' (ecl, 41, 3(5)). En general, la única inmortalidad que cabe esperar es de índole retrospectiva, y es conferida por los vivos sobre los muertos, cuando obedecen la exhortación del Eclesiastés (tan querida en los sermones de la escuela), que dice 'alabemos ahora a los varones gloriosos, nuestros padres, que vivieron en el curso de las edades' (Ecl, 44, 1).

Con todo y con eso, en el Eclesiastés las esperanzas son limitadas, y se basan en las oportunidades exegéticas de la tradición,

en Enoc y Elías (44, 16; 48, 5, 9) y en Ezequiel, 37. Se expresan en la oración, en conjunción con ‘que sean tenidos en recuerdo’, ‘que sus huesos florezcan de nuevo en sus sepulturas’ (46, 12; 49, 10). Por consiguiente, Daniel no carecía de precedentes cuando escribió su libro en medio de la crisis de los macabeos, con la intención de preservar la esperanza en los fieles y de mantener la fe en que serán vindicados más allá de la muerte, aun cuando Daniel lo exprese de manera novedosa y con unas imágenes dignas de un apocalipsis:

Seguía yo mirando en la visión nocturna.
Y vi venir sobre las nubes del cielo
a un como hijo de hombre [*bar enash* en arameo = *ben Adam*].
Se llegó al anciano de mayor edad
y fue presentado ante éste.
Fuele dado el señorío,
la gloria y el imperio,
y todos los pueblos, naciones y lenguas se pusieron a su servicio.
Su soberanía es la soberanía eterna
que nunca acabará,
y su imperio, imperio que nunca será destruido. (Dan, 7, 13 ss.)

En la interpretación de la visión, son ‘los santos de lo Más Alto’ (cf. Núm, 16, 3; Is, 4, 3; Sal, 34, 9) los que se identifican con aquellos a quienes ha sido garantizada la soberanía para siempre; las bestias, incluidos el rey de los seléucidas, Antíoco Epífanes, son derrocadas.

Pero si Daniel es solamente alusivo en su intento por fomentar en los fieles la creencia de que pueden ser vindicados más allá de la muerte, los libros escritos a modo de comentario sobre la revuelta de los macabeos, sobre todo II y IV Macabeos, en modo alguno no lo

son. Estos dos libros refieren las historias de los mártires; de hecho, relatan la misma historia, si bien tratan la cuestión de lo que exactamente puede sobrevivir a la muerte, o de lo que pueda ser restaurado después de la muerte, de manera muy distinta. II Macabeos sin duda ninguna contempla la resurrección del cuerpo como recompensa de los justos, particularmente de los mártires, y construye sus ideas a partir de materiales engastados en la tradición que fue (mucho más tarde) designada como Escritura. Por ejemplo, conserva una visión bíblica del Sheol, al cual irán a parar tanto los justos como los pecadores en la hora de su muerte, sin distinción, si bien se desarrolla la implicación de que el Sheol mismo está en manos (y es creación) de Dios. Así pues, Eleazar se niega a ingerir la carne del cerdo que le es impuesta, diciendo las siguientes palabras: 'Aunque por el momento pueda escapar al castigo del hombre, nunca podría rehuir la mano del Todopoderoso, nunca. Ni vivo, ni muerto' (6, 26). Y Eleazar acepta la muerte no porque crea o porque exprese ninguna esperanza de que le haya de llevar a una recompensa para sí, sino porque no puede traicionar su experiencia presente de Dios: 'Poco antes de morir, gimió con gran potencia y dijo: "El Señor cuyo conocimiento es sagrado ve con claridad que, aunque podría yo haberme salvado de la muerte, sean cuales fueren las agonías corporales que pueda sufrir bajo este castigo, en mi alma me alegro de sufrir, debido al temor que Él me inspira' (6, 29 ss.).

Pero cuando en II Macabeos se refiere la historia de los siete hermanos que son asesinados uno tras otro delante de su madre (que será asesinada al final), el Sheol se ha convertido en una especie de campamento de tránsito para los justos —obviamente, sobre todo para los fieles judíos que se niegan a transgredir los mandamientos de la Torá. Así pues, el cuarto hermano 'cuando se acercaba su fin, exclamó: "La nuestra es la mejor elección, hallar la

muerte a manos de los hombres, confiando en la promesa de Dios de que seremos levantados por Él, mientras que en la vuestra no puede haber resurrección, ni vida nueva” (7, 13 ss.).

La misma esperanza genérica es la que expresa el segundo hermano.

Y arrancándole el cuero cabelludo, le preguntaron si estaba dispuesto a comer antes de ser atormentado en su cuerpo miembro por miembro. Él, en la lengua de sus ancestros, respondió: ‘¡No!’ Por lo cual, en seguida se le dio el mismo tormento que al primero. Estando para exhalar el postrer aliento, dijo: ‘Tú, criminal, nos privas de la vida presente, pero el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna’. (II Mac. 7, 7-9)

II Macabeos es bien claro: esta continuada renovación de la vida requiere por fuerza la resurrección del cuerpo, tal como explica el tercer hermano: ‘Fue el Cielo quien me dio estas extremidades, y en aras de sus leyes las desdeño; por él espero volver a recibirlas’ (6, 2). Es una creencia extremadamente literal, como se ve en la muerte de Razi. Había sido denunciado a Nicanor, y cuando las tropas le rodearon, intentó poner fin a su vida por su propia mano, pero, tal como sigue el relato,

como a causa de la precipitación, en el fragor del combate, no hubiera acertado a matarse y la tropa invadiera ya la casa, resueltamente corrió al muro y virilmente se arrojó encima de la tropa. Al verle, se retiraron y vino a caer en medio del espacio libre. Aún respiraba, y enardecido su ánimo, se levantó, y mientras a torrentes le corría la sangre de las graves heridas, atravesó a la carrera por entre la muchedumbre, hasta erguirse sobre una roca escarpada. Allí, totalmente exangüe, se arrancó las entrañas con ambas manos y las arrojó

contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu, que de nuevo se las devolviera. Y de esta manera acabó. (14, 43–46)

Las raíces bíblicas de esta cuestión están bien claras. En donde II Macabeos va mucho más lejos es en la afirmación de que los vivos pueden asistir a los muertos mediante la oración y el sacrificio, como se ve en el capítulo 12, 38–45. Es única y exclusivamente en este pasaje, tomado de un libro que ningún judío y, desde luego, no todos los cristianos toman por Escritura, donde subyace como justificación básica la posterior creencia cristiana en el Purgatorio y en las misas celebradas por los difuntos. Después de la victoria en combate, Judas recogió los cadáveres de sus padres para enterrarlos en el sepulcro, e hizo una colecta 'para ofrecer un sacrificio por sus pecados, en nombre de los caídos, haciendo de este modo el bien y rindiendo el honor debido, ya que tuvo pensamiento de una resurrección. Y es que si no esperase que aquellos que habían caído pudieran volver a levantarse, habría sido superfluo rezar por los muertos... Por lo tanto, hizo la propiciación del pecado'. Ahora bien, incluso en ese pasaje se da un reconocimiento de que no todos los judíos participaban de esta creencia. Y el autor añadía un paréntesis: 'Y si lo hizo con la mirada puesta en un honorable memorial de gratitud que sería erigido en recuerdo de quienes mueren [o, literalmente, 'se adormecen'] en la bondad, santo y bueno fue su pensamiento'. Ésa es la postura saducea y bíblica, en la medida en que expresa una antropología (una relación de lo que configura al ser humano) fundamentalmente bíblica. El cuerpo, la sangre y el aliento constituyen el yo, el individuo, mientras que la inmortalidad estriba en ser recordado por los otros.

Pero una vez que el lenguaje del *nepesh* y del *ruach* (la vida y el aliento) pasó a ser escrito en griego (y el número de judíos que

escribían en griego iba en constante aumento, ya que el griego era entonces la *lingua franca* del mundo mediterráneo), la posibilidad de una reflexión filosófica desde un punto de vista griego empezó a ser evidente, ya que el lector griego vería en tales palabras términos tan familiares como eran *psique* y *pneuma*. Eso no le iba a sugerir de inmediato un concepto único o sencillo del alma y de su inmortalidad, toda vez que esas cuestiones estaban en los debates habituales de la filosofía griega, pero sí le iba a permitir al menos el compromiso de las esperanzas judías en la especulación griega; en concreto, animaría la especulación de que el alma o el espíritu bien pudiera ser una realidad suficiente en sí misma, que podría desgajarse del cuerpo y continuar existiendo por su propio derecho, aun cuando ello requiriese una reconexión con este cuerpo, o con un cuerpo cualquiera, de cara a su plena expresión, y así nos hallaríamos en el camino hacia una especie de dualismo platónico.

Lo que de hecho creía el propio Platón está sujeto a disputas de toda clase, aunque es cierto que se le atribuía una suerte de dualismo de este tipo, como bien se deduce del epitafio que le escribió Diógenes Laercio: 'Phôebus dio a los mortales a Asclepio y a Platón, uno para salvación de sus almas, el otro para salvación de sus cuerpos'. Ciertamente, la inscripción real de la tumba de Platón incide sobre el mismo asunto: 'Aquí yace la tierra en su regazo y oculta el cuerpo de Platón, aunque su alma tenga residencia inmortal con los dichosos'. Algunos judíos realizaron deliberadamente intentos por emprender la indagación griega en torno a la sabiduría y a Dios, mostrando de qué manera son la fe y la tradición judías la verdad que los griegos estaban buscando. En tiempos de Jesús y de Pablo (y aún después), eran tantos los intelectos de verdadera clase que estaban siendo persuadidos de la verdad del judaísmo que diversos autores romanos protestaron muy enojados por esta desidia. IV

Macabeos de manera explícita forma parte de este empeño por demostrar cómo resuelve el judaísmo las necesidades que se expresan en la indagación griega. Ya de entrada, este libro estatuye su tema esencial: 'la cuestión que hemos de determinar es si la razón es dueña absoluta de las pasiones o no', cuestión de la que se habían ocupado también muchos filósofos griegos. IV Macabeos da por respuesta que la razón por sí sola no basta: lo que se requiere es la razón controlada e inspirada por la piedad, por lo que en el libro se denomina *eusebes logismos*, al tiempo que se sostiene que la piedad sólo es alcanzable en el seno de la religión judía. De ahí se sigue que los fieles judíos nunca tendrán por qué temer la muerte, toda vez que la muerte conduce a la vida: ciertamente, lleva a la vida a los demás, ya que la muerte de los fieles (como la de los mártires) es de índole sacrificial.

No obstante, lo que subraya IV Macabeos, en tanto manera por la cual los fieles ciertamente pueden vivir en compañía de Dios, es la inmortalidad del alma, no la reconstrucción del cuerpo. Los patriarcas reciben las almas de los fieles en la muerte (5, 37; 18, 23), y esas almas obtienen por recompensa la presencia de Dios (9, 8; 15, 2; 17, 5).

El autor judío que hace de manera explícita el empeño más deliberado por interpretar el judaísmo en términos que sirvan de conexión real con la imaginación griega es, sin duda ninguna, Filo. Por mucho que Filo haya sido posteriormente desacreditado por el judaísmo, en la época en que vivió no estuvo ni mucho menos solo en su esfuerzo por ser fiel a la Torá, tal como enfáticamente afirmaba, al tiempo que interpretó la Torá según los términos establecidos por la filosofía griega. Por consiguiente, en términos antropológicos no tuvo la menor dificultad a la hora de ver una equivalencia de la experiencia entre la noción judía de los dos *yezer-s*

(inclinaciones) que arrastran a los individuos al bien y al mal, y la pugna dual del alma para emanciparse de su implicación en los malos deseos y en las malas inclinaciones. Tal como afirma Goodenough, aceptó la idea platónica de que 'los problemas del hombre se hallan principalmente en la pugna entre lo material y lo inmaterial. Esta pugna se representa dentro de cada individuo en el conflicto que su cuerpo, tal vez acompañado por la mente que lo organiza corporalmente, sostiene contra el alma divina, el espíritu o la mente superior que en él reside'.

En este contexto antropológico, ¿qué es lo que tuvo que decir Filo sobre la muerte? Fundamentalmente hizo hincapié en un realismo inquebrantable acerca del hecho de la muerte considerado como perspectiva ineludible que nos aguarda a todos. Así, sobre la oración del Deuteronomio (33,6), 'que Rubén viva y que no muera', comenta lo siguiente: '¿Reza aquí Moisés para que nunca conozca la muerte y la corrupción de la carne, lo cual es imposible para cualquier hombre? Desde luego que no'. En alguna ocasión también parece haber expresado la creencia en un cielo y un infierno literales, concebidos al menos como lugares de la recompensa y del castigo. Así, en *De Cher*, 2, escribe lo siguiente.

El que se ve aplastado en un inevitable sometimiento a esta enfermedad grave e incurable [el pecado], debe soportar interminables horrores durante toda la eternidad; es arrojado al lugar de los impíos, en donde tendrá que sufrir la miseria sin mitigar y sin alivio ninguno.

De todos modos, es mucho más frecuente que Filo subrayase que los términos como 'cielo' e 'infierno' solamente tienen lo que considera 'un valor mitológico', y en un pasaje famoso (*Cuestiones sobre el*

Éxodo, 2. 40), refiere que el alma es divinizada por su ascensión tras la muerte hacia Dios:

Un alma santa es divinizada siempre mediante el ascenso no por el aire, o el éter, o el cielo que se halla más arriba que ninguna otra cosa, sino hasta más allá de los cielos, ya que más allá del cosmos no hay otro lugar, sino Dios [*non locus, sed Deus*].

Esa última frase resume el auténtico centro del interés que tiene Filo. En vez de configurar un cielo y un infierno literales, al igual que el otro gran ejercicio de imaginación judía de la época, que es el Apocalipsis, Filo se contenta simplemente con hablar de la vida imperecedera y de la muerte eterna:

En mi opinión, sería preferible a la vida con hombres impíos la muerte con los hombres de piedad, ya que a quienes mueran de esa forma les aguarda una vida imperecedera, mientras que a quienes viven de esa manera les aguarda una muerte eterna.

(de *Posteritate*, 39)

Así pues, se plantea por necesidad la siguiente cuestión: ¿qué es lo que experimenta esa vida imperecedera? No es posible extraer una respuesta única y coherente de las obras de Filo que han llegado hasta nosotros, aunque sí existen algunos temas recurrentes. Así, sostuvo en más de una ocasión que el alma del hombre es material, y que está hecha de una quinta sustancia, el éter, distinta de los cuatro elementos de que consta el cuerpo. Por este motivo denomina al alma *apospasmo* o fragmento. Ello le proporciona una secuencia natural en la que la muerte desintegra los elementos, de manera que el alma regresa 'a su padre'. Queda particularmente claro en un pasaje crucial de *Quis Rerum*, 282:

Así como los nombres y los verbos y todas las partes del lenguaje que se componen de 'elementos' en el sentido gramatical del término se resuelven finalmente en lo mismo, así también estamos todos compuestos por los cuatro elementos, y tenemos en préstamo pequeños fragmentos de la sustancia de cada uno de ellos, y esta deuda cada uno la salda cuando se completan los ciclos temporales asignados, devolviendo la sequedad que uno lleva dentro a la tierra, la humedad al agua, el frío al aire y lo cálido al fuego. Todos estos elementos pertenecen al cuerpo, pero el alma cuya naturaleza es intelectual y celestial partirá para encontrar a un padre en el éter, la más pura de todas las sustancias que existen... A partir de esto, los hombres de antaño consideraban que las estrellas de todo el cielo habían sido hechas, y deducían como consecuencia natural que el alma humana también era un fragmento.

No obstante, la fuerza que impulsa a Filo en todo esto no era la especulación intelectual ni su satisfacción, sino la idea, que tenía muy claramente, de la conexión que existe entre lo humano y lo divino. Así pues, por mucho que Eleazar hubiese apelado a la experiencia de Dios en esta vida como cimentación de la esperanza, Filo hizo exactamente lo mismo, aunque mediante palabras y conceptos radicalmente distintos. En *De Gig.* 13 y 14, sostenía que 'quienes se elevan hacia lo más alto y regresan al lugar del que vinieron' son también los que 'se han entregado al estudio de la filosofía, los que de principio a fin estudian cómo es la muerte y la vida en el cuerpo, de manera que sea una existencia más elevada, inmortal e incorpórea [*asomatos kai apthartos*], en presencia de aquél que es por sí mismo inmortal y no creado, con la aspiración de que ésa sea también su suerte'.

Aquí, la cuestión más relevante es que estas imágenes (sobre cómo puede ser posible la continuidad de la experiencia de Dios

más allá de la muerte) son extremadamente diferentes, lo cual explica que la experiencia en esta vida es lo primero, y que las actividades imaginarias son de índole secundaria. Está claro que son parasitarias sobre la realidad de lo que se ha experimentado en esta vida. Y esto resulta tanto más obvio cuando uno añade las imaginaciones literales y gráficas y las imágenes del Apocalipsis, que (amén de ser mapas del futuro) también son frecuentes en lo que Austin Farrer llamaba 'la gira turística del cielo'. Sin embargo, a pesar de las tentaciones del cumplimiento de los deseos en el sentido freudiano del término, las actividades de la imaginación no pasan sin suscitar algún rechazo. La especulación misma (sobre el hecho de que habrá una vida con Dios más allá de la muerte) tuvo su oposición, y no sólo sobre la base de que no se puede justificar desde la propia tradición bíblica. Esa oposición resulta evidente en el caso de los saduceos; su rechazo es sobradamente conocido no sólo porque aparecen en los Evangelios con una postura sumamente escéptica, sino porque también interrogan a Jesús, en concreto sobre el estatus de la infortunada viuda que, de acuerdo con la ley del Levirato (p. 76), estaba obligada a casarse con siete hermanos (de modo que, si existe la resurrección, ¿de cuál de ellos será entonces esposa?); asimismo, Pablo fue capaz de dividir al Concilio sobre la cuestión de la resurrección, 'pues los saduceos dicen que no hay resurrección, ni tampoco ángeles ni espíritus' (Hechos, 23, 8). Tal como señala Josephus con toda firmeza en lo que atañe a los saduceos, 'sobre la persistencia del alma después de la muerte, los castigos del infierno y las recompensas del cielo, no aceptan nada de esto' (Guerra, 1. 165). En *Ant.*, 18. 16, repite: 'Los saduceos sostienen que el alma perece a la vez que el cuerpo.'

Lo que los saduceos de hecho creían es imposible de reconstruir, ya que virtualmente no ha sobrevivido nada de sus escritos ni

de sus opiniones. Pero lo que sí es cierto e innegable es que no quisieron ir más allá de las pruebas que contiene la Biblia; yendo más al grano, se negaron a buscar términos sobre los cuales vivir sus vidas, distintos de los que nos son dados con toda claridad. Dicho de otra manera, afirmaban la bondad del orden de lo creado tal como es, incluida la muerte. Sería una especie de blasfemia rechazar la vida presente por suponer que pueda existir una vida mejor todavía por venir. Sin duda ninguna, eso es lo que parece subyacer al comentario sobre los saduceos que hacen sus adversarios en *Aboth De Rabbi Nathan*: 'Los saduceos utilizaron vasijas de plata y vasijas de oro durante toda su vida, pero no fue por arrogancia [u 'ostentación']; los saduceos dijeron: "Es una tradición entre los filisteos afligirse en este mundo, aunque en el mundo venidero no tendrán nada que les consuele"'. Lo que muestra este breve comentario es que los saduceos no tenían simplemente una actitud negativa hacia la vida más allá de la muerte. Recibían la vida de Dios, en tanto creación suya, y estaban dispuestos a vivirla según los términos que les habían sido dados por Dios. Si tenían alguna esperanza adicional, ésta sólo podía darse en el contexto del acto creativo de Dios, tal como les permitía creer el libro de Ezequiel.

Sin embargo, esta vacilación acerca de la creencia explícita en la vida con Dios más allá de la muerte no es únicamente propia de los saduceos. Las inscripciones de las tumbas frecuentemente reflejan las creencias de aquéllos que entierran a sus muertos, y en este periodo, esto es, inmediatamente antes y después de la aparición del cristianismo, muy pocas tumbas ostentan signos de una creencia vigorosa en que la persona fallecida haya ido o vaya a ir pronto a una nueva vida con Dios más allá de la muerte. Las inscripciones más habituales son cierta variación del *shalom* (que es en sí mismo un recordatorio de que sin duda era caro grabar inscripciones largas en

las tumbas); en caso contrario, la palabra 'descanso' es la que aparece con más frecuencia, a veces en combinación con *shalom*, como en una tumba hallada en Nápoles: 'Paz en tu lugar de descanso'. Hay en cambio otras que expresan una esperanza mucho más clara, a menudo de manera sumamente elaborada, como es este ejemplo de las Catacumbas de Monteverdi, en Roma:

Aquí yace Regina, enterrada en una tumba tan hermosa,
que su marido, movido por su amor, erigió para ella...
Vivirá de nuevo y regresará a la luz,
pues puede tener esperanza de alzarse a esa eternidad
que es prometida con seguridad absoluta a quienes son valiosos y
piadosos,
y ella merece un trono en ese país de bendición.
Esto es lo que os ha de garantizar la piedad, la castidad,
el amor por el pueblo, la observancia de la Ley.
Ésta es la recompensa de vuestro matrimonio, por cuyo honor
fuísteis solícitos,
y tenéis grandes esperanzas para el futuro, entre aquello que
habéis hecho,
y en todo ello busca su consuelo vuestro apenado esposo.

Menos elaboradas son aquellas inscripciones que expresan una creencia en el *olam haBa*, la edad o la vida por venir, como se ve en dos inscripciones en griego de un yacimiento arqueológico próximo a Haifa: una dice que todo el que perturbe la tumba no tendrá participación en la vida venidera, y la otra señala que un hombre y su esposa participarán juntos en la vida por venir. Más raro aún es en una tumba afirmar la imagen griega del alma independiente, aunque nos ha quedado un conmovedor ejemplo recuperado en Egipto:

Ésta es la tumba de Arsinoe, caminante. Detente y llora por ella... Tuve una corta vida, aunque grande fue la gracia que fluyó en

El judaísmo

la belleza de mi espíritu. Esta tumba esconde en su regazo mi cuerpo casto, pero mi alma ha volado con los santos. Lamentaos por Arsinoe.

(Corpus Inscriptionum Iudaicarum, 1510)

En general, a juzgar por las tumbas, la opinión popular era tan cauta como la de los saduceos. Ocasionalmente parece haber sido incluso más pesimista:

La negra muerte persiste por siempre, sin fin, en los lugares en que habitamos

Y ese escueto fantasma posee casa eterna.

La vida vuelve al cielo, mientras el cuerpo es retenido por la tierra.

Todas las cosas buscan así lo que les resulta justo y adecuado, sus lugares propios.

La naturaleza de las cosas requiere, al igual que el orden del tiempo,

Que las cosas que hoy existen perezcan, y que las cosas que haya en el futuro terminen por pasar.

Ahora, esposa mía, si algunas facultades quedan a los muertos, recibe

Los oficios debidos a las santas sombras...

Oh, celoso destino, ¿por qué tenías que lanzarla cruelmente a ella a la tragedia de las cosas

Sin que siquiera el nuevo amor de su esposo le haya hecho cambiar?

Ella gozó de esta luz diecisiete años, tres meses, veinte días de los cuales sólo vivió cien días con su esposo.

Estuvo enferma cuarenta y cinco días, y ahora descansa en paz.

No hay indicio ninguno de terror espiritual ni tampoco de ningún intento de manipular y controlar a las personas mediante la imposición del cielo o del infierno. La creencia de que pueda existir una

continuidad de la vida con Dios surge de la inconfundible consecuencia de Dios en esta vida, experiencia que crea una fe y una alianza que no vacilará a la hora de morir, antes siempre que negarla. Josephus, el historiador judío de este periodo, resume así esa fe.

Para quienes viven de acuerdo con nuestras leyes, el precio no es el oro ni la plata, ni tampoco la corona de olivo...no. Cada individuo, confiado en el testigo de su propia conciencia y en la profecía del dador de las leyes, confirmado por el testimonio seguro de Dios, está firmemente convencido de que a quienes observan las leyes, a quienes de buena gana hacen frente a la muerte, si llega a presentarse la necesidad de morir, Dios les ha garantizado una existencia renovada y en la revolución de las edades el don de una vida mejor.

Esa esperanza sin duda ninguna arraigó y se difundió. En el periodo rabínico, los detalles fueron terminados. No obstante, la especulación imaginativa regresó con gran firmeza a los materiales bíblicos; dicho en otros términos, la especulación griega en gran parte se abandonó. No es de extrañar, ya que los rabinos estaban preocupados por la reconstrucción y la continuidad del judaísmo más allá del fracaso de las dos revueltas en contra de Roma, más allá de la aparición y la difusión del cristianismo. Frente a tales amenazas de disolución, los rabinos delinearon de nuevo los límites de Israel con una escrupulosa atención a la Torá y a su interpretación. Ciertamente, esas interpretaciones a la sazón adquirieron un status comparable con la nomenclatura de Torá Shebel Peh, o Torá transmitida de viva voz. Los rabinos supusieron que su tarea iba a ser el implemento del consejo básico de Pirque Aboth: 'Tened cuidado en los juicios, estableced a muchos discípulos, haced una valla [*syag*] que proteja la Torá'. Por consiguiente, la empresa rabínica en

relación con la vida más allá de la muerte iba a ser la reelaboración y el cumplimiento de la oportunidad básica de la Biblia, tomada de los materiales mismos de la Escritura, con objeto de elaborar y de hacer más detalladas las creencias elementales. Optaron con gran firmeza por la resurrección, ya que pertenece de pleno derecho a la tradición bíblica, mientras que la especulación griega queda ciertamente fuera de ella.

Hubo abundantes disputas acerca de lo que realmente se podía deducir de la Biblia. Unos sostenían que sólo los que fuesen enterrados en la tierra de promisión podrían ser alzados a la vida; otros aceptaban esta premisa, pero creían que los fieles muertos, enterrados en otros lugares, podían ser transportados al suelo de la tierra de promisión. Por ejemplo, al comentar el pasaje de los Salmos, 106, 9, que dice 'caminaré ante el Señor en la tierra de los vivos', el Talmud de Palestina recoge un comentario según el cual este pasaje hace referencia a la tierra cuyos muertos serán revividos en los primeros días del Mesías (es decir, de Israel). No obstante, tal cosa significaría que los rabinos de Babilonia —entre muchos otros— no tendrían idéntica recompensa; por lo tanto, 'el Santo, Bendito sea, recorrerá la tierra por el subsuelo, antes que ellos, y sus cuerpos rodarán como botellas por los túneles, y cuando lleguen bajo el suelo de Israel les serán restituidas las almas' (J. Ket. 35b).

La creencia en la resurrección se convierte a partir de este punto en uno de los principios básicos del judaísmo. Maimónides, el gran unificador y codificador de las interpretaciones rabínicas de la Torá, llegó al extremo de indicar que todo el que no crea en la resurrección de los muertos no es un verdadero adepto al judaísmo. Él mismo hizo un intento más por demostrar que la creencia en la resurrección es perfectamente coherente con la filosofía, ya que la filosofía se había desarrollado bajo el gran ímpetu del redescubri-

miento de la filosofía griega realizado por los musulmanes. Sin embargo, ése era precisamente uno de los puntos aislados por los adversarios de Maimónides, en la llamada controversia maimonidea, empeñados en demostrar que él mismo era infiel al judaísmo, subordinando la revelación a la razón. Para sus adversarios, la creencia en la resurrección no podía ponerse en duda, ya que es lo que la Escritura exige que crean los judíos.

Por todo ello, los judíos han permanecido muy a menudo cautos y reticentes en sus actitudes personales y en sus afirmaciones. Es algo que salta particularmente a la vista en la aportación realizada por muchos judíos muy distintos en *Worlds of Faith*, especialmente en pp. 263 ss. Se expresan muchas esperanzas y dudas diferentes, si bien los temas bíblicos más fuertes y fundamentales son recurrentes, sobre todo la afirmación de que vale la pena hablar de las continuidades esenciales, de que vale la pena vivir por ellas, siendo éstas las que pertenecen al pueblo por derecho propio. Es algo muy similar a lo que R. Jonachan ben Nappacha (190–279 aprox.) señaló al terminar la lectura del libro de Job:

El final del hombre es la muerte, y el final de la bestia es el matadero: todos estamos condenados a morir. Feliz es el que ha sido criado en la Torá, aquel cuya fatiga ha estado en la Torá, y que ha complacido a su Creador, que ha crecido con un buen nombre y que abandona este mundo con un buen nombre. De él dijo Salomón: 'Un buen nombre es mejor que el aceite más preciado, y el día de la muerte más lo es que el del nacimiento'.

(Eclesiastés, 8, 1)

De ahí se sigue que la noción judía de la muerte es una afirmación de la afinidad. He ahí porqué es un deber básico estar junto al *gosses*, con la persona que fallece, y estar presente en el *yetziat neshamah*,

el momento en que el alma abandona el cuerpo, así como lo es recitar en el momento de partir la última parte de la *Shema* (p. 45). Es igualmente un deber, percibido ya en época tan antigua como es la de Josephus (*Contra Apionem*, 11. 205), acompañar el cadáver a la tumba. Es preciso dejar en suspenso incluso el estudio de la Torá (B. Ket. 17a), con objeto de cumplir este deber, aun cuando sólo sea caminando cuatro pasos.

De ahí se sigue que la costumbre del luto y la recordación de los muertos tienen cuando menos la misma importancia que el funeral en sí (tal como describe Rabinowicz, *A Guide to Life*). El *Shivah* (literalmente, 'siete') es el periodo de siete días que comienza inmediatamente después del funeral; de él dice Rabinowicz: 'El *Shivah* es una institución sin igual. Durante siete días, los dolientes se reúnen en su común tristeza, al margen de su status y su disposición. Cesan la rutina diaria, el trabajo. La muerte, con su terrible majestad, proyecta su sombra sobre los dolientes' (p. 55).

Ahora bien, la auténtica sombra que se proyecta es la de la persona que ha muerto, y esa sombra es alargada. El *Yahrzeit* (literalmente, 'el tiempo de un año') es el aniversario de la muerte, y se celebra un memorial mediante el *kaddish* del doliente. El vocablo *kaddish* se deriva del término hebreo que significa 'santidad' y 'alabanza', y es otra obligación fundamental. Pocas cosas resumen mejor no sólo el énfasis judío en la afinidad y en la comunidad, incluso ante una pérdida o un holocausto, sino también su énfasis en la verdad de Dios *por sí misma*, no en aras de la transacción que se pueda efectuar, en razón de la cual calculamos la ganancia que hayamos obtenido.

Doliente: Magnificado y santificado sea su gran nombre, en el mundo que él ha creado de acuerdo con su deseo. Que establezca su Reino

Los significados de la muerte

durante tu vida y durante tus días, y durante la vida de toda la casa de Israel, más rápidamente aún y en un momento más cercano. Decid a esto 'amén'.

Congregación y doliente: Que su gran nombre sea por siempre bendito para toda la eternidad.

Doliente: Bendito, alabado y glorificado, exaltado, enaltecido y honrado y magnificado sea el nombre del Santo, bendito sea, aun cuando él esté muy por encima de todas las bendiciones y de todos los himnos, alabanzas y consuelos que son pronunciados en el mundo. Decid a esto 'amén'.

Que haya abundante paz del cielo, y vida para nosotros y para todo Israel; decid a esto 'amén'.

El que hace la paz en las alturas, así haga la paz aquí por nosotros y por todo Israel; decid a esto 'amén'.

El judaísmo es, así pues, una religión de radical ofrenda de uno mismo. Y para un judío existe prácticamente una bendición para cada ocasión, de manera que cada ocasión sea oportunidad para reconocer a Dios, para reafirmar la comunidad que, mediante el tiempo, ha existido solamente gracias a él. ¿Incluido el Holocausto? Por mucho que duela, ¿cómo podría ser de otro modo? Pese a todo, esto es lo que dice al respecto Rabbi Israel Spira, el rabino de Bluzhov:

A diario, todos los niños deben aprender qué fue el Holocausto nada más terminar las lecciones diarias que prescriben nuestros sabios, pues está escrito en nuestra sagrada Torá: 'Y cuando venga sobre ellos una muchedumbre de males y aflicciones, este cántico dará testimonio contra ellos, porque no se dará al olvido en la boca de sus descendientes. Porque yo conozco su índole y veo lo que hoy hace, aun antes de haberlo introducido en la tierra que juré darles' (Deut, 31, 21). El sufrimiento y los testimonios, cuando son relatados por los

El judaísmo

supervivientes del Holocausto, son un cántico, un himno a la eternidad del pueblo judío y a la grandeza de su espíritu.

Y refirió también este relato de su tiempo, del campo de concentración de Janowska, a Baruch Singer, de modo que resume en buena medida la actitud judía ante la muerte... y ante la vida:

Era una noche fría y oscura en el campo de Janowska. De pronto tronó una voz estentórea que rasgó el aire: 'Evacuad los barracones inmediatamente y presentaos en el campo. Todo el que se quede dentro será liquidado a tiros'. Se armó un pandemónium en los barracones. La gente salía a empujones, intentando llegar a las puertas, a la vez que gritaba los nombres de los amigos y los parientes. En una estampida provocada por el pánico, los prisioneros corrieron en dirección al campo abierto. Exhaustos, sin resuello, llegaron por fin a la explanada. Con la última gota de energía, los prisioneros se dieron cuenta de donde corrían, aquella maldita noche en Janowska. De nuevo, la voz gélida y sana volvió a rugir: 'Cada uno de vosotros, perros, que tenga en mínima estima su vida miserable y que desee conservarla, saltará al otro lado de las zanjas. Los que no lo consigan tendrán su merecido: ra-ta-ta-ta-ta'. Imitando el tableteo de una ametralladora, la voz terminó por callar, aunque fue seguida por una risotada salvaje. A los prisioneros les quedó bien claro que todos acabarían en las zanjas. Ni siquiera en sus mejores tiempos habrían podido saltar por encima de ellas, y para qué hablar de hacerlo aquella noche oscura y fría en Janowska. Los prisioneros que aguardaban ante las zanjas eran esqueletos febriles, acosados por la enfermedad y el hambre, agotados por el trabajo de los esclavos y por las noches sin dormir. Aun cuando el reto que se les presentó fuera cuestión de vida o muerte, sabían de sobra que para las SS y para los guardias ucranianos aquello sólo era otro juego demoníaco.

Los significados de la muerte

Entre los miles de judíos del campo de Janowska estaba el rabino de Bluzhov, Israel Spira. Se hallaba con un amigo, un librepensador de una gran ciudad polaca, a quien el rabino se había encontrado ya en el campo. Entre ellos había nacido una honda amistad.

– Spira, todos nuestros esfuerzos por saltar esas zanjas serán vanos. Sólo lograremos divertir a los alemanes y a sus colaboradores, los askaríes. Bajémonos a la zanja y sentémonos, para esperar las balas que pongan fin a esta penosa existencia.

– Amigo mío –dijo el rabino cuando caminaban hacia las zanjas–, el hombre ha de obedecer la voluntad de Dios. Si desde el cielo se decreta que se cavén las zanjas primero y luego se nos ordena saltar, se vacarán las zanjas y nosotros saltaremos. Y Dios no lo quiera, pero si caemos a la zanja, un segundo más tarde habremos llegado al Mundo de la Verdad, una vez hecho el intento, aunque hayamos fracasado. Amigo mío, hemos de saltar.

El rabino y su amigo se acercaban al borde de las zanjas, que se iban llenando rápidamente de cadáveres.

El rabino miró a sus pies, los pies hinchados de un judío que tenía cincuenta y tres años de edad, agobiado por el hambre y las enfermedades. Miró a su joven amigo, un esqueleto con los ojos ardientes.

Cuando llegaron a la zanja, el rabino cerró los ojos y musitó con vehemencia: ‘¡Saltemos!’ Cuando abrieron los ojos, se encontraron de pie al otro lado de la zanja.

– ¡Spira, estamos aquí, estamos aquí! –repitió su amigo una y otra vez, mientras las lágrimas le manaban a raudales–. Spira, por ti ha sido: gracias a ti sigo vivo, luego por fuerza ha de haber un Dios en el cielo. Dime, rabino: ¿cómo lo has logrado?

– Me aferré a mi mérito ancestral. Me sujeté al faldón de mi padre, de mi abuelo y de mi bisabuelo, de bendita recordación –dijo el

El judaísmo

rabino, y con la mirada escrutó el negro cielo de la noche—. ¿Y tú, amigo? ¿Cómo llegaste al otro extremo de la zanja?

– Me sujeté a ti –replicó el amigo del rabino.

(Eliach, *Cuentos hasídicos del Holocausto*, pp. 3 ss.)

3

El cristianismo

La concepción cristiana de la muerte está dominada por la creencia de los primeros amigos y conocidos de Jesús, según los cuales éste había muerto en una cruz y, a pesar de ello, había sido transportado por Dios a una vida más allá de la muerte. El cristianismo, así pues, es una celebración de las conocidas exclamaciones pascales:

¡Cristo Nuestro Señor ha resucitado!
¡Cristo ha roto todas las cadenas!
Los ángeles cantan de alegría,
cantan sin cesar y lo celebran.
¡Aleluya!

Decir tal cosa es algo bastante obvio, pero no puede decirse que lo fuera antes de aquel acontecimiento. A Jesús ni siquiera le fue reconocido que él fuese 'Cristo' durante su vida, salvo, a lo sumo, a modo de tentativa, lo cual parece ser que él mismo (tal como hemos de ver) consideró engañoso. Lo que sí dejan claro los Evangelios es que Jesús fue reconocido no como una creación religiosa especial (como un ángel, por ejemplo), sino como un hombre desafiante y perturbador, cuya inequívoca humanidad era obvia, y cuyas palabras estuvieron acompañadas por acciones de índole poderosa y propia de la divinidad.

Así pues, la concepción cristiana de la muerte tiene su arranque en un contexto judío, con un maestro que adoptó una serie de pos-

turas sumamente independientes acerca de muchas de las cuestiones políticas y religiosas más importantes de su tiempo, que pronosticó su propia muerte con toda especificidad, que afirmó no obstante que es en la muerte y a través de la muerte como se manifiesta inequívocamente esa 'verdad divina' que tan fundamental es para el judaísmo, y del cual creyeron sus seguidores que estaba radicalmente en lo cierto, aunque fuese de una forma que al menos inicialmente les tomó por sorpresa.

De ello se desprende que la concepción cristiana de la muerte difícilmente podría resumirse en una exclamación. Ha de encuadrarse en cambio en aquel contexto original, en el que surgió el cristianismo como interpretación de lo que debería ser el judaísmo —dicho de otro modo, como interpretación del modo en que deberían ponerse en práctica las promesas y los mandamientos de la alianza en aquel momento histórico concreto; y es que en el momento histórico en que estaba vivo Jesús eran múltiples las interpretaciones rivales acerca de cómo debieran vivir los judíos (definidos por su nacimiento o su conversión) en tanto hijos verdaderos de la alianza: los saduceos, los fariseos, los zelotes, los esenios, los integrantes de la secta del Mar Muerto, los helenizantes, e incluso los samaritanos se consideraban a sí mismos como hijos e intérpretes fieles de la alianza. Lo que ha dicho el novelista israelí Amos Oz acerca de los judíos del actual estado de Israel era tan cierto entonces como lo es ahora: el 'judaísmo' es una pura abstracción. Lo que hallamos en la práctica es una coalescencia de tradiciones diversas y, más aún, una coalescencia de sueños, ya sean sueños basados en las promesas bíblicas, ya fueran, sobre todo en aquellos tiempos, sueños sobre la próxima venida de un mesías (o de varios mesías; ni siquiera existía un mínimo acuerdo sobre la naturaleza de las esperanzas mesiánicas).

El cristianismo representa la creencia de que ese sueño se ha realizado ya en la vida, y de que el mesías (o, en griego, el Christos, o Cristo) ya ha llegado:

¡Despierta, tú que duermes, y levántate de entre los muertos,
te iluminará Cristo! (Ef 5, 14)

Ahora bien: ¿a quién se ha identificado como Cristo? ¿Por qué? Obviamente, y sobre todo retrospectivamente, era aquel hombre llamado Jesús, para el cual el término 'Cristo' ha terminado por ser virtualmente parte de su nombre. Esto desde luego no era tan obvio en aquella época, ni tampoco ha seguido siéndolo: una de las constantes objeciones judías frente a la interpretación de Jesús como Cristo es que muy pocos de los llamados 'signos mesiánicos' (los signos contenidos en las promesas bíblicas acerca de cuál será la circunstancia en la que haya de llegar el mesías) han llegado a cumplirse.

Así pues, no es tan obvio, ni es siquiera inexorable, que Jesús tuviera que ser considerado en su día como Cristo. Según los Hechos de los Apóstoles, 11, 26, hubo de pasar cierto tiempo después de la muerte de Jesús hasta que 'los discípulos fueron por vez primera llamados cristianos'. Y eso refleja la vacilación general que encontramos en los Evangelios a la hora de llamar 'Cristo' a Jesús. De hecho, lo que se encuentra especialmente en los tres primeros Evangelios es una amplísima gama de intentos distintos por interpretar quién es Jesús y cómo hace y dice lo que hace y lo que dice: 'Por el camino, preguntó Jesús a sus discípulos: "¿Quién dicen los hombres que soy?" Y ellos le respondieron: "Juan el Bautista, y otros dicen que Elías, y otros aún dicen que uno de los profetas". Y él les preguntó: "Pero ¿vosotros quién decís que soy?" Y Pedro repuso: "Tú eres el Cristo".'

¿Correcto, seguramente? Sin embargo, la respuesta *inmediata* de Jesús (según Marcos, 8, 30 y Lucas, 9, 20) fue dejar en suspenso esta interpretación de sí mismo: 'El les prohibió decir esto a nadie, añadiendo: "Es preciso que el hijo del hombre sufra muchos padecimientos y que sea rechazado de los ancianos, y de los príncipes de los sacerdotes, y de los escribas, y sea muerto y resucite al tercer día"' (Lc 9, 21 ss.).

Aquí, la cuestión es muy simple, sin dejar de ser completamente fundamental para la concepción cristiana de la muerte. Jesús, el hombre, ha hecho manifiesto lo que los Evangelios llaman, en griego, una *dunamis*. El vocablo 'dunamis' subyace en palabras españolas tales como 'dínamo' o 'dinámico'. Así, los Evangelios sostienen que Jesús impuso en el mundo, mediante su vida y mediante su cuerpo, una consecuencia y un efecto: tanto en las palabras como en los actos, las vidas son transformadas; existía un *efecto* que introducía así una dramática diferencia, y tratábase de un efecto, una *dunamis*, que Jesús no sostuvo que fuese la suya propia. Muy al contrario, sostuvo y supo por experiencia propia que procedía de Dios, al cual en sus enseñanzas definió siempre como Abba, como padre, como alguien implicado en las vidas de sus hijos. Así, algunos de esos efectos, como la curación de una enfermedad en conjunción con el perdón de los pecados (que eran tenidos como causa de la enfermedad), en aquel tiempo eran considerados propiedad exclusiva de Dios. Con eso y con todo, Jesús sí pronunció la palabra del perdón, y también curó la enfermedad. Por eso, no es de extrañar que la gente empezara a preguntarse de qué fuente, de qué recurso, con qué autoridad hacía aquel hombre tales cosas.

La cuestión se expresa tan sucinta y penetrantemente como se puede expresar en Mc 6, 2 ss.:

Llegado el sábado, se puso a enseñar en la sinagoga, y la muchedumbre que le oía se maravillaba diciendo: '¿De dónde le vienen a éste tales cosas, y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada, y cómo se hacen por su mano tales milagros? ¿No es acaso el carpintero, el hijo de María y hermano de Santiago, de José, y de Judas y Simón? ¿Y no están sus hermanas aquí con nosotros?'

La primera interrogación es muchísimo más breve en griego, lengua en la cual consta sólo de tres palabras: *pothen touto tauta*, es decir, ¿de dónde esas cosas a ese hombre? De estas tres palabras se deriva la necesidad de la cristología, esto es, de los intentos por dar una versión adecuada (o al menos no del todo inadecuada) de la relación de un Jesús inequívocamente humano ('¿y no están sus hermanas aquí con nosotros?') con la realidad y el ser de Dios, a quien Jesús creía fuente y recurso de todo lo que él hizo y de todo lo que dijo. Su postura, en su vida y en sus palabras, es que el dominio del efecto de Dios, el reino de Dios, ya está aquí, en él y en quienes lo reconocen por la fe (el episodio prosigue con la explicación de cómo la ausencia de esa fe frustra las consecuencias de Dios). También sostiene que ese dominio ha de ampliarse más extensamente: 'En verdad os digo que hay algunos de los aquí presentes que no gustarán la muerte hasta que no vean venir en poder el reino de Dios' (Mc 9, 1).

Precisamente es la conexión con la muerte lo que aclara por qué la interpretación de Jesús como Cristo fue recibida de inmediato con su orden de no difundir esa interpretación entre los hombres. Ese mismo mandamiento de silencio puede encontrarse abundantemente en los Evangelios, cada vez que quienes sintieron realmente o experimentaron en su caso la *dunamis* de Dios transmitida a través de Jesús atribuyeron a Jesús un status igualmente elevado en relación

con Dios: 'pues curaba a muchos, y cuantos padecían algún mal se cerraban sobre Él para tocarle. Los espíritus impuros, al verle, se arrojaban ante Él y gritaban, diciendo: "Tú eres el Hijo de Dios." Él estrictamente les reprendía para que no le diesen a conocer' (Mc 3, 10-12).

La cuestión está clara: nadie desmintió que estuviera ocurriendo algo insólito. Ni siquiera los enemigos de Jesús, en aquella época y en épocas sucesivas, cuestionaron en ningún momento el hecho de que sus palabras y sus acciones rebosaban independencia y poder. Para éstos, la cuestión radicaba en saber gracias a qué recurso era capaz de actuar como actuaba, puesto que estaba hablando y actuando dentro de los límites de Israel (literalmente, en la sinagoga; metafóricamente, dentro de la tradición), pero lo estaba haciendo con una independencia desafiante de lo establecido: 'Habéis oído que se os dijo antaño...Pero yo os digo...' (Mt 5, 21; 27; 31; 33; 38; 43). La cuestión, así pues, tenía que ser la siguiente: ¿sobre qué base habla y actúa tal como hace? Dicho en sus propios términos, '¿Con qué poder [autoridad, *exousia*] haces estas cosas, o quién te ha dado poder para hacerlas?' (Marcos, 11, 28; Mateo, 21, 23; Lucas, 20, 2), cuestión en respuesta a la cual Jesús se mostró tan poco comunicativo y tan sigiloso como había instruido a los demás. ¿Por qué? La respuesta parece bien clara: existían múltiples maneras en las cuales los judíos creían que un individuo podría mantener 'una relación especial' con Dios, y en consecuencia bien podría exponer una opinión independiente o realizar acciones independientes. Podría tratarse de un profeta, de un ángel, de una persona especialmente dotada de Sabiduría, o de Elías redivivo para crear en la tierra el reino mesiánico, o podría ser incluso un mesías de dos tipos distintos, una de las dos figuras ungidas ('mesías' = 'ungido'), ya fuera el sumo sacerdote o el descendiente de David. Existían múltiples

figuras a través de las cuales bien podría manifestarse un efecto especial o *dunamis* de Dios.

Pero al margen de lo mucho que pudieran adecuarse algunas de esas descripciones a lo que estaba ocurriendo en el caso de Jesús, Jesús se resistió a todas ellas. En los Evangelios, muchas de esas categorías fueron 'arrimadas' hacia Jesús en tanto interpretaciones posibles, y Jesús en apariencia no repudió algunas de ellas, pero tampoco suscribió ninguna; en cambio, lo más frecuente fue que hiciera referencia a sí mismo por medio de una expresión que no es un título, que ni siquiera es una categoría que establezca una relación especial con Dios, salvo en tanto en cuanto enfatiza una relación en la cual están incluidas *todas* las personas, la relación de la criatura con el Creador, sujeta al hecho universal de la muerte.

Esa expresión es 'hijo de hombre'. El sentido de esta expresión es absolutamente incierto. Los sentidos posibles de la misma los he detectado y resumido en otro libro (*La imaginación religiosa*, pp. 139 ss.). Con todo, lo que al menos está bien claro es que para cualquier judío que estuviese atendiendo a la lectura de las Escrituras en una sinagoga (o en el Templo), o que recitase los salmos como oración y alabanza, esa frase tiene dos connotaciones bíblicas que se refuerzan mutuamente: una es el paralelismo poético de 'hombre', en el que la expresión 'hijo de hombre' se utiliza muy frecuentemente en contextos relacionados con la muerte (p. 48); la segunda es el uso de la frase en Daniel (p. 60) para hacer referencia a una figura que ha de venir y que (en ese contexto) representa a quienes han mantenido la fe en Dios (a pesar del martirio y la muerte) y que han sido reivindicados por Dios más allá de la muerte.

En esa expresión pronunciada en griego, el artículo definido (*el* hijo de hombre, *aquél* del que todos tenéis conocimiento) requiere una referencia sobradamente conocida: ciertamente, podría incluir

a Daniel, ya que (en las pruebas que han llegado a nosotros) sólo aparece con suficiente frecuencia —o en una zona suficientemente amplia— el otro uso posible, el único que se puede reconocer. A la inversa, para una persona versada en el conocimiento de la Biblia, la expresión ‘el hijo de hombre’ inmediatamente activará una imagen daniélica, especialmente si se tiene en cuenta que Daniel tuvo considerable importancia por reforzar la fe judía en una época especialmente difícil, de persecuciones y represiones (cf. las alusiones a Daniel en el llamado ‘apocalipsis de Marcos’ [Dan 13, 26]).

No obstante, ese mismo argumento apunta con idéntica inevitabilidad hacia la otra connotación presente en las Escrituras (más frecuente por otra parte), respecto a un hombre que es ‘menos que Dios’ y que está sujeto a la penalidad de la muerte (p. 49). En hebreo (aunque no en griego ni en arameo, lenguas que muchos judíos hablaban a diario), esta tendencia es incluso mayor, ya que la expresión es *ben adam*, literalmente ‘hijo de Adán’, siendo Adán una de las diversas palabras que existen en hebreo para designar ‘hombre’, pues no en vano fue Adán el primero en estar sujeto a la penalidad de la muerte.

En conjunción, las dos expresiones bíblicas sugieren que cuando la expresión se atribuye a Jesús en los Evangelios, o cuando fue originalmente utilizada por él, significaba parafrásticamente lo que sigue: habla y actúa tal como lo hace por ser alguien sujeto a la penalidad de la muerte, igual que cualquier otro ser humano, y no como una figura *sobre-humana*, como podría ser un ángel o un mesías; y sin embargo habla y actúa como alguien que cree que será reivindicado por Dios más allá de la muerte. Se trata, en otros términos, de una aserción radical de que Dios puede tener tanto efecto *ahora, en dunamei* (en potencia o consecuencia), como lo ha tenido siempre en el pasado, al menos para quienes buscan tal efecto en la

fe que así puede ser y así ha de ser. Las acciones de Dios no están circunscritas a las figuras o los acontecimientos sobrenaturales. Pueden conocerse y experimentarse aquí, dentro de los límites humanos de la vida y la muerte.

Jesús, por tanto, se resistió a los epítetos más extravagantes con objeto de insistir en que hablaba y actuaba, haciéndolo como lo hacía, tal como una persona sometida a la muerte, pero que cree sin embargo que será reivindicado por Dios, sin el cual ni siquiera los gorriones podrían volar.

La expresión 'hijo de hombre' no es solamente la manera obvia de insistir a la vez en esos dos puntos: es además la única manera, habida cuenta de los recursos judíos de que disponía en aquella época, mediante la cual dejar bien clara la cuestión. Así, el problema que Jesús planteó a sus contemporáneos es obvio: restauró la *dunamis* de Dios (la diferencia que puede depender de Dios) en su persona y mediante su persona, no sólo en los actos (curar a los enfermos), sino más aún en la palabra. Habló y actuó con una independencia que sostenía haber recibido directamente de Dios, al cual, en su autoridad y accesibilidad, caracterizó como Abba, padre, lo cual evocó de manera inevitable la reiterada cuestión: ¿mediante qué autoridad que haya delegado en la tierra hablas y actúas como lo estás haciendo?

En ese contexto resulta claro de inmediato no sólo por qué Jesús se sintió en la obligación de ir a Jerusalén, sino también por qué el resultado más probable, el de su propia muerte, había de estar implicado en esa transición de Galilea a Jerusalén. Los cuatro Evangelios enfatizan tanto lo uno como lo otro. Los Evangelios sinópticos utilizan intensos términos griegos de necesidad para explicar el viaje (por ejemplo, *dei*, 'es necesario'), y todos ellos recogen intensas predicciones de la pasión y muerte de Jesús (Marcos, 8, 31 ss.;

Mateo, 16, 21 ss.; Lucas, 9, 22). Esas predicciones a menudo se explican como construcciones compuestas, después del suceso, por parte de los que creían que Jesús a la fuerza tenía que controlar su destino, aunque sólo fuese por obediencia a Dios. Y parece que efectivamente lo tuvo, aunque fuese de una manera que convierte su consciencia (en el sentido de que su muerte es de todo punto previsible si decide ir a Jerusalén) en cuestión histórica, y no como construcción posterior a la resurrección. La razón es obvia: Jesús había sostenido con sus palabras y con sus actos que la *dunamis* de Dios es tan real y tan disponible ahora mismo y en todo momento como lo ha sido para quienes han tenido fe en que así puede ser. Esto le llevó a darse cuenta de que la posibilidad no está circunscrita únicamente al pueblo de Israel (a quienes están dentro de las condiciones limítrofes de la alianza). Se dio cuenta de que la consecuencia de Dios es igualmente real y posible para quienes se hallan fuera de esos límites, ya sean samaritanos, gentiles o soldados romanos; dicho de otro modo, lo es para quienes tengan fe en que así puede ser. La fe se convierte en la nueva condición limítrofe de una amistad propia de una alianza con Dios.

Pero en tal caso se plantea una pregunta inevitable: ¿está Dios, por así decir, disponible para 'los hombres de toda clase y condición', simplemente sobre la base de la fe y la confianza? Y, de ser así, ¿qué ocurre con la Torá? ¿Qué se hace de las condiciones particulares que la *shema* recuerda constantemente a todos los judíos? (pp. 69–74). ¿En aras de qué autoridad pudo Jesús actuar y enseñar de una forma que amenazaba con destruir el límite de la alianza de Israel? La cuestión de su autoridad sólo podía evitarse de una manera: Jesús podría haberse quedado en Galilea. Tenemos noticia de otros maestros aberrantes que fueron repudiados enfáticamente, pero no crucificados. Lisa y llanamente se mantuvieron lejos del centro y del

locus de la autoridad judía. Al insistir en la necesidad de su viaje a Jerusalén, Jesús insistía *ipso facto* en la verdad de su consideración de la *inmediatez* del efecto y la autoridad de Dios: no requiere la mediación del sumo sacerdote ni de ningún tribunal religioso. Eso se convierte en un reto de dimensiones muy distintas en Jerusalén, porque en Jerusalén se encontraba (para la mayor parte de los judíos, aunque no para los que pertenecían a movimientos deliberadamente cismáticos, como la secta del Mar Muerto) la autoridad absoluta y decisiva para decidir lo que verdaderamente constituía la práctica y la fe de la alianza.

El fundamento de todo esto se remonta al Deuteronomio, 17, 8–13:

Si una causa te resultare difícil de resolver entre sangre y sangre, entre contestación y contestación, entre herida y herida, objeto de litigio en tus puertas, te levantarás y subirás al lugar que Yavé, tu Dios, haya elegido, y te irás a los sacerdotes hijos de Leví y al juez entonces en funciones y le consultarás; él te dirá la sentencia que haya de darse conforme a derecho. Obrarás según la sentencia que te hayan dado en el lugar que Yavé ha elegido y pondrás cuidado en ajustarte a lo que ellos te han enseñado. Obrarás conforme a la ley que ellos te enseñen y a la sentencia que te hayan dado, sin apartarte ni a la derecha ni a la izquierda de lo que te hayan dado a conocer. El que dejándose llevar de la soberbia no escuchare al sacerdote que está allí para servir a Yavé, tu Dios, o no escuchare al juez, será condenado a muerte. Así extirparás el mal de en medio de Israel, y tu pueblo, al saberlo, temerá y no se dejará llevar de la soberbia.

He ahí la falta más dramática y fundamental que puede darse en Israel, porque se trata de una blasfemia: es una negación de la obra reparadora que inició Dios en sus alianzas, que se articulan en la Torá

y que fueron confiadas a su pueblo. Tal como he comentado con mayor detalle en *La imaginación religiosa*, difícilmente podría existir una afirmación más tajante de la condición limítrofe que se requiere observar si ha de prolongarse la existencia de Israel. Si el maestro aberrante, tras un detenido examen preliminar, insiste en su opinión cuando es llamado u obligado a presentarse ante la más alta autoridad de la tierra, es preciso que sea ejecutado. Algunos de los rabinos de la época posterior sostenían que incluso aunque se retractara antes de la ejecución, debía ser ejecutado, a manera de advertencia sobre esta falta totalmente destructiva para Israel.

Sobre esta base, no es de extrañar que los Evangelios recojan una constante y recurrente interrogación de Jesús, de camino a Jerusalén, sobre las principales cuestiones políticas y religiosas: volver a contraer matrimonio tras el divorcio, el *kelal* (o resumen) de la Torá, el tributo al César, la resurrección de entre los muertos, la naturaleza del mesías. La independencia de Jesús salta a la vista, y su autorización se pone explícitamente en tela de juicio (Marcos, 11, 27–33). En el contexto del Deuteronomio, 17, y de todo lo que representa ese capítulo por mantener al pueblo de Dios dentro de los límites de los mandamientos y la alianza de Dios, la cuestión y la confrontación iban a ser inevitables.

No se trata de que Jesús fuese totalmente independiente de todos, de que fuese el único capaz de ir a su paso. Su enseñanza al respecto de ciertas cuestiones es indiscernible de las de otros grupos judíos. De ese modo, su enseñanza sobre la vida después de la muerte se alinea en gran medida con la de los fariseos frente a los saduceos:

Por lo que atañe a la resurrección de los muertos, ¿no habéis leído [vosotros, los saduceos] en el libro de Moisés... cómo habló Dios,

diciendo: “Yo soy el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob”? No es Dios de muertos, sino de vivos. Muy errados andáis.

(Mc 12, 26)

En la parábola de las minas y Lázaro (Lucas, 16, 19–31), lo que se vuelve contra los saduceos es la creencia de los propios fariseos; para los saduceos, la cuestión habría sido mera especulación baladí. Ambos temas (el de Lázaro, quizá como eco de Eleazar y la revuelta de los macabeos, en p. 61; el de la continuidad viva de Abraham, Isaac y Jacob) están profundamente elaborados en el Evangelio de San Juan, en donde se ponen en estrecha relación con la persona de quien sostuvo ser la Resurrección y la Vida. Ello es ciertamente idiosincrático en relación con el judaísmo; no obstante, la enseñanza básica de Jesús no es aberrante, ya que se trata de una opción más entre las fluidas exploraciones que se dieron en aquella época en torno al sentido verdadero de la alianza.

Ahora bien, lo que sí era sin lugar a dudas aberrante, desde cualquier punto de vista próximo a la ortodoxia judía, era el modo en que Jesús anudaba *todas* sus enseñanzas, y sus actos, con Dios, en tanto fuente inmediata y directriz de su propia vida. La consecuencia de Dios deja así de estar mediatizada por la Torá y por la interpretación que hace el sacerdote o el rabino (al menos en tanto condición *necesaria*). Esa mediatización puede estar lisa y llanamente en la fe. Exponer semejante aserción en Jerusalén era equivalente a dar por sentado que la cuestión de su verdad y su legitimidad iba a resultar inevitable; de hecho, era lo mismo que crear ese contencioso.

En ese contexto, no es de extrañar que la última cena de Jesús y sus discípulos, así como el tiempo pasado después en Getsemaní, queden recogidos de forma tal que el tema de su muerte voluntaria, a la cual no se evade, tenga una inequívoca claridad. He ahí la razón

de que la concepción cristiana de la muerte comience no por la Crucifixión, sino por la Eucaristía. Las cinco versiones que de esta institución recoge el Nuevo Testamento interpretan las palabras y los actos de Jesús como un sumario de su significación, y de la significación continuada que tendrá la muerte de Jesús, así como de la implicación de los otros (incluidas las generaciones venideras) en esa muerte. Tiene su epítome en la Primera Epístola a los Corintios (11, 26): 'Pues cuantas veces comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga'; tiene asimismo su prolongación en la inmediata afirmación de la consecuencia en el juicio, si la participación se hace sin valor ninguno.

¿Hasta qué extremo se propuso Jesús que fuera ésta la interpretación de sus actos y de sus palabras en la Última Cena? En sentido estricto, claro está, jamás podremos saberlo, ya que los juicios históricos de esta especie no son siquiera posibles. Con todo y con eso, parece suficientemente clara la probabilidad de que Jesús sostuviese entonces y durante el momento de la crisis su afirmación de que incluso aquellos que son *bene adam* (hijos de Adán, y por tanto sujetos a la muerte) no serán abandonados por Dios en el momento de la muerte, sino que serán reivindicados por Él si confían en que así puede ser, y él mismo se incluye en dicha afirmación.

Lo que también añadió Jesús fue la afirmación puesta en práctica de que todo lo que los discípulos habían comenzado a discernir y a experimentar de Dios, en Jesús y a través de Jesús, se prolongaría aun cuando él fuese separado de ellos por intervención de la muerte. Esta extraordinaria postura es algo que intentó inculcarles por medio del lenguaje más poderoso de que se disponía en la época. Fue la señal rediviva de un profeta, como el de Agabo en el libro de los Hechos de los Apóstoles (21, 11). Lo esencial en tales signos no era la ilustración de un argumento, como si se tratara de un dia-

grama pintado en la pizarra. Antes bien, se creía que revivían el suceso, de manera tal que éste ya había acontecido. He ahí porqué, en el ejemplo de Agabo, los amigos de Pablo de inmediato se echan a llorar: el signo no es una advertencia a Pablo, sino que es lo que produce el suceso. Lo único que a Pablo le quedaba por hacer era apropiarse del suceso en un determinado momento del futuro. No hay otro contexto, en el judaísmo, que pudiera hacer inteligible el hecho de que alguien se ponga en pie y señale un pedazo de pan diciendo 'Éste es mi cuerpo', mientras sigue estando delante de quienes le escuchan.

Incluso en el mundo antiguo, donde sin duda se creía en la realidad de cosas muy extrañas, ese gesto sería algo sumamente extraño, por la desconexión que entraña, dejando al margen la excepción de que el acto formal y profético aún era reconocido como acto creador de la realidad de un suceso futuro en el presente. La diferencia que existe entre el acto de Jesús y otros actos proféticos es, así pues, obvia: así como en otros actos proféticos sólo existe un acontecimiento futuro que ha de ser realizado y apropiado en vida (no hay más que un encarcelamiento que Pablo ha de padecer), en este caso el signo ha de ser apropiado una y otra vez, exactamente como enfatiza Pablo, al repetirlo dos veces, *hosakis ean, hosakis ean*: 'cada vez que hagáis esto, cada vez que hagáis esto', anunciáis la muerte del Señor hasta que Él venga (I Cor 11, 25 ss.).

Cierto es que la reconstrucción histórica de lo acontecido en la Última Cena sigue siendo objeto de discusión. Lo que en modo alguno puede ser incierto es en cambio el modo en que se ha considerado la Eucaristía, a lo largo de toda la historia de la iglesia, como epítome de la salvación humana, conseguida gracias a la muerte de Jesús, a la cual se incorporan los demás por medio del bautismo.

Los modos en que se ha considerado que la Eucaristía efectúa esa conexión con la muerte salvífica de Jesús han variado enormemente en la historia de la iglesia, desde la afirmación explícita de que el sacrificio de Jesús, hecho de una vez para siempre, es algo que no obstante se está ofreciendo de continuo, hasta la afirmación implícita de que el poder salvífico de la muerte de Cristo alcanza a todos los demás con efectividad mediante el constante recuerdo de él. De ahí que, en un extremo, el canon trentino (1753) afirme lo siguiente:

Si alguien sostiene que el sacrificio de la Misa es una mera ofrenda de alabanza y acción de gracias, o que es una simple conmemoración del sacrificio realizado en la cruz, y no un sacrificio propiciatorio, o que beneficia sólo a aquellos que comulgan, y que no debería ser ofrecido por los vivos y los muertos, por los pecados, el castigo, la satisfacción y otras necesidades, *anathema sit*.

En el extremo opuesto, el texto de Lima (ver bibliografía bajo el epígrafe de Concilio Mundial de las Iglesias) afirma esto otro:

La eucaristía es esencialmente el sacramento del don que Dios nos hace en Cristo mediante el poder del Espíritu Santo. Todo cristiano recibe este don de la salvación mediante la comunión con el cuerpo y la sangre de Cristo... La eucaristía es el gran sacrificio de alabanza por el cual la Iglesia habla en nombre de la creación toda. Y es que el mundo que Dios ha reconciliado está presente en cada celebración de la eucaristía: en el pan y en el vino, en las personas de los fieles y en las oraciones que elevan en su propio nombre y en el de todas las personas. Cristo une al fiel consigo mismo e incluye sus oraciones en su propia intercesión, de manera que el fiel se transfigura y sus oraciones son aceptadas. Este sacrificio de alabanza es posible sólo por medio de Cristo, con él y en él. El pan y el vino, frutos de la tierra y

Los significados de la muerte

del trabajo de los hombres, son ofrecidos al Padre en señal de fe y de acción de gracias. Así, la eucaristía significa aquello en que el mundo ha de convertirse: una ofrenda y un himno de alabanza a su Creador, una comunión universal en el cuerpo de Cristo, un reino de justicia, de amor y de paz en el Espíritu Santo.

La eucaristía es la rememoración de Cristo crucificado y resucitado, esto es, el signo vivo y efectivo de su sacrificio, realizado de una vez para siempre en la cruz, que sigue siendo operativo para toda la humanidad. La idea bíblica de la rememoración, aplicada a la eucaristía, hace referencia a la eficacia presente de la obra de Dios cuando es celebrada por el pueblo de Dios en una liturgia.

(pp. 10 ss.)

Las interpretaciones difieren, pero toda interpretación se muestra de acuerdo al conectar la Eucaristía con la muerte de Cristo, y al ver la Eucaristía como nuestra relación con esa muerte, que es el medio por el cual obtendremos la salvación, y en la cual estamos ya involucrados por medio del bautismo. Así, por citar la *Respuesta de la Iglesia de Inglaterra a los Estados Acordados por ARCIC*,

Los creyentes han de ser incorporados a esa muerte; cada individuo se incorpora a la muerte de Cristo por medio del bautismo. El efecto que tiene esa incorporación se renueva y se hace manifiesto de continuo por medio de la eucaristía: la eucaristía vincula la pasión y la resurrección con todo aquello que nos sucede.

He aquí la raíz y el fundamento de la concepción cristiana de la muerte: no pretende evacuar la realidad factual ni el dolor intrínseco de la muerte por medio de una promesa de resurrección compensatoria. Pasa por Getsemaní y por la pasión, en la cual Jesús afirma como hijo de hombre (como alguien sujeto a las penalidades de la

muerte, si bien cree firmemente que Dios ha de reivindicarlo) que la ruta hacia la reivindicación no pasa por la intervención sobrenatural (no ha de ser debida a los ángeles), ni por la resistencia armada (no ha de ser debida a una espada). ¿Cómo ha de producirse, entonces? Ésa fue también la cuestión a la que se vio enfrentado Jesús, al pasar de Getsemaní al 'juicio' y a la cruz.

El llamado juicio de Jesús no fue en verdad un juicio. Parece haber sido algo más acorde con el tipo de investigación que ya se contemplaba en el Deuteronomio, 17, con objeto de establecer si podría ser tachado como maestro aberrante. De ahí que la acusación contra Jesús nada tenga que ver inicialmente con la blasfemia, ni tampoco con otras ofensas afines. En Mateo y en Marcos se le acusa de amenazar el Templo, y en Juan se le interroga acerca de sus enseñanzas y de los discípulos a quienes había enseñado. Ante tales preguntas, Jesús permaneció en silencio. Y fue su silencio el motivo de su condena (o, cuando menos, lo que le colocó en la categoría deuteronomica del maestro obstinado y aberrante), ya que en sí mismo fue un acto de rechazo a la autoridad, una negativa a aceptar el veredicto del sumo sacerdote, 'el juez entonces en funciones'. El sumo sacerdote le interpeló entonces para saber si en serio sostenía estar investido por una autoridad que le llegaba directamente de Dios, si se tenía por una de las figuras ungidas especialmente, por uno de los mesías. Claramente, no puede ser un mesías del tipo del sumo sacerdote, por cuanto es el sumo sacerdote quien le hace esa pregunta. '¿Eres entonces el Cristo, el Hijo del Bendito?' Jesús replicó que sí sostiene estar investido por una autoridad directa de ese tipo, pero no a la manera que suponía el sumo sacerdote: lo está por ser hijo de hombre, quien (al modo de Daniel) será reivindicado por Dios. No hubo ya necesidad de otros testimonios: la cuestión deuteronomica quedaba demostrada. Con eso y con todo, se hizo un

último intento por averiguar si actuaba con la independencia de la otra única persona que las Escrituras reconocían como persona inspirada directamente por Dios, esto es, el profeta; así se explica el episodio, por lo demás sumamente extraño, en el que se tapan los ojos y dicen: 'Profetiza'.

Una vez más, la reconstrucción histórica es incierta. Lo que al menos sí está claro (y hace que sea inevitablemente una cuestión propia de su muerte) es que Jesús fue considerado como una amenaza para el templo, una amenaza que él desplegó deliberadamente, al acudir a Jerusalén a enseñar en público.

Es exactamente la misma cuestión que se plantea en el único juicio cristiano, aparte de éste, que se registra con amplitud en el Nuevo Testamento: el juicio de Esteban, en los Hechos de los Apóstoles. También ahí, si Esteban no se hubiese visto envuelto en una disputa que tuvo lugar en una *sinagoga* (es decir, si se hubiese contentado con opinar en privado que Jesús es el Cristo), no habría existido ningún problema. En cambio, la acusación no deja lugar a dudas:

Este hombre no cesa de proferir palabras blasfemas contra el lugar santo y contra la Ley; nosotros le hemos oído decir que ese Jesús de Nazaret destruirá este lugar y mudará las costumbres que nos dio Moisés. (Hechos, 6, 13–14)

La defensa que aduce Esteban, que a primera vista parece un recitativo de la historia bíblica hasta los tiempos de Salomón, en realidad está deliberadamente construida para insistir en que Dios nunca quiso un Templo, para empezar, y en que ciertamente no otorga ninguna autoridad a semejante construcción. Es motivo de la pena de muerte (al menos de acuerdo con el Deuteronomio) enfati-

zar la inspiración directa del Espíritu Santo, tal como hizo Esteban, ya que es algo que de inmediato rechaza la autoridad del 'juez entonces en funciones'.

Lo mismo había ocurrido en el caso de Jesús: en calidad de hijo de hombre, estaba sujeto a la penalidad de la muerte, a pesar de lo cual conocía el efecto y la consecuencia de Dios en su propia persona y mediante su propia persona y conocía que era inmediato y directo. No es por tanto de extrañar que a Esteban se le aplique la única acepción al margen de los Evangelios que tiene la expresión 'hijo del hombre' en tanto descripción de Jesús (por oposición a la autodesignación empleada por Jesús para sí mismo), en Hechos, 7, 56. Aquí, la conexión es extremadamente próxima. Esteban veía en Jesús la segunda referencia de esa frase, la visión daniélica (como en Hechos, 1, 13; 14, 14), por medio de la cual se sostiene que incluso los sujetos a la penalidad de la muerte serán reivindicados por Dios, como lo había sido Jesús claramente y a todos los efectos. Sin embargo, Jesús había dicho en la cruz: 'Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?'

Es este grito de abandono proferido por el hijo de hombre el que suscribe la creencia de su familia y sus amigos en que se alzó de entre los muertos, dándole un carácter más dramático, más exigente. El hijo de hombre había demostrado sin duda ser *ben adam*, estar sujeto a la muerte; en el último momento pareció como si la reivindicación por parte de Dios, que también sostuvo en esa frase, no hubiese llegado a producirse. En el contexto judío de la época, con su antropología realista y su incertidumbre bíblica acerca de la vida más allá de la muerte, la forma de la resurrección tuvo que haber sido sobradamente sustancial para ser considerada como reivindicación. De todas las teorías acerca de lo que había ocurrido, las que insinúan que tuvo lugar una alucinación en masa, o que los

discípulos lisa y llanamente no pudieron soportar la idea de que sus enseñanzas hubiesen caído en el olvido, es imposible que sean verdad. Más allá de esa certeza elemental, las versiones de la resurrección presentan problemas innumerables, hasta el punto de sobrepasar con mucho su resumen el propósito de este volumen. La explicación que aporta Murray Harris en *Raised Immortal* ofrece un repaso sensato, aunque un tanto conservador. En relación con la concepción cristiana de la muerte, lo que sí está claro es que la idea cristiana comienza por el saber que Jesús, que estaba muerto, está vivo, y que, en el lenguaje figurado de la Ascensión, no ha abandonado en modo alguno su humanidad, sino que se ha investido de una nueva autoridad que ahora manifiesta extenderse a la totalidad del cosmos. Incluso en el Nuevo Testamento existe la clara impresión de que la resurrección va a contrapelo del sentido común y de la probabilidad natural. Y sin embargo, la restauración de Jesús en una forma viva más allá de la muerte es precisamente lo que históricamente pareció, a ojos de los discípulos, haber sucedido; en el contexto de la antropología judía, esa forma viva tenía que ser sustancialmente, reconociblemente, la única forma en que lo habían conocido antes de su muerte, caso de que la idea de la resurrección pudiese ser asumida en toda su verdad.

Pero habida cuenta de que lo que pudiera ocurrir es cuestión histórica, y más bien de historia antigua, ¿cómo es posible que revistiera tal importancia para otros seres humanos, al cabo de tantos siglos de que ocurriese el suceso? Los primeros amigos de Jesús (al menos, aquellos cuyos escritos se incluyen hoy en el Nuevo Testamento) no concibieron ninguna duda: se apropiaron de que la idea de que la muerte y resurrección de Jesús son la reivindicación no sólo de su propia afirmación de Dios, sino de todos los que sostienen esa misma verdad por medio de la fe. Con todo, fue la

muerte de Jesús, mucho más que la resurrección, lo que para ellos fue el gesto que liberaría a los demás de la muerte, ya que de alguna manera afrontaba el hecho del pecado, cuyo merecido castigo (según la historia de Adán) es la muerte. Así, la concepción cristiana de la muerte está dominada por el reconocimiento de que nuestra propia muerte queda ya implicada en la suya, y de que el hecho de nuestro extrañamiento de Dios y de los unos con los otros por el pecado se supera y se resuelve de ese modo.

Esa implicación no es mera cuestión de palabras, sino que se representa en el bautismo y en la eucaristía. Ahí, la reconciliación entre la criatura y su creador, entre los seres humanos y Dios, alcanza visos de realidad efectiva. La expiación y reconciliación con Dios se hace verdad, no para algunos, sino para muchos. ¿Cómo? ¿Cómo se considera que la muerte de Jesús efectúa esa reconciliación?

El Nuevo Testamento no aporta ninguna explicación sistemática (como aclara Hengel en *The Atonement*). Tampoco ha llegado la iglesia en lo sucesivo a ninguna definición dogmática, al contrario de lo conseguido en el caso de la naturaleza trinitaria de Dios o de la persona de Cristo. Por consiguiente, como comenta C. J. Wright, 'hemos de recurrir a pensadores como Pablo, Orígenes, Anselmo, Abelardo o Grotius, por mencionar tan sólo unos pocos, y no a los Concilios, para hallar algo que pudiera calificarse como filosofía de la Cruz' (p. 179).

John Burnaby se manifiesta al respecto en términos más radicales:

Nunca ha existido, ni podrá jamás existir, una teoría de la reconciliación que valga siquiera el papel en que esté escrita. Si deseamos entender la reconciliación divina del mundo con Él, no podemos hacer otra cosa que atender a quienes la hayan conocido como realidad en sí mismos. Si a éstos preguntamos, ¿cómo sabes que el Cristo murió por todos nosotros?, solamente podrán responder: en

cualquier caso, murió por mí. Y si les preguntamos cómo saben tal cosa, dirán con San Pablo que han conocido el poder de su resurrección y la compañía de sus sufrimientos (Romanos, 8, 31, 35; Filipenses, 4, 13). Pero, con todo y con eso, es sobradamente manifiesto que 'todos' no han podido conocer ese poder y esa compañía: no 'todos' han muerto con Cristo y han visto renovarse y fortalecerse su vida con la suya. Una vez más, nos preguntamos: ¿qué sentido puede tener hablar de la reconciliación consumada en la cruz? ¿No aguarda aún el mundo a reconciliarse? La única respuesta es que la finalidad de la Reconciliación es la finalidad de la Encarnación.

(pp. 101 ss.)

La doctrina de la Encarnación es una articulación eventual y más formalizada de lo que desglosan los Evangelios, es decir, de que fue la vida humana de Jesús lo que no obstante hizo manifiesta la *dunamis* de Dios. Por esa razón, e inevitablemente, la iglesia terminó (en lo tocante a las pruebas) con el reconocimiento de que en Jesús estaba presente la realidad absoluta de Dios, en su persona y mediante su persona entera, sin que ello disminuyera ni destruyera la idéntica realidad de su naturaleza humana, que seguía estando sujeta a la muerte. El modo de mantener dicha afirmación en términos de mero proceso informativo lo he resumido en *La imaginación religiosa*. Aquí bastará con mencionar que la reconciliación se efectúa de manera suprema en la persona de Jesús, y que las teorías de la reconciliación exploran de qué modo pueden ponerse los demás en relación viva con él, en quien la reconciliación es un hecho vivo. Por esta razón el Nuevo Testamento no suele establecer habitualmente entre el creyente por un lado y la muerte y la resurrección por el otro una relación que sea en cierto modo evasiva de la vida, aquí y ahora, mediante la oferta de un paraíso compensatorio. La simetría obvia sería la siguiente: muerte de Jesús/resurrección de Jesús, muerte del

creyente en el bautismo/resurrección del creyente en el paraíso. De hecho, he aquí lo que escribió Pablo en la Epístola a los Romanos (6, 4): 'Con él hemos sido sepultados por el bautismo para participar en su muerte, para que tal como Él resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva.' Exactamente lo mismo se dice en Tito 2, 14 y en Pedro 1, 18 ss., pasajes en los cuales se describe a Jesús como una recompensa para nosotros, no mediante la vida eterna, sino mediante una vida desarrollada aquí y ahora, sólo que sin culpa y más pura.

Esto supone que la concepción de la muerte y de la reconciliación en el Nuevo Testamento comienza por una paradoja: la muerte de Jesús se consideraba como la llave, una llave en forma de cruz, que abrirá la puerta del perdón y de una nueva vida. Ahora bien, la enseñanza y la práctica de Jesús, mucho antes de su muerte, aclaran que el perdón y la reconciliación son tan sencillas como ese cambio de sentimientos (o, como prefieren las palabras del arrepentimiento en el Nuevo Testamento, 'cambio de dirección') que lo harán posible: 'me levantaré e iré junto a mi padre, y le diré...' La historia del arrepentimiento del Hijo Pródigo y de su bienvenida en casa del padre es un tema recurrente no sólo de Jesús, sino también de Juan el Bautista y de otros profetas. Ya en vida de Jesús, en Galilea y en Judea, la reconciliación de los pecadores con Dios era viable, y manifiestamente tuvo lugar en ciertas ocasiones, con dramáticas consecuencias, no sólo en la sanación, sino también en la conducta. En tal supuesto, ¿qué es lo que la muerte aporta a la vida, una vida en la cual la reconciliación con Dios ya se había efectuado en tantísimos casos?

La respuesta del Nuevo Testamento es, en este sentido, la universalización de la reconciliación. Lo que se había aplicado a unos pocos (a los que conoció Jesús en vida) se ofrece ahora a todos. Después del Exilio, el profeta Isaías había proclamado (cap. 59) lo siguiente:

He aquí que no se ha acortado la mano de Yavé para salvar, ni se ha hecho duro de oído para oír, sino que vuestras iniquidades han hecho una separación entre vosotros y vuestro Dios, y vuestros pecados hacen que Él oculte su rostro para no oíros.

En Jesús se creía que se había obrado la reversión de esa situación. En consecuencia, todo lo que se creía que había sido efectuado en el sistema sacrificial del Templo judío, y mediante dicho sistema (con su culminación en el Día del Juicio), de cara al pueblo de Israel, y todo lo que había sido efectuado en el caso de unos cuantos individuos por medio de las palabras de absolución pronunciadas por Jesús, ahora se sostiene, mediante la muerte de Jesús, que es verdad para todos, aun cuando esa verdad no sea sostenida por todos.

La dicotomía de esta última frase (verdad para todos, aun cuando no aceptada por todos) es lo que conduce a la concepción objetiva y subjetiva de la reconciliación. La concepción objetiva toma la cruz como afirmación absoluta, demostración y consecución de una verdad sin calificativos, de que Dios estaba reconciliando en Cristo al mundo consigo mismo: nada hay en la condición humana que siga siendo una suerte de cáncer incurable, que multiplique las células del mal de manera que Dios no pueda tratar o que no haya tratado antes. Incluso el último de los enemigos nunca llegará a ser, por así decir, una enfermedad incurable. La muerte, por cambiar de metáfora, no es el rincón de un campo sin labrar ni desbrozar, en donde puedan medrar las malas hierbas y la hiedra venenosa. La cruz, en la concepción del Nuevo Testamento, desbroza y cultiva incluso ese rincón del campo, y lo convierte, a su manera, en terreno abonado y productivo para la cosecha. En consecuencia, nada hay, ni la vida, ni la muerte, ni los ángeles, ni los principados, ni las cosas del presente ni las cosas por venir, ni las potencias, ni la

altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura, que pueda desentrañar esa reconciliación; nada hay que sea capaz, por recurrir de nuevo a Pablo, que pueda desgajarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús Nuestro Señor. No es por tanto de extrañar que Pablo describiese su obra como un ministerio de la reconciliación, y que su evangelio fuese un mensaje de reconciliación (2 Corintios, 5, 18 ss.; cf. Romanos, 5, 8–11), aun cuando en esos mismos versículos enfatice que es Dios el autor de su reconciliación y que Cristo es su agente. Sea lo que fuere lo que se haya alcanzado por medio del cuerpo de Jesús muerto en una cruz, es algo que tiene su origen en el propósito y la iniciativa de Dios: 'Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida eterna' (Juan, 3, 16).

Eso es lo que enfatiza la concepción objetiva de la reconciliación en el Nuevo Testamento: que la iniciativa de Dios antecede a la particular historia de Jesús en la tierra. Dicho si se quiere de modo más preciso, Jesús es la iniciativa de Dios por universalizar la verdad que algunos individuos en concreto ya conocían en sus casos particulares, es decir, la verdad antes de la cual yo estaba ciego, pero que ahora veo con absoluta claridad. El Nuevo Testamento es de ese modo la consecuencia viva de esa verdad, es decir, de que hay una nueva forma de ser humanos que ya es una forma de amistad y de cooperación con Dios y con los otros. Ello da por resultado (o debiera darlo) una calidad y un espíritu íntegramente diferentes, mediante la urgencia de su Espíritu, ese aliento que es Dios, y que se manifiesta en la alegría, la paz, la tolerancia al sufrimiento y los demás 'frutos del Espíritu'.

La muerte de Jesús, con la que participan los cristianos en la Eucaristía, estatuye que su sangre no se derrama exclusivamente por los presentes en la Última Cena: es por ellos, por vosotros y por

muchos, por una vasta multitud, por quienes se otorga el perdón de los pecados. La Eucaristía es de ese modo una gran fiesta de reunión entre todos, pero es antes que nada la unión restablecida con Dios.

La concepción subjetiva de la cruz y de la reconciliación se limita simplemente a reconocer que la verdad y el hecho son ciertamente universales (lo son para muchos), pero que aun así podemos negarnos a participar en esa fiesta de reconciliación: no es para mí. Así, la salvación es un hecho decisivo y realizado ('no hay bajo el cielo otro nombre por el cual podamos salvarnos'), pero la salvación no es algo inevitable; podemos negarnos a reconocer ese nombre, y la posibilidad de seguir estando eternamente inseguros, sin haber encontrado la salvación, está clara en el Nuevo Testamento.

Así pues, de acuerdo con el Nuevo Testamento, ¿cómo está relacionada la salvación con la muerte de Jesús? Diríase que el sacrificio es una categoría obvia por medio de la cual podría responderse a esa pregunta. Después de todo, los autores del Nuevo Testamento estaban explorando por qué la muerte en la cruz logra/demuestra/proclama para los iniciados el nuevo hecho de la reconciliación que se convierte en *he kaine diatheke, novum testamentum*, la nueva alianza. La antigua alianza había exigido la solemne confirmación de la sangre cuando se inició; 'y según la Ley, casi todas las cosas han de ser purificadas con sangre, y no hay remisión sin efusión de sangre'. Así reza la Epístola a los Hebreos (9, 22). Pero sólo en esta epístola dirigida a los Hebreos se despliega en gran detalle el tema del sacrificio en relación con la muerte de Jesús. Cristo es descrito como el que

una sola vez, al cumplirse los siglos, se manifestó para destruir el pecado por el sacrificio de sí mismo. Y por cuanto a los hombres les

está establecido morir una vez para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud. (9, 26 ss.)

La Epístola a los Hebreos traza adrede un contraste entre el antiguo sistema sacrificial y el efecto de Cristo: el primero se sitúa temporalmente, y ha de ser repetido una y otra vez, sin cesar, pero el segundo es eterno y único; que brote la sangre de los animales es algo que no puede compararse de ninguna manera con la consecuencia del derramamiento de la sangre de Cristo (9, 12), y no menos porque los sacerdotes de antaño eran por sí mismos frágiles, y 'la muerte les impidió permanecer' (7, 23), mientras que Cristo, mediante la derrota de la muerte en su persona, demuestra la correspondiente negación del pecado en esa misma persona, y es por ello 'perfecto su poder de salvar a los que por Él se acercan a Dios y siempre vive para interceder por ellos. Y tal convenía que fuese nuestro sumo sacerdote, santo, inocente, inmaculado, apartado de los pecadores y exaltado más allá de los cielos' (7, 25 ss.).

Por tanto, en los contrastes que se trazan en la Epístola a los Hebreos, Cristo es a un tiempo sacerdote y víctima, y consigue la abolición de aquellos sacrificios de antaño que simplemente preconizaban sin eficacia ninguna lo que Cristo ha hecho con absoluta eficacia para todos y para siempre. Al trazar las distinciones entre la enseñanza dada de la Torá en el monte Sinaí y las que da por sí mismo Jesús, la Epístola sostiene que Jesús es el mediador de la nueva alianza, cuya sangre derramada habla de forma más definitiva que la de Abel (12, 18-24).

La Epístola a los Hebreos es la pieza más deliberada, de todos los escritos del Nuevo Testamento, a la hora de desentrañar las implicaciones de la muerte de Cristo (y muy en particular sus consecuen-

cias para nosotros) en términos sacrificiales. En todos los demás pasajes, Jesús es descrito como el Cordero Pascual que ha sido sacrificado por nosotros (teniendo en cuenta que el cordero pascual se sacrificaba como señal de la liberación de Egipto) (I Corintios, 5, 7), como una 'fragante ofrenda y sacrificio a Dios' (Efesios, 5, 2), como *hilamos* por nuestros pecados (I Juan 2, 2; 4, 10), sin olvidar que *hilamos* significa 'expiación', 'propiciación', 'ofrenda de los pecados', y como *hilasterion* en Romanos 3, 23 ss.: 'no hay distinción: pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son justificados gratuitamente por su gracia, por la redención de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación [*hilasterion*], mediante la fe de su sangre, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados, en la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el tiempo presente y para probar que es justo y justifica a todo el que cree en Jesús'. El sentido de *hilasterion* vuelve a ser diverso, al ser a un tiempo 'lo que expía' o 'propicia', 'un don que asegura la expiación' o 'el lugar de la propiciación', especialmente 'la sede de la misericordia' que se relacionaba con el Arca de la Alianza, como en Hebreos 9, 5. En otros dos pasajes, respectivamente Romanos, 8, 3 ss. y 2 Corintios 5, 21, Jesús puede ser descrito como el que ofrenda los pecados, dependiendo de cómo se traduzcan las frases de mayor relevancia. 'Él, que no conoció pecado [como el carnero del antiguo sistema sacrificial en Levítico, 16], fue concebido sin pecado por beneficio nuestro, para que nosotros podamos ser la justicia de Dios en él'. No obstante, en otra imagen, Jesús sostiene acerca de sí mismo, en Marcos 10, 45, que ha venido para darse como prenda (*lutron*) por muchos. En el contexto judío, dentro del cual se produjo un tenso debate entre los fariseos y los saduceos acerca de si ese *lutron*, o pago de un rescate, está permitido por la Torá en el caso de los seres humanos (o si sólo

se permite en el caso de propiedades no humanas), es desde luego concebible que Jesús realizase esta interpretación de sí mismo. Simplemente resume la costosísima consecuencia que tiene afirmar que la reconciliación en que consiste toda su vida ya se está llevando a efecto, y que así es como ha de ser entendido Jesús, que hizo de sí mismo un *antilutron* en I Tim. 2, 6.

Sin embargo, el lugar en que la Iglesia cristiana llegó a ver el sentido más claramente sacrificial de la muerte de Cristo fue la representación en la eucaristía de su ofrenda de sí mismo, de su cuerpo y de su sangre, para sus discípulos en la Última Cena. El punto hasta el cual se desarrolló esta interpretación –hasta dar la impresión de que el sacrificio, ‘de una vez por todas’, se repetía en una sucesión de sacrificios que tenían lugar con cada celebración de la misa– llegó a ser una de las cuestiones más agriamente debatidas en la Reforma. Y esto explica el intenso hincapié que se hizo, en la oración de la Consagración del misal anglicano de 1662, sobre el hecho de que la oblación de sí mismo se hiciera una única vez:

Dios Todopoderoso, Padre nuestro en el cielo, Tú cuya tierna misericordia nos diste en tu único Hijo Jesucristo, que sufrió la muerte en la cruz por nuestra redención; Tú que allí hiciste (mediante esa oblación de sí mismo una vez ofrecida) un sacrificio pleno, perfecto y suficiente, oblación y satisfacción por los pecados del mundo entero; Tú que instituíste, y que en el Santo Evangelio nos ordenas continuar, un perpetuo recordatorio de su preciosa muerte hasta que vuelva de nuevo a nosotros, óyenos, oh Padre misericordioso, a nosotros que humildemente te suplicamos, y concédenos que al recibir tus creaciones, el pan y el vino de la alianza, de acuerdo con la institución de tu Hijo Nuestro Salvador Jesucristo, en recuerdo de su pasión, muerte y resurrección, tomemos parte de tu bendito Cuerpo y de tu bendita Sangre...

En contraste manifiesto, el tercer Canon del Concilio de Trento (católico) ha sido citado anteriormente cuando reafirma 'el santísimo sacrificio de la misa' (p. 127). Ahora bien, el Concilio también enfatizaba que la misa no es un sacrificio *independiente* de la cruz mediante la cual se ha llevado a efecto la salvación. Esto permitió a la comisión que estudiaba las relaciones entre los anglicanos y los católicos romanos la emisión de una Elucidación pactada:

Existe por consiguiente un único sacrificio histórico e irrepetible, ofrecido de una vez por todas por el Cristo y aceptado de una vez por todas por el Padre. En la celebración del memorial, Cristo en el Espíritu Santo une a su pueblo consigo mismo de manera sacramental, de forma que la Iglesia ingresa en el movimiento de su ofrenda. En consecuencia, aun cuando la Iglesia es activa en esta celebración, nada añade a la eficacia del sacrificio de Cristo en la cruz, porque el acto mismo es el fruto de su sacrificio.

Hemos vuelto una vez más al tema básico de la salvación en el Nuevo Testamento, mediante la participación en la muerte y resurrección de Cristo, aunque aquí se haga real —y se efectúe— mediante la representación repetida de esa ofrenda de sí mismo, de su cuerpo y de su sangre entregados en nombre de una multitud para la remisión de sus pecados. 'Tantas veces... tantas veces como comáis este pan y bebáis este cáliz, proclamáis la muerte del Señor hasta su nueva venida.' En tiempos de la carta de Ignacio a los efesios (siglo I d. C.), la Última Cena es denominada *pharmakon athanasias* o medicina de la inmortalidad.

Resulta muy claro que hay múltiples alusiones y temas subyacentes en la interpretación que se da en el Nuevo Testamento de la muerte de Jesús y de su relación con nuestra muerte y nuestra vida.

Las imágenes bullen en un enjambre, y ninguna de ellas está elaborada con detalle, si bien todas ellas invaden la comprensión cristiana de la muerte, a veces de forma que parece impresionante, pero que es en realidad imprecisa:

Cordero de Dios, que quitas el pecado del mundo
ten piedad de nosotros y perdona nuestros pecados.

Sobre este punto, Hodges comentaba lo siguiente:

El efecto es impresionante, y uno no deja de recordar que los pecados de Israel jamás fueron depositados en el Cordero Pascual, al tiempo que el animal en el que sí fueron depositados, el chivo expiatorio, jamás fue sacrificado. (The Pattern of Atonement, p. 47)

Pero a pesar de las alusiones que se desprenden de las imágenes, algunas negaciones siguen siendo muy posibles. Así pues, lo que no se encuentra en el Nuevo Testamento (salvo, quizás, de manera sumamente marginal) es la reclamación de que Jesús sea la propiciación de nuestros pecados. ¿Cómo podría ser así, dado que Dios inicia la obra de nuestra salvación en Cristo, y dado que difícilmente podría pasar por el modelo de un dios colérico que necesitara ser propiciado en tales términos? Tampoco hallamos muchas evidencias en el Nuevo Testamento que respalden la idea de que Jesús en la cruz es un sustituto penal por todos nosotros, si bien ese tema ha tenido una extremada importancia para no pocos cristianos a lo largo de la historia posterior de la Iglesia. Ciertamente, está la preposición *anti* (en lo que se dice acerca de que el *lutron* sea el pago de un rescate), que también se recoge en I Timoteo 2,6 (aunque allí se entendiera como alternativa, o como equivalente, y nunca como sustituto);

aparece la preposición *hyper* en 2 Corintios, 5, 14–15, y *peri* en Mateo, 26, 28; hay una larga sección en I Pedro 2, 21 en la que se medita sobre Isaías 53. Pero aunque parezca irónico, es precisamente a ese pasaje al que apelan los defensores de la teoría de la expiación, entendida como algo ejemplar.

Las teorías ejemplares de la expiación siguen el pasaje de I Pedro 2, 21 en que afirman que ‘Cristo sufrió por vosotros, dejándoos un ejemplo para que siguiérais sus pasos’. El poder de la cruz es entonces interpretado como la apelación que hace al pueblo para que cambie de proceder. Esa era la idea en particular de *Atonement and Personality*, de Moberley, que parecía decir en efecto que nuestra salvación (e, *ipso facto*, el perdón de nuestros pecados) no se produce hasta que no nos arrepintamos, es decir, hasta que no seamos conquistados por el amor. Esa visión también se relaciona con Abelardo. Tal como Hodges resume la cuestión,

El poder vencedor de Cristo, su poder de destruir la indiferencia y el mal ánimo, llevándonos a un punto en el que estamos deseosos de dejarle hacer a su manera y en nosotros, es lo que realmente impresionó a Abelardo. En una época en la que en Francia se discutían las distintas formas del amor, Abelardo entendió aquí el amor divino.
(*The Pattern of Atonement*, p. 40)

La visión de Abelardo estaba abierta a la objeción de que la cruz no era un acto necesario, ni tampoco la operación que necesariamente hubiera que realizar en un paciente mortalmente enfermo: se trataba de obtener el consentimiento del paciente para que la sanación se produjera en él. Por el contrario, las teorías vicarias de la expiación consideran nuestra salvación como algo que se logra mediante una victoria sobre las fuerzas del mal (Satán o el demo-

nio), que con justicia nos tienen en su poder. Es el tema del *Christus Victor*, renovado por Gustav Aulén en este siglo.

Pero ninguna de estas formas de comprender cómo lleva a efecto la cruz nuestra expiación, y por ende nuestra salvación, es por sí misma suficiente. Las teorías de la expiación son en cierto modo como los linfocitos en el cuerpo: son soluciones que van de un lado a otro en busca de un problema, y que adquieren la forma del problema tal como éste se identifica. Las teorías de la expiación saben que la respuesta es ésta:

Cuanto sobre la tierra se alzan los cielos,
tanto prevalece su piedad sobre los que temen;
cuan lejos está el Oriente del Occidente,
tanto aleja de nosotros nuestras culpas. (Salmos, 103, 12)

Así el salmista: trácense las dos líneas, la misericordia del cielo a la tierra, y nuestros pecados serán proscritos, tan alejados de nosotros como lo están Oriente de Occidente, y las dos líneas, la horizontal y la vertical, hacen la señal de la cruz. He ahí lo que los cristianos, desde el primer momento, vieron en la figura crucificada: el punto de encuentro de la misericordia y el perdón, en el límite más lejano de su propio coste: nada podrá derrotar la voluntad que tiene Dios de salvarnos, excepto nuestra libertad para negarnos a ser salvados.

Las teorías de la expiación son simplemente aplicaciones de la cura (la muerte y la resurrección de Cristo) al problema del pecado o de la mortalidad, en función de cómo se identifique. Es algo que ya salta a la vista en Pablo, cuya carta a los Romanos es una respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué es lo que había en la condición humana que hizo que Jesús fuera necesario? Pablo no defendió la tesis de que

Jesús sea la acción efectiva de Dios; aceptando que lo sea, ¿a qué crisis, por así decir, fue Jesús enviado?

Aquí llegamos al segundo gran tema de la universalización en el Nuevo Testamento: tal como se creía que la muerte de Cristo había universalizado la expiación o la reconciliación con Dios (p. 135), la antropología paulina universaliza la correspondiente condición humana que está necesitada de una reparación o salvación análoga. 'Pues todos hemos pecado, y todos nos hemos alejado de la gloria de Dios... Aunque podría hacer el bien, no lo hago, y el mal que podría no hacer es precisamente lo que hago.' En el relato del Génesis, Adán resume el desorden que da por resultado la muerte (p. 71); la antropología cristiana reconoce que ese desorden, o pecado, es cierto en todos los hombres sin excepción. Pero el defecto o el extrañamiento que resulta universalmente evidente, y que se resume en la figura de Adán, tiene ahora su equilibrio (y contradicción) en lo que Pablo llama (por esa misma razón) el *segundo* Adán. Pablo considera a Jesús el último Adán que revierte la penalidad de la muerte sufrida por el primer Adán, y compartida desde entonces por todos nosotros. Por si fuera poco, la simetría se amplía en aras de la reclamación de que podemos participar en esa reversión de la penalidad de la muerte mediante nuestra implicación en el Cristo (especialmente en el bautismo y en la eucaristía), que murió en la cruz pero que a pesar de todo sigue vivo: la *dunamis* sigue en funcionamiento en la transformación de la vida humana en amor:

Porque como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Pues así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados. (...) Que por eso está escrito: 'El primer hombre, Adán, fue hecho alma viviente (*psyche*); el último Adán, espíritu vivificante (*pneuma*)'. Pero

no es primero lo espiritual, sino lo animal, después lo espiritual. El primer hombre fue de la tierra, terreno; el segundo hombre fue del cielo. Cual es el terreno, tales son los terrenos; cual es el celestial, tales los celestiales. Y como llevamos la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celestial. Pero yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. (1 Cor 15, 21 ss, 45–50)

La simetría es impresionante, aunque ¿cómo pudo Pablo haber llegado a expresar una ampliación tan pasmosa del relato fundamental de Adán, por medio del cual los judíos habían identificado el origen de la muerte como nuestra condición natural? Sencillamente porque creía que un hombre (Jesús), que compartía esa circunstancia natural de la muerte con todos nosotros, había sido de hecho visto por muchos de sus seguidores (1 Cor 15, 1–7) después de su muerte, en forma resucitada; de hecho, había sido visto no ya por muchos, sino por Pablo mismo. La simetría, por lo tanto, puede llevarse aún más allá: así como Jesús ha ingresado en nuestra condición de la muerte, así podemos nosotros ingresar en su condición de la vida resucitada más allá de la muerte (lo cual significa vivir ya en esa condición) y podemos ingresar mediante la señal representada del bautismo (Rom 6, 3–11).

Así pues, tal como es universal la muerte, también lo es la expiación, efectuada por medio de la muerte de Cristo:

Porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvados en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación... Pues como por la desobediencia de uno, muchos fueron los

pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos serán hechos justos. (Rom 5, 10 ss., 19)

El Nuevo Testamento, por lo tanto, retrata a la muerte como derrotada. En II Tim 1, 10 se habla incluso de la muerte 'abolida', utilizando una palabra (*katargesantos*) que en griego clásico significa 'inutilizar', 'inservible', 'haber perdido una oportunidad'. En II Timoteo se proclama como evangelio (como buena nueva) 'la aparición de nuestro Salvador Jesucristo, que abolió la muerte y trajo la vida y la inmortalidad [*athanasia*: cf. Ignacio, p. 96, y Philo, pp. 65 ss.] a la luz por medio del evangelio'. Así pues, la muerte no sólo es impotente: ya ha empezado a renunciar a su presa (véase Lucas, 7, 2 ss.; Mateo, 9, 18 ss. y 17, 52 ss.; Juan, 11, 1 ss.), y se espanta ante los seguidores fieles de Jesús (esto es, ante quienes, mediante su participación en él, extienden mediante el Espíritu la misma *dunamis* o efecto de Dios: Mateo, 11, 3 ss.; Hechos, 9, 36 ss., 20, 7 ss.). Todo el que escuche su palabra, como señala Juan (5, 24), 'y crea en el que me envió, tiene la vida eterna: no es juzgado, porque pasó de la muerte a la vida'... exactamente como había pasado Jesús de la muerte a la vida, ya que, como se dice en Hechos, 2, 24, 'era posible que fuera dominado por la muerte'. ¿Por qué? Porque Dios es el agente de su propia actividad en Cristo, y es él quien 'lo enaltecó, tras soltar las ataduras de la muerte'.

Así pues, la victoria de Cristo tiene implicaciones para la totalidad del *cosmos* (Colosenses, 1, 15–20); el *cosmos* deja de ser lo que era, porque la muerte, que era definitiva en el proceso del universo, es ahora, y así lo sabemos, después de la resurrección, la base a partir de la cual somos transferidos hacia esa especie de 'salto cuantitativo', hacia una nueva disposición y hacia una nueva alineación de relaciones, que ya anticipamos aquí y ahora. No puede ser algo que

hagamos o logremos por nosotros mismos: tan sólo puede ser acto de Dios, que opera en quienes permiten que ese acto se lleve a cabo. En el extremo opuesto, puede darse una negativa: puede darse ese 'pecado contra el Espíritu Santo' que en el contexto del capítulo 3 de Marcos se refiere a quienes comprenden la *dunamis* o efecto de Dios, pero que prefieren ascribirlo a otras causas, en el caso paradigmático de Belzebú, el príncipe de los demonios: si uno admite el efecto, pero se niega a reconocer en Dios al agente de tal efecto, ¿cómo va a hacer Dios 'su morada' (tal como se dice en Juan, 2, 14 ss.) en esa vida? En todas las religiones, el cielo tiene su corolario en el infierno, ya que si es posible estar religiosamente en lo cierto (en el caso de la religión cristiana, es posible ser declarado justo y ser así salvado), es lógicamente muy posible —y quizá lo sea realmente— estar religiosamente equivocado.

La historia cristiana está repleta de debates: acerca de la naturaleza de la pérdida eterna, acerca de cómo puede ser eterna esa pérdida, acerca de si hay muerte después de una prolongada purgación de algunas almas antes de que estén listas para ingresar en la visión definitiva de Dios (sobre el ascenso y caída del Purgatorio, en torno al cual no existe ninguna garantía bíblica inequívoca, véase Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*), e incluso sobre la naturaleza del alma humana. El Nuevo Testamento articula una exhaustiva antropología bíblica, pero lo hace en griego. Términos tales como *psyche* y *pneuma* permiten después la articulación de una antropología más filosófica, influenciada por Platón en lo que se refiere a la espiritualidad cristiana, y por Aristóteles en la afirmación de que el yo caracterizado, el sujeto de su propia experiencia y el agente de su propia actividad, no es idéntico al cerebro, al cuerpo. Hasta aquí, ningún argumento filosófico, ninguna especulación acerca de las computadoras y la inteligencia artificial, se ha acercado lo suficiente a la

deconstrucción de esa postura, aunque muchos creen que sí (véase más adelante, pp. 323–30). El que ese yo caracterizado, independiente tal como es en algunos aspectos importantes respecto del cuerpo, sobreviva a la muerte de su cuerpo, es una cuestión totalmente diferente. La afirmación cristiana es que sobrevivirá, sólo porque ya vive en la resurrección de Cristo:

Entonces se cumplirá lo que está escrito: la muerte ha sido sorbida por la victoria. ¿Dónde está, muerte, tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón? (...) Gracias sean dadas a Dios, que nos da la victoria por nuestro Señor Jesucristo. (1 Corintios, 15, 54 ss., 57)

El islam

El islam comenzó históricamente con la búsqueda iniciada por un joven, Mahoma, decidido a hallar la verdad absoluta de Dios en medio de las muchas afirmaciones en conflicto que acerca de la naturaleza de Dios le salieron al paso. En La Meca (en donde nació en el año 570 d. C. aprox.) y en los territorios colindantes (que conoció poco a poco, gracias a su participación en las caravanas de los mercaderes) eran muchas las afirmaciones de ese tipo: se encontró con cristianos (de diversas filiaciones), con judíos, con pueblos politeístas, con animistas. Sin duda alguna, si todos afirmaban rotundamente adorar a Dios, tenía que ser Dios (por inadecuadamente que estuviera descrito en cada caso) aquel a quien adoraban. ¿Cómo era entonces posible que estuvieran en conflicto y que incluso mantuvieran disputas unos con otros en torno a esta cuestión?

Mahoma dedicó largos periodos al aislamiento y a la meditación, cada vez mayores, en los que se esforzó por orar para hallar *al Haqq*, la verdad fundamental y subyacente de Dios. Fue en una caverna, en la falda del monte Hira, donde le sobrevino la abrumadora percepción de esa realidad, que en él quedó impresa y que de él exigió que pronunciase las palabras no de su propio caletre, sino las palabras que le había imbuido Dios mismo: *iqrā*, 'Proclama, en el nombre de tu Señor...' (s. xcvi. 1). Más adelante iba a identificar la presencia en la caverna con el mensajero, Jibril (o Gabriel). Pero ello no modificó en modo alguno las palabras que a través de él se habían

pronunciado y que procedían de Dios, en respuesta a esa orden inicial, *iqrā*, o 'proclama'.

De esa misma raíz arábiga procede la palabra Corán. El Corán es la colección de todos los ulteriores pronunciamientos de Mahoma, que fueron visiblemente distintos de sus palabras y conversación ordinaria, y que según se creía provenía directamente de Dios. No fueron muchos los que en principio lo creyeron así. Hasta el propio Mahoma pensó que debía de haberse demenciado. Sin embargo, tanto él como otros terminaron por reconocer la naturaleza radicalmente distinta del pronunciamiento coránico cuando se expresaba por medio de sus palabras. Él mismo adquiría un aspecto visiblemente distinto cuando las palabras del Corán se expresaban a través de él. Mahoma y sus primeros seguidores terminaron por no tener la menor duda de que las palabras del Corán provenían directamente de Dios, aclarando de ese modo *sirat ulMustaqim*, el sendero recto que conduce a Dios.

No puede existir la menor duda acerca de la perturbadora y poderosa naturaleza de la experiencia de Mahoma, ni de sus no menos potentes consecuencias. Estaba poseído por la convicción de que Dios es, y de que sólo es Dios quien puede ser lo que Dios es. Y si Dios es Dios, Alá (el Dios), sólo puede ser lo que es Dios, el Único, la fuente de toda creación, el Productor de todo lo existente, a quien nadie ha producido su existencia. La vida de Mahoma y el mensaje del Corán se convierten entonces en la elaboración y aplicación de esa visión fundamental. Todos los pueblos, divididos como estaban en aquellos momentos, tendrían que convertirse en una sola *umma* o comunidad; cada acción y cada aspecto de la vida debieran convertirse en un acto de testimonio 'de que no hay más Dios que el Dios'.

De ello se sigue que las palabras de los anteriores profetas, de entre los cuales Moisés y Jesús gozan de un elevado predicamento en

el Corán, también tenían que haber sido de *contenido* idéntico, aun cuando estuviesen relacionadas con circunstancias muy distintas y dirigidas de otro modo. No obstante, si las escrituras de los judíos y los cristianos eran diferentes por sus contenidos, y si además los judíos y los cristianos se oponían a Mahoma o le rechazaban (aparte de oponerse y rechazarse entre sí), ello sólo podía deberse a que hubiesen corrompido la revelación (el Corán) que les había sido confiada. Como Dios es Único, su revelación ha de ser única también. La 'Madre del Libro', como se autodenomina el Corán, es el Dios de los Cielos. Con eso y con todo, era manifiesto que las escrituras judías y cristianas no concordaban, ni la una con la otra ni ambas con el Corán arábigo. En concreto, habían confundido la re-velación (la palabra de Dios) que se ha transmitido por medio de todos y cada uno de los profetas, por medio de los relatos acerca de los profetas, que en árabe son conocidos colectivamente como *ahadith* y, en las lenguas occidentales, como Hadith. Sólo en el caso de Mahoma se ha recogido y se ha preservado el Hadith (relatos acerca de lo que Mahoma y sus seguidores dijeron e hicieron) por separado del Corán. El Hadith tiene sin lugar a dudas verdadera autoridad en el islam, ya que Mahoma fue el primer comentario viviente de lo que significa el Corán. Sin embargo, no puede superponerse al Corán ni menos aún puede contradecirlo, ya que es la Palabra de Dios, en el sentido más fuerte, literal y recto; sólo en el islam (según quiere la creencia musulmana) se ha recogido y se ha preservado el Corán sin corrupción ninguna.

A partir de esta breve introducción se sobreentiende que la concepción islámica de la muerte está determinada por el dictado del Corán y por la interpretación práctica del Corán en el Hadith. Tanto el Corán como el Hadith pueden contar con el suplemento de la cos-

tumbre y la exégesis, pero nunca de manera tal que pueda ser erosionada la autoridad definitiva y absoluta del Corán. Así pues, ¿qué predica el Corán de la muerte? La muerte, como todo lo demás en el orden de lo creado, pertenece a la voluntad de Dios, y no puede producirse jamás sin su consentimiento: 'No es posible que un alma [nafs] fallezca si no es con el permiso de Dios, y en un plazo que conste por escrito' (iii. 139). Toda vez que el Corán abarca (y, desde el punto de vista del islam, corrige) toda revelación anterior, remonta el origen de la muerte a la ofensa de Adán y Eva cuando sucumbieron a los susurros de Shaitan/Iblis (Satán/el diabolos o demonio): su tentación se expresa por medio de una sutil palabra arábica, *waswasa*, 'susurró'. A resultas de ello, dijo Dios: 'En la tierra habréis de vivir y en ella habréis de morir, y de ella seréis sacados' (vii. 24).

La resurrección de los cuerpos de los muertos queda de esta forma garantizada, desde el primer momento, de una manera que no figura en el Génesis (aunque en el judaísmo posterior el pasaje en el que la serpiente es aplastada por el pie fue interpretado en términos mesiánicos). Lo mismo se dice en xx. 123 y ss, en donde se generalizan las promesas y las amenazas:

Dijo Dios [a Adán y Eva]: '¡Descended ambos de él [del Edén]. Seréis enemigos unos de otros. Pero cuando recibáis de mí una instrucción, quien siga mi instrucción no se habrá de extraviar, ni será desgraciado. En cambio, quien no siga mi amonestación/recordatorio [dhikr], sin duda llevará una existencia miserable, y le resucitaremos, ciego, el día de la resurrección'.

Así, Adán y Eva y sus descendientes no serán destruidos ni enviados a una condena permanente de inmediato; se les con-

cede un respiro, mientras dure su vida, para que regresen al *dhikr*, al recuerdo de Dios, tal y como a Iblis se le concede un respiro hasta el día en que los muertos sean extraídos de sus tumbas, entretanto, Iblis se propone pervertir y corromper a los seres humanos apartándolos de su *islam*, de su lealtad a Dios (xv. 26–42; xxxviii. 71–85). Como recoge Jabir, ‘Oí decir al mensajero de Alá: “El trono de Iblis está erigido sobre el océano, y desde allí envía destacamentos para poner a prueba a las personas, y la figura más importante a sus ojos es otro que más destaca en la siembra de la semilla de la discordia”’ (Muslim, *Sahih*, 1167.6754). Por lo que atañe a los seres humanos, Iblis no tiene ningún poder sobre ellos, a menos que ellos cedan a sus añagazas:

Tú no tienes autoridad alguna sobre mis siervos, salvo los descarriados que te sigan. Sin duda que Jahannam [la gehena] es el lugar de cita de todos ellos: tiene siete puertas, y cada una contará con un grupo definido de descarriados (xv. 42–44)

El propósito de la muerte es por lo tanto sentar un plazo o límite a ese periodo de alivio durante el cual los individuos son libres (dentro de los límites de lo que la voluntad creativa de Dios determine y permita) de encaminar sus vidas por el *sirat ulMustaqim*, el sendero derecho que los devuelve a Dios (i. 5) o de aunarse con los *kafirun*, con los *kafirs* que rechazan y repudian a Dios. Este periodo de la vida se convierte en un periodo de pruebas y de juicio: ‘No hemos hecho eterno a ningún mortal [literalmente, ‘carne’, *bashar*] antes de darte a ti vida infinita. Y yendo tú a morir, ¿iban otros a ser inmortales? Cada uno [*nafs*] gustará el sabor de la muerte. Os probamos

tentándoos con el mal y con el bien. Y a nosotros seréis devueltos' (xxi. 35 ss; cf. xxix. 57 ss.).

Por ello, la muerte no es en sí misma un castigo: simplemente pone fin a una etapa en concreto, dentro de un proceso mucho más prolongado que ha de culminar el día de la resurrección y del juicio final. El periodo que ha de pasar el cuerpo en la tumba no se comenta con demasiado detalle en el Corán, pero sí en el Hadith. En el Hadith, dos ángeles llamados Munkar y Nakir acuden a interrogar al muerto. Al muerto se le pregunta: '¿A quién has adorado? ¿Quién es tu profeta?' Si responde Alá y Mahoma, descansará hasta el Día del Juicio. En cambio, los que hayan rechazado a Dios y a Mahoma serán castigados de inmediato por los ángeles, ya sea físicamente, ya sea mediante una demostración de los castigos que les aguardan después del Juicio. Lo que esto significa para un musulmán de hoy fue expresado con particular contundencia en *Worlds of Faith*:

Dice el islam, y el profeta del islam lo ha dicho, y lo ha dicho el Corán, que cuando una persona muere y llega a la tumba, de repente aparecen dos ángeles y lo despiertan. Su alma regresa al cuerpo. Lo primero que se pregunta a esa persona, ya sea hombre, mujer o niño, joven o viejo, es lo siguiente: ¿quién es tu Dios, cuál es tu religión, quién es tu profeta? Si esa persona ha sido buena en vida... lo que sé es esto (porque nadie ha estado en la tumba, pero nosotros creemos que lo que ha dicho el profeta es verdad... que todas y cada una de sus palabras es verdad, y que lo que ha dicho el Corán es así, porque es la palabra de Dios, es verdad): si esa persona ha sido buena en vida, si ha hecho sus cinco oraciones al día, en cuanto abra los ojos en la tumba estará mirando al sol poniente (porque al ponerse el sol aparecen los dos ángeles) y sólo pensará que hay alguien a su lado. No pensará que está muerto y que está en la tumba. Dirá: 'Dejadme en paz'. Claro, la hora de la tercera oración llega cuando se pone el

sol. Por eso, dirá: 'Se me ha pasado la hora de orar y me he quedado dormido, así que dejadme orar en paz'. Y en cuanto haya dicho eso, con la ayuda de Dios, no creo que los ángeles lo molesten un instante más, puesto que ha contestado a cada una de sus preguntas. Y si en cambio no ha hecho esto, si ha estado en los bares y en los clubes, si se ha dedicado sin cesar a las cosas de este mundo, si ha intentado quitarles a los demás sus pertenencias, entonces el castigo comenzará en ese preciso instante.

De todo esto, nada se afirma explícitamente en el Corán, aunque sin duda está bien claro en el Hadith (véase, por ejemplo, la antología del *ahadith*, *Mishkat alMasabih*, I, 340-2). Los dos ángeles bien pueden ser los dos ángeles registradores que acompañan a cada ser humano a lo largo de la vida, 'sentado uno a la derecha y otro a la izquierda, sin pronunciar ni palabra si hay algún observador cercano' (l. 17 ss.); asimismo, el castigo en la tumba bien pudiera estar implícito en vi. 93, viii. 50, ix. 101, xxxii. 21, xlvii. 27, lii. 47. De todos modos, en el Hadith el castigo en la tumba sí se enfatiza con vehemencia: 'A setenta dragones se les entrega el dominio de un kafir en su tumba, y éstos lo muerden y lo remuerden hasta que llegue la Hora. Si uno solo de esos dragones respirase su aliento sobre la tierra, ya no volvería a crecer ni una sola planta' (atTirmidhi, *Sunan Jami*, Qiyama 126).

Con eso y con todo, a pesar de la elaboración del castigo que comienza en la tumba, la muerte *en sí misma* no es un castigo, aunque el hecho de que se produzca bien podría ser una prueba o un juicio. Es verdad que la muerte prematura sólo puede ser decretada por Dios, en tanto castigo inmediato y adicional, como sucedió al pueblo de Sodoma, cuando 'hicimos caer sobre ellos la lluvia, para que vieran cómo sí existe un final para quienes hagan lo que está

prohibido' (vii. 82; cf. xvi. 28–31 y xvii. 60, antes del día de la Resurrección). Pero en términos generales no puede decirse que la muerte sea por sí el castigo: el castigo está más allá de la tumba, al final del proceso, después del Juicio. La muerte es simplemente la conclusión natural de un periodo de pruebas: '¡Bendito sea aquel en cuya mano está el reino! Es omnipotente, es quien ha creado la muerte y la vida para probaros, para ver quién de vosotros es el que mejor se porta' (lxvii. 1–4).

Así pues, las palabras características con las que los musulmanes describen la muerte aparecen en ii. 151/6, 'Sin duda que a Dios pertenecemos, y sin duda que a él hemos de volver', en el contexto de la prueba que Dios impone en esta vida:

Ciertamente vamos a probaros con algo de miedo, de hambre, de pérdida de vuestra hacienda, de vuestra vida, de vuestros frutos. Pero anuncia buenas nuevas a los que tengan paciencia, a los que, cuando les acaece una desgracia, digan: 'Somos de Dios, y a Él hemos de volver'.

Tal como dijo un musulmán en *Worlds of Faith*,

El alma, lo que nosotros llamamos el alma, es el ruh, espíritu de Dios, que hemos de devolverle. Cuando alguien muere, nosotros decimos: 'De Dios somos, y a Dios hemos de volver'. Y en efecto a él regresamos, pero la vida del más allá es una etapa diferente. Por eso consideramos la muerte como una puerta, una entrada. Una vez atravesamos esa puerta ya no hay marcha atrás. Hay que pasar a la siguiente etapa.

No existe, por tanto, ninguna oportunidad de volver atrás e intentarlo de nuevo. Los kafirs (de acuerdo con xxxv. 33) arderán sin

morir jamás en el Fuego de Jahannam (en griego, la Gehenna), y por ello 'exclamarán: "¡Dios Nuestro Señor, sácanos de aquí! Haremos buenas obras, totalmente distintas de lo que hicimos antes." Es que no os dimos una vida suficientemente larga como para que se dejara amonestar quien quisiera? Y el admonitor vino a vosotros. ¡Gustad, pues [el castigo]! Los impíos no tendrán quién les auxilie' (cf. xlii. 42-7).

Por lo tanto, ya se aclaran los componentes esenciales de la antropología musulmana, si bien el significado exacto y la referencia de cada una de las palabras implicadas en esta exposición ha seguido siendo motivo de discusión durante muchos siglos: un ser humano está compuesto de *bashar*, *nafs* y *ruh*. *Bashar* (que tiene su equivalente hebreo en *basar*, carne) es el vocablo que emplea con desdén Iblis cuando explica por qué no ha de prosternarse (tal como Dios ha ordenado) ante la creación divina del hombre (*insan*), hecha a partir de un barro modelado en una forma (xv. 76). Así replica Iblis: 'No soy yo quién para prosternarse ante *bashar*'. Ahora bien, el *bashar*, la forma corpórea del ser humano, cuenta con el *ruh* de Dios insuflado en él (verso 29). El *ruh* (equivalente etimológico del hebreo *ruah*) es más que el soplo del Génesis, ya que es concedido por Dios a los individuos y sigue vivo al margen del cuerpo, después de la muerte, hasta que se reúna con el cuerpo en el Día de la Resurrección. La ligazón del cuerpo y el alma es la vitalidad espiritual a la que se hace referencia con el término *nafs* (en hebreo *nephesh*), que también está en manos de Dios y es un don divino. *Nafs* (así como los plurales *anfus* y *nufus*) bien pudiera ser un simple pronombre reflexivo, como en 'Lo tomaré *linafsi*, para mí' (xii. 54), pero en otras ocasiones probablemente signifique tan sólo 'una persona', 'alguien', 'cualquiera' (como seguramente sucede en la frase 'todo *nafs* ha de probar el sabor

de la muerte', iii. 185/2, xxi. 35/6, xxix. 57). En cambio, en lvi. 83/2–87/6 se hace la sugerencia de que algo abandona el cuerpo en el instante de la muerte, y aunque *nafs* no se mencione específicamente en ese contexto (y de hecho se pensaba que los soldados musulmanes, al estrangular a un enemigo para darle muerte, aflojarían ligeramente la presión para permitir que el alma saliese del cuerpo, antes del momento postrero). Es aquello que es arrebatado de noche y devuelto con la mañana (a menos que intervenga la muerte), de manera que el sueño y el despertar se convierten en modelos naturales de la muerte y la resurrección (vi. 60 ss., xxv. 47/9): 'Dios llama a las almas cuando mueren y cuando, sin haber muerto, duermen. Retiene aquéllas cuya muerte ha decretado y remite las otras a un plazo fijo. Hay en ello, sí, signos para gente que reflexiona' (xxxix. 43). Pero aun cuando se dé por sentada una cierta separación, sólo existe un sujeto único y persistente al principio y al final: 'Crearos y resucitaros cuesta a Dios tanto como si se tratara de una sola persona [*nafs*]. Sin duda, Dios es quien todo lo oye, quien todo lo ve' (xxxi. 28). Se puede seguir siendo un ser animado y sin embargo (literalmente) haber perdido la propia alma: 'Ésos son los que se han perdido a sí mismos, los que han perdido sus almas [*anfus*]. Se han esfumado sus invenciones, llevándoles a la perdición' (xi. 23). El *nafs* es el agente de la acción, así como el sujeto de la experiencia: 'Sí, hemos creado al hombre [*insan*]. Sabemos lo que su mente [*nafs*] le sugiere, pues estamos más cerca de él que su propia yugular' (l. 16).

En el gran renacimiento islámico, periodo durante el cual los filósofos griegos (sobre todo Platón y Aristóteles) fueron rescatados del olvido, estos términos fueron adscritos a un esquema filosófico adoptado. El *ruh* terminó por identificarse con la realidad pura subyacente, la sustancia espiritual, en términos filosóficos. Por ello,

es inmortal, concedido por Dios y sólo temporalmente habita un cuerpo determinado. Aunque pueda separarse del cuerpo con la muerte, se reunirá con el cuerpo en el Día de la Resurrección, el *yaum ulQiyama*, y así ha de hacer acto de presencia ante Dios el Día del Juicio Final, absolutamente divino, o *yaum udDin*, del cual Dios es *malik* o soberano. Hasta entonces (según un determinado Hadith) el alma puede asumir la forma de un ave posada en un árbol en el cielo (dicho de otro modo, permanece en estado de suspensión), pero es más común que sea de inmediatoalzada a un cuerpo interino, en el que ha de ser interrogada por los ángeles, para recibir su destino provisional, pendiente del juicio final (como en pp.156 y ss.)

Los días de la Resurrección y del Juicio son descritos con frecuencia en el Corán: en liv. 7 se imaginan los cuerpos al salir bulliciosos de las tumbas, como la plaga de la langosta; en lxx. 43 se les ve salir a la vez, como participantes en una carrera; en xviii. 99 se les idea amalgamándose como las olas que entrechocan en el mar. Además, como dice el verso, sonará la trompeta (véase también xx. 102, xxiii. 101, xxvii. 87. xxxvi. 51, xxxix. 68, lxxviii. 18), el cielo se abrirá por el medio (xxv. 26) y se allanarán los montes (xviii. 47) tan por completo como las nubes que se lleva la brisa (xxvii. 88) o como la arena tamizada y vertida (lxxiii. 14), o incluso tal como se disuelve un espejismo (lxxviii. 20). Ese día se verá a los ángeles:

Cuando se toque la trompeta una sola vez, y la tierra y los montes sean alzados y pulverizados de un solo golpe, ese día sucederá el Acontecimiento [i. e., la Resurrección]. Se henderá el cielo, pues ese día estará quebradizo. Los ángeles estarán en sus confines y, ese día, ocho de ellos llevarán, encima, el Trono de tu Señor. Ese día se os

Los significados de la muerte

expondrá y seréis llevados a juicio: ninguno de vuestros actos quedará oculto. (lxix. 13–18; cf. lxxxviii. 19)

Los que previamente se hayan burlado de todo esto, los que hayan dicho que jamás verán un ángel, los verán con gran congoja de sus corazones (xxv. 21 ss.):

¡No! Pero cuando la Tierra sea reducida a polvo fino sobre polvo más fino y venga Tu señor con los ángeles, fila tras fila, ese día traerá la gehena, y ese día el hombre [insan] recordará y se dejará amonestar, pero ¿de qué le servirá entonces la rememoración? (lxxxix. 21)

El Día del Juicio, saldrán a la luz los libros y se abrirán por todas sus páginas, en las que habrá quedado constancia de todas las palabras y de todos los actos.

Hemos asignado a cada hombre su suerte: está escrita, está echada, y el día de la Resurrección le plantaremos a cada uno un escrito con el registro de sus actos, que encontrará desenrollado: 'Lee tu escrito, que hoy bastas tú [tu nafs] para ajustarte las cuentas'. (xvii. 13–14 ss.)

La reacción de quienes hayan obrado mal se describe en xviii. 49:

Se expondrá el registro de las acciones humanas y oirás decir a los pecadores, temerosos de su contenido: '¡Ay de nosotros! ¿Qué clase de escrito es este que no deja de enumerar nada, ni grande ni pequeño?' Allí encontrarán expuesto todo lo que hayan hecho, y tu Señor no será injusto con nadie. (cf. xxiii. 64)

De ello se sigue que en el Día del Juicio todos serán recompensados en función de un cálculo exacto, realizado con toda precisión. Éste es uno de los temas más recurrentes del Corán. Se da una

exposición sumaria en ii. 281 ('Y teme el día en que seas devuelto a Dios; entonces todo *nafs* recibirá en pago lo que se haya ganado, y a nadie se engañará'), pero retorna una y otra vez (véase, por ejemplo, ii. 286, iii. 155, 182, vii. 38 ss., x. 55, xi. 18, xiv. 51, xxii. 10, xxiii. 64, xxxvi. 54, xl. 16 ss.).

Ese día, se han de pesar literalmente en una balanza los actos de cada individuo:

¡La calamidad! ¡El día del fin del mundo! ¿Qué es ese clamor, esa calamidad? ¿Cómo sabrás que es la calamidad? El día que los hombres parezcan mariposas dispersas y los montes copos de lana cardada, entonces, el autor de obras de peso en su balanza gozará de una vida agradable, mientras que el autor de obras livianas en su balanza tendrá un abismo por morada. ¿Y cómo sabrás que es el abismo? Es un fuego en que arden con ferocidad. (ci; la balanza, *alMizan*, se menciona también en xlii. 16, lv. 7, lvii. 25, en donde se pone en relación con la justicia humana)

Tan exacta es la medida que 'no serás tratado injustamente ni siquiera por la estría de un hueso de dátil' (iv. 79, 123):

Ese día, los hombres se adelantarán en grupos, para ser cribados, a la vista de sus hechos. Y entonces todo el que haya hecho un ápice de bien, siquiera fuese como una hormiga, lo verá, y el que hubiese hecho un ápice de mal, siquiera fuese como una hormiga, lo verá también.

A juzgar por todo esto, diríase que el islam es una religión en la que la salvación ha de obtenerse a través de las obras. Con todo, lo cierto es que Abu Huraira recoge un dicho de Mahoma, según el cual 'ninguno de entre vosotros obtendrá la salvación gracias lisa y llanamente a sus obras.' Alguien le interpela: 'Mensajero de Dios, ¿ni

siquiera tú?’ Y responde: ‘Sí. Ni siquiera yo, salvo que Alá me envuelva en su misericordia’. Así pues, si el islam es en efecto una religión de la salvación por las obras, sólo se refiere a las obras posibilitadas por Dios y realizadas en cooperación con su misericordia, gracia y voluntad (*qadir*). Es también importante recordar que en el islam la intención (*niyya*) con la que se haga cualquier cosa es una parte esencial en la evaluación de un acto. Al inicio mismo de su colección de Hadith, por cierto que inmensamente reverenciada, alBukhari insta esta tradición:

Dijo Umar ibn alKhattab: he oído decir al Mensajero de Dios que ‘los actos no son nada, salvo si se adecúan a su *niyya*, y nada habrá para nadie, salvo de acuerdo con lo que se haya propuesto. Por ello, quien haya realizado la *hijra* [el viaje de alejamiento del hogar y la seguridad] en nombre de Dios y su Mensajero, tendrá su *hijra* por Dios y su Mensajero. Pero quien haya hecho la *hijra* por el mundo en sí y sus ganancias materiales, o por una mujer a la que espera desposar, tendrá su *hijra* por aquello que la haya realizado’.

Ahora bien, además de la importancia crucial de la *niyya*, cualquier estimación en bruto de las ‘obras’ se verá hondamente modificada por la posibilidad siempre abierta, a este lado de la muerte, de regresar ante Dios en señal de arrepentimiento, ante un Dios que en el Corán se describe continuamente como el misericordioso, el que todo lo perdona. Abu Huraira da cuenta de una historia de Mahoma, relativa a un hombre que nunca había hecho nada por su familia. Poco antes de morir, indicó a su familia que incinerase su cadáver y que aventase las cenizas en dos partes, una en el mar y la otra en tierra, para que a Dios le fuese imposible encontrarlo y reunir su cuerpo para imponerle el castigo que sabía merecer. Pero Dios ordenó a la tierra y al mar que aglutinasen sus cenizas y

entonces le preguntó por qué lo había hecho. El hombre respondió: 'Por miedo a ti, oh Señor: bien lo sabes'. Y Dios le perdonó de inmediato.

De todos modos, dentro del contexto de la misericordia divina (cuyo supremo ejemplo son los consejos que da el Corán), sigue siendo cierto que nada se da por perdido, ni lo bueno ni lo malo (ii. 104, xxi. 94), y que todos obtienen su recompensa de acuerdo con la exactitud de la balanza. Las únicas excepciones marginales son los extremos del bien y del mal: en xlvii. 14 ss. se expresa la orden de tratar a los propios padres como es debido, y también se ordena la oración de acción de gracias y de compromiso ciego con el islam, que han de pronunciar quienes lleguen a los cuarenta años de edad. Y continúa así: 'Éstos son aquéllos de cuyas obras aceptaremos lo mejor y pasaremos por alto lo peor; estarán entre los moradores del Jardín, promesa de verdad que se les hizo' (cf. xvi. 99, donde se hace hincapié tanto en los hombres como en las mujeres). A la inversa, en xvi. 27 se advierte a quienes hayan llevado a otros por el mal camino de que tendrán que soportar su carga, en ese respecto, como si fuese la suya propia, el Día de la Resurrección.

Pero en general, cada persona ha llegado al momento de rendir cuentas. Ello quiere decir que nadie puede hacerse responsable de las faltas de los demás, ni siquiera aunque lo desee (esto es, ni siquiera aunque desee asumir parte de la deuda de otro en su propia cuenta): 'A ellos lo que hayan ganado, y a ti lo que hayas ganado tú, a ti nadie te preguntará por lo que a ellos les concierne' (ii. 128, 135, en referencia a 'la gente de antaño'); en otra frase no menos característica, 'Cada *nafs* será juzgado sólo de acuerdo consigo mismo, y nadie que soporte una carga tendrá que soportar la carga de otro' (vi. 164; cf. xxxiv. 42, xxxix. 9, liii. 39, lxxxii. 19). El proverbio que

Jeremías y Ezequiel habían refutado tiempo atrás (que tenemos dentera porque nuestros padres comieron uvas agrias) aún ha de ser refutado, en calidad de actitud, 'a menos que se diga "Nuestros padres eran ya adoradores de falsos dioses, y nosotros no somos más que sus descendientes. ¿Vas a hacernos perecer por lo que los falsarios hayan hecho?"' (vii. 172).

De ello se sigue que el padre no podrá ayudar al hijo cuando le llegue la hora, ni tampoco podrá el hijo ayudar al padre (xxxi. 33), ni podrá el hombre que haya adoptado el papel formal de protector ayudar a quien deba esa obligación:

Con toda seguridad, el *yaum ulFasl* [p. 119] es el momento designado para todos ellos, el día en que no tendrá beneficio ninguno, ni siquiera bajo la protección de su protector: nadie recibirá ayuda de otro. (xliv. 40 ss., iv. 109-12)

Cuando llegue la hora ya será tarde para el arrepentimiento o para suplicar clemencia. El arrepentimiento antes de la muerte sí es posible, como ya hemos visto, porque Dios (como se dice con frecuencia en el Corán) es *arRahman arRahim*, el misericordioso, el que todo lo perdona; después de la muerte, en cambio, ya será tarde:

Dios perdona sólo a quienes cometen el mal por ignorancia y se arrepienten en seguida. A éstos se vuelve Dios, porque Dios es sabio y omnisciente. Que no espere perdón quien sigue cometiendo el mal hasta que, en el artículo de la muerte, dice: 'Ahora me arrepiento'. Ni tampoco quienes mueren siendo *kafirs*, infieles. A éstos les tenemos preparado un castigo doloroso. (iv. 21 ss./17 ss.)

Después de la muerte se erige un muro a espaldas del muerto, de modo que no puede regresar a este mundo con objeto de revivir su tiempo de prueba:

Cuando al fin viene la muerte a uno de ellos [a uno de los que han obrado mal], dice: '¡Señor! ¡Hazme volver! Quizá, así pueda hacer el bien que dejé de hacer.' ¡No! No es sino mera palabrería. Tras ellos hay una barrera hasta el día en que sean resucitados.

(xxiii. 101 ss.; cf. ii. 162/7, xxxv. 34/7, xlii. 42/44)

Yendo más al fondo de la cuestión, no puede darse transacción de ninguna clase por la cual las virtudes de cada uno puedan oponerse a los vicios de los demás. No existe la idea de redención o de rescate, y mucho menos en el sentido cristiano de que la muerte de Cristo efectúa una expiación. Ciertamente, en el extremo opuesto de esta concepción, los musulmanes ni siquiera creen que Jesús haya muerto realmente: muy al contrario, en su condición de fiel profeta, fue recompensado por Dios con la exención de la muerte (al igual que Enoc y que Elías en las escrituras judaicas) y con el transporte directo al Paraíso. Los judíos creían haberlo crucificado, pero Dios creó en cambio la semejanza de Jesús.

Este rechazo de la muerte de Jesús (y, por tanto, de las consecuencias salvíficas de su muerte) se basa en iv. 156/7, en el contexto de una lista de acusaciones contra *ahl ulKitab*, es decir, el Pueblo del Libro, incluida otra acusación (traducida literalmente)

... por haber dicho: 'Hemos dado muerte al Ungido, a Isa, hijo de Maryam, el enviado de Dios', siendo así que no le mataron ni le crucificaron, sino que así les pareció. Y, sí, quienes discrepan acerca de él [o de 'ello'] están llenos de dudas a ese respecto. No tienen conocimiento de él [o de 'ello'], no siguen más que conjeturas. Ciertamente, no le mataron. No hay duda.

Tal como puede verse, el pronombre arábico *hu* es ambiguo, puesto que puede ser masculino o neutro. Si se toma en esta

acepción de neutro, la negación de la creencia cristiana no es tan intensa, ya que el pasaje afirma sencillamente en tal caso que a los judíos les pareció que habían crucificado y asesinado a Jesús, aunque (debido a la resurrección) estuvieran equivocados. Pero no es así como entienden el pasaje los musulmanes ortodoxos. Para ellos, el pasaje estatuye que Jesús no fue crucificado, y que sólo fue crucificada su apariencia. El doceticismo (del griego 'apariciencia') había reafirmado esto mismo en los siglos anteriores, aunque fuese por una razón diametralmente distinta, a saber, que los docéticos no podían concebir que Dios hubiese participado en la muerte de Cristo. Hasta los musulmanes heterodoxos del movimiento Ahmadiyya (que en opinión de los musulmanes ortodoxos no tiene nada que ver con el islam) creen que Jesús no murió, y que emigró en cambio al norte de la India, en donde enseñó y sanó a sus fieles durante un periodo, hasta que murió por causas naturales; los Ahmadiyya creen saber incluso dónde está su sepultura.

Pero incluso al margen de esto, existe en el islam una arraigada negativa de la visión cristiana en lo tocante a lo que se ha hecho por parte de Dios, en Cristo, respecto a la redención de los hombres. Para los musulmanes, Isa es, como Mahoma, un enviado de Dios para advertir a los hombres de la cuenta que tendrán que rendir. No puede darse el rescate de unos por otros, ni siquiera el de uno por sí mismo; aun cuando alguien llegase a aportar la tierra entera como pago por su salvación, no le sería aceptado:

Si uno que no cree muere siendo infiel, aunque ofrezca como precio de rescate la tierra llena de oro, no se le aceptará. Estos tales tendrán un castigo penoso y no encontraran a nadie que les auxilie.

(iii. 85/91; cf. x. 55–8/54–7, xxxix. 48/7)

El Corán se aproxima mucho a la negación de la eficacia que pueda tener la intercesión por los demás, al menos en el Día de la Resurrección:

¡Mirad cómo sois! Discutís en favor de ellos en la vida de acá, pero ¿quién va a defenderles contra Dios el día de la Resurrección? ¿Quién será entonces su abogado, su guardián? Quien obra mal o es injusto consigo mismo [con su *nafs*], si luego busca el perdón en Dios, encontrará a Dios indulgente, misericordioso. Quien peca, peca en realidad en detrimento propio. Dios es sabio, omnisciente. Y quien comete una falta o un pecado y acusa de ello a un inocente, carga con una calumnia y un pecado manifiesto. (lv. 109–112)

El Corán advierte con toda claridad contra la confianza o dependencia en la intercesión de otro en el Día del Juicio: en vi. 51 (cf. vi. 69/70, xl. 14–19, ix. 81/80) se dice lo siguiente, no sin alguna tosquedad: ‘Advierte por su medio [por medio de lo que es revelado] a quienes temen ser congregados hacia su Señor, que no tendrán, fuera de Él, amigo ni intercesor’. No obstante, el Corán mismo deja lugar a ciertas excepciones, como son la de Abraham, la de los ángeles y, evidentemente, la de Mahoma. La eficacia de la intercesión es indudablemente restringida, aunque no esté del todo claro el grado ni el modo de esa restricción, debido a una ambigüedad propia de la lengua árabe: la preposición *l* puede referirse a ‘para’ y a ‘por’, casi indistintamente. De ahí que el Corán diga lo siguiente: ‘Ese día no aprovechará más intercesión que la de aquél que cuente con la autorización del Compasivo, de aquél cuyas palabras Él acepte’ (xx. 108/9; xxxiv. 22; cf. xxi. 26–9, liii. 26). La restricción es debida bien a un intercesor en concreto, o bien a la categoría formada por aquellos para los que tendrá eficacia (por ejemplo, para

los que se han arrepentido, de manera que estarán a salvo de recaer, en xl. 7 ss., iv. 144 ss.). En ese último supuesto, se ha entendido tradicionalmente como un desequilibrio forzado de la balanza cuando los platillos están igualados (y tradicionalmente se ha pensado en una restricción para los creyentes); en el anterior, se ha pensado en Mahoma, que funciona como intercesor en el islam, de manera muy amplia y popular, al tiempo que se hace extensivo a otras categorías como pueden ser los mártires y los profetas. Ciertamente, el Hadith recoge la tradición de que si cuarenta hombres que no sean *mushrikun* (todos los que relacionan algo con Dios como si fuese igual a Dios) se hallan ante el féretro de un musulmán, Dios aceptará que intercedan por él (aunque según Aisha tengan que ser cien hombres). Tal intercesión es eficaz para los creyentes el Día del Juicio, sobre todo si se trata de creyentes que de otro modo hubiesen accedido al Jardín sólo después del castigo, y tiene asimismo eficacia en el acortamiento del castigo destinado a los creyentes en el Fuego. Así, fue posible que Abu Huraira describiese su oración por una persona muerta como sigue:

Sigo el féretro desde la casa y, cuando desciende, entono el *takbir* y rezo al Señor para que envíe sus bendiciones al mensajero de Alá, diciendo: 'Oh, Señor, tu criatura y el hijo de tu criatura y el hijo de tu criada fueron testigos de que no hay más verdad que la tuya, de que no hay otro Dios que tú, y de que ciertamente es Mahoma tu sirviente y tu mensajero, y bien conoces su estado: si es justo, incrementa su recompensa; si es pecador, perdónale sus pecados. Oh, Señor, no nos prives de nuestra recompensa, y no nos juzgues después de él.'

(Malik, *Muwatta*, 2. 135. 529)

Hay otro modo en el que es posible crear una buena consecuencia que alcanza de lleno el periodo posterior a la muerte: aunque sea

demasiado tarde para hacer buenas obras que puedan ayudar a la persona fallecida, una vez ésta ha ido al *barzakh* ('barrera', más allá de la cual, o en la cual se encuentra el periodo que ha de pasar en la tumba), es posible que algunas obras hechas antes de su muerte continúen surtiendo efectos positivos. En el Hadith, se especifican muy concretamente como caridad que sigue viva (como es la construcción de una mezquita, de un canal de irrigación, o la plantación de un árbol) y que asegura la difusión del conocimiento (por ejemplo, con donaciones a las escuelas o con la provisión para la distribución del Corán), y dejando en la tierra (después de la propia muerte) hijos temerosos de Dios y fieles a Dios, que recen por el perdón del individuo.

Pero a pesar de esas excepciones marginales en cuanto a la prolongación de las obras realizadas y de la intercesión, el tema constante del Corán es el de la división, en definitiva, entre quienes ingresan en el Jardín de la recompensa y quienes ingresan en el Fuego de Jahannam, aunque haya otra división inmediata entre quienes se vuelven al Dios del islam en esta vida y quienes no cumplen tal requisito. La división definitiva es descrita gráficamente en vii. 38–49, en donde (igual que en la parábola de Lázaro relatada en Lucas, 16. 20 ss.) los compañeros del Jardín y los del Fuego pueden llamarse unos a otros, aunque no puedan alcanzarse unos a otros. En el 'salmo' de la antífona 55, 35–78, las descripciones de ambos resultados se construyen por contraste, verso a verso. Una y otra vez, el Corán describe el contraste entre los dos estados definitivos (por ejemplo, ii. 22 ss.; iii. 194–7; iv. 59 ss., 120 ss.; v. 88; ix. 68 ss.; xv. 43; xvi. 28 ss.; xviii. 99 ss.; xxi. 94 ss.; xxv. 10 ss., 21 ss.), y los estados son ciertamente definitivos, al menos en el sentido de que el fuego de Jahannam no es un fuego purificador; dicho de otro modo, no es un purgatorio. Esta

afirmación probablemente debida a la creencia cristiana (según la cual 'el fuego no podrá tocarnos más que durante un limitado número de días') se rechaza en tanto corrupción de su propia religión (iii. 23/24), igual que en ii. 74/80:

Dicen: 'El fuego no nos tocará más que por días contados'. Di: '¿Os ha prometido algo Dios? ¿Habéis pactado algo con Él? Porque Dios no faltará a su promesa. ¿O es que decís contra Dios lo que no sabéis?' ¡Pues sí! Quienes hayan obrado mal y estén cercados por su pecado, esos morarán en el fuego eternamente. Pero quienes, al contrario, hayan creído y obrado bien, esos morarán eternamente en el Jardín.

Por otra parte, la condición de quienes están en el Jardín o en el Fuego sigue estando contenida en la voluntad de Dios, y existe un pasaje que puede incluso sugerir que Dios puede modificar el status inicialmente asignado a cada cual:

Los desgraciados estarán en el fuego, gimiendo y llorando eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor disponga otra cosa. Tu Señor hace siempre lo que quiere. Los felices en cambio estarán en el Jardín eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor disponga otra cosa. Será un don ininterrumpido. (xi. 108–10/106–8)

El sentido de este versículo ha sido sometido a vigorosos debates: por una parte, se argumenta que estos cielos y esta tierra no son ni mucho menos eternos, de modo que el castigo tampoco lo será. Es el planteamiento que adoptó un musulmán en *Worlds of Faith* (p. 300), cuando dijo lo siguiente:

'Sea cual sea la voluntad de Alá, a mí me complacerá ir a donde él quiera que yo vaya. Si es su voluntad que yo haya de ir al Fuego, disfrutaré del Fuego. Si es su voluntad que vaya a la Janna [el Jardín], disfrutaré de la Janna, siempre cumpliendo con su placer.' Así pues, le pregunté: 'Suponiendo que su destino fuera el Fuego, ¿lo sería para siempre?' Contestó: 'No necesariamente. El castigo no es más que temporal, de acuerdo con la preponderancia del bien o del mal, y eso es así para todos... Él no nos creó para castigarnos, sino para amarnos'.

Ésa es sin duda la idea ortodoxa, aunque los versos coránicos a los que apela no sean del todo inequívocos. Y es así que M. A. Quasem (*Salvation of the Soul*, p. 25) puede decir, sobre los registros que serán adjudicados a la mano izquierda el Día del Juicio (pp. 109 ss., 120), que pertenecen 'a quienes serán condenados, aunque sólo sea de manera temporal'. Una nota al pie remite a los versículos lxxxiv. 7, 10, lxix. 19, 25, xlv. 28, xvii. 13. Pero lo cierto es que ninguno de ellos señala explícitamente nada que aclare la provisionalidad del castigo.

Por consiguiente, el argumento contrario ha sostenido que los cielos y la tierra a que se hace referencia son creaciones nuevas y eternas, y que la cláusula sobre la voluntad de Dios es sencillamente un recordatorio de que la voluntad es ciertamente ilimitada, aun-que resulte que Dios ya haya decidido que las recompensas y los castigos serán sin duda *abadan*, para siempre. En este sentido, es una contrapartida del debate universalista que se da en el seno del cristianismo, aparte de haber sido una de las cuestiones más disputadas, en la teología antigua, entre los mutazilíes (que estaban dispuestos a reconocer el uso de la razón en su evaluación del Corán y de la tradición) y los ashariés,

que se resistían ante lo que consideraban subordinación de la revelación a la razón. Fueron estos últimos los que en definitiva prevalecieron, los que establecieron el dogma de que puede darse la liberación de Jahannam para los creyentes que han sido castigados por pecados capaces de pesar más que el bien que hayan podido hacer. Son en cambio los *kafirun* y los *mushrikun* (los que han comprometido la absoluta unidad y la soberanía de Dios) quienes serán castigados para siempre.

Pero mientras duren, sea por periodos cortos o largos, los castigos son descritos con toda su crudeza, igual que los deleites del jardín. Por lo que se refiere a Jahannam, las penalidades son muy severas:

El árbol de Zaqqum [xxxvii. 62–8] será el alimento de los pecadores. Es como metal fundido, hierve en las entrañas como agua hirviendo. ¡Cogedle y llevadle en medio del fuego de la gehena! ¡Castigadle luego derramando en su cabeza agua hirviendo! ¡Pruébalo! ¡Tú eres ‘el poderoso’, ‘el generoso’! Esto es aquello de lo que dudabais.

No obstante, la Sura prosigue con una descripción de las recompensas del Paraíso:

Los que teman a Dios estarán en cambio en lugar seguro, entre jardines y fuentes, vestidos de satén y de brocados, disfrutando unos y otros de su mutua compañía. Así ha de ser. Y les daremos por esposas a huríes de grandes ojos. Pedirán allí, en confianza, toda clase de frutas. No probarán allí otra muerte que la primera, y Él les preservará del castigo del fuego de la gehena.

Estas descripciones se repiten y se amplían en muchísimos pasajes del Corán, y es seguramente su reiteración lo que causa

una impresión tan poderosa. Para la inmensa mayoría de los musulmanes, la cuestión importante, lo que conviene recordar, es que estas descripciones no son metafóricas: describen literalmente (ya que el Corán es la palabra que viene directamente de Dios) una parte de su creación; si pudiésemos buscar con la diligencia suficiente, terminaríamos por hallar el Jardín y el Fuego, y los encontraríamos además en el orden de lo creado (aunque algunos musulmanes crean que el Jardín y el Fuego sólo serán creados el Día mismo del Juicio Final). El cielo, para los musulmanes, nada tiene que ver con la impresión que daba un cristiano en *Worlds of Faith*: 'estar con Dios, vivir con Él... estar ausente de la vida y estar presente en Dios' (p. 269). Un musulmán ya está presente en Dios, tanto ahora como en el futuro. Que las descripciones que el islam ofrece del Jardín y del Fuego no sean metafóricas ni míticas es un hecho que despierta pasiones extremas. Por poner un ejemplo reciente, Abdl alQadi asSufi repudiaba cualquier interpretación no literal con estas palabras:

Desde la perspectiva de la ciencia de la Revelación, no sería admisible reducir el contenido descriptivo de los estados posteriores a la muerte circunscribiéndolo al dominio de los mitos, simplemente porque en la totalidad del enfoque antropológico con que se contempla la zona de lo que llaman la religión se halla engastada la afirmación –bastante metafísica, por cierto– de que se examina desde un punto de vista superior, que está muy por encima del 'relativismo' de la fuente del mito, tanto histórica como geográficamente. Este mágico punto de vista, que desde el principio se proclama superior al material que examina, también expone lo que habrá de deducirse de su examen ritual, y el análisis invalidará el material mítico tan pronto se haya detectado la claridad de la luz mágica que es propia de todo método científico, capaz de reducir

todo lo que se ponga a tiro al polvo del primitivismo y de la ignorancia pre-científica... Este sistema de ilusiones absolutamente espúreo, aunque brillante e intrincado, ha descartado de plano a millones de musulmanes 'educados', por no decir nada de los que genuinamente han buscado el conocimiento entre los *kafirun* [no creyentes], apartándoles del acceso al gran cuerpo de los libros del saber islámico (en alQadi, *The Islamic Book of the Dead*, pp. 9 ss.)

En consecuencia, estar en el Jardín o en el Fuego es para un musulmán estar en otra parte de la creación divina. Y Dios continúa creando los medios de su perpetuación. Así pues, en el Fuego la piel se quema rápidamente, pero se crea una nueva piel que la suple:

A quienes no crean en nuestros signos les arrojaremos al fuego. Siempre que se les consuma la piel, se la repondremos, para que prueben el castigo. Dios es poderoso, sabio. A quienes crean y obren bien, les introduciremos en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente, para siempre. Allí tendrán esposas purificadas [huríes] y haremos que les guarde la sombra más umbría. (iv. 57-8; cf. xx. 19 ss.)

Así, el Día del Juicio (*yaum udDin*) es también el *yaum ulFasl*, o día de la Discriminación (xxxvii. 20 ss., xlv. 40 ss., lxxvii. 3 ss., lxxviii. 17), en el que habrá un intercambio (en el caso de los justos) de los pesares de este mundo por la bondad del otro mundo (lxiv. 9). El día de la discriminación, todas las disputas que en la tierra parezcan haber quedado por dirimir, tendrán su sentencia, tanto en general (vi. 164) como en particular: por ejemplo, la disputa entre judíos y cristianos (ii. 107, xvi. 125, en torno a la observancia del *sabbath*), o entre cristianos y no creyentes (iii. 48), entre los hijos de Israel (x. 93, xlv. 17), entre los musulmanes (xvi. 94) y sus criados (xxxix.

47). Estas cuestiones podrían haberse resuelto anteriormente, pero la decisión queda pospuesta hasta el último día, para preservar el tiempo de las pruebas:

La humanidad no constituía sino una sola comunidad. Luego, los hombres discreparon entre sí y se enzarzaron en disputas. De no haber sido por una Palabra [kalimat] de tu Señor, ya se habría decidido entre ellos sobre aquello en que discrepaban. Dicen: '¿Por qué no se le ha revelado un signo [ayat] de su Señor?' Di: 'Lo oculto pertenece sólo a Dios. ¡Esperad, pues! Yo también soy de los que esperan'.

(x. 19–20; en xlii. 20, la Palabra es descrita como *kalimat ulfasl*)

El día de la discriminación, las dos partes en litigio serán separadas: aquellos a los que se entregue por escrito su relación en la mano derecha irán al Jardín, pero aquellos a quienes se entregue en la izquierda dirán: '¡Ojalá [mi muerte] hubiera sido definitiva! De nada me ha servido mi fortuna; mi poder me ha abandonado', y así son llevados al fuego (lxix. 18–37). Una vez más, sólo existen excepciones marginales, todas ellas muy dudosas, frente a esta división en dos partes: la primera se refiere a 'quienes más destacan' o tienen preeminencia (*asSabiqun*), que forman una tercera parte (además de los situados a derecha e izquierda) en lvi. 10; no configuran un estado intermedio, sino que son 'los más cercanos a Dios' (verso 11). Los segundos son 'los hombres de las alturas' (o almenas), que algunos comentaristas consideran los que sí forman un estado intermedio (vii. 44). Los terceros son los *munafiq*, aquellos cuya religión es pura fachada, que 'no se pronuncian ni por lo uno ni por lo otro' (iv. 142): 'estarán en lo más profundo del Fuego y no encontrarán quien les auxilie, salvo si se arrepienten, se enmiendan, se

aferran a Dios y rinden a Dios un culto sincero [purificando su din, es decir, su religión y forma de vida]: éstos sí estarán en compañía de los creyentes y Dios dará a los creyentes una vasta recompensa' (iv. 145–146). Pero aun cuando estén presentes en el momento del equilibrio, no se contempla que sigan estándolo.

El poder del Corán, por lo tanto, subyace en la sencillez de su atractivo para que todo el mundo reconozca las cuestiones que se plantean, así como su propia relación en lo que se refiere a todos los actos de sus vidas. *AlWaqia*, el Suceso, el Día de la Resurrección, sin duda ninguna tendrá lugar (lvi. 1). El énfasis que el Corán pone en este punto corresponde al hecho de que muchos de los que conocieron a Mahoma evidentemente no lo creyeron. El Corán aclara que a muchos de sus contemporáneos les pareció disparatada la idea de la resurrección, ya que entra en conflicto con la simple observación de lo que ocurre cuando muere una persona. Este escepticismo queda recogido de forma suficiente en el Corán, con cierta frecuencia incluso (cf. xiii. 5, xvii. 100, xix. 66 ss., xxxiv. 7 ss., xxxvi. 78, xxxvii. 16), para dejar bien claro que no se trataba de una opinión aislada. Mahoma sin duda se enfrentó a personas que creían que nada hay más allá de esta vida (vi. 29 ss., xxii. 10), y en xxiii. 3–43 aclara que ésta es una cuestión vertebral para los profetas que le antecedieron. En lo que a él se refiere, los escépticos sostienen que, aun cuando los cuerpos pudieran volver a ensamblarse, eso sólo podría hacerse por medio de la magia (xi. 10; cf. la respuesta que se da en lii. 11–15), y le retan a que ensamble de nuevo a sus antepasados, a manera de demostración:

Y dicen: '¿Qué hay, sino más vida que ésta nuestra de acá? Morimos y vivimos, y nada sino la acción fatal del tiempo nos hace perecer'. Pero no tienen conocimiento de eso, no hacen sino conjeturar. Y

cuando se recitan nuestras aleyas como pruebas claras [*ayat*], lo único que arguyen es: '¡Haced que vuelvan nuestros padres, si es verdad lo que decís!'. Di: 'Dios os da la vida, y después os hará morir. Luego, Dios os reunirá para el día indubitable de la resurrección. Pero la mayoría de los hombres no lo saben.'

(xliv. 23–5/24–6; cf. los primeros versos de la Sura titulada Qiyamat, Resurrección, lxxv)

Pero no son ésas las únicas dudas o reparos que surgen en lo tocante a la resurrección. El Corán también ha de resolver las cuestiones que plantean los creyentes. Por ejemplo, ¿cuál es el status de los que han muerto estando al servicio de Dios?

¡Y no digáis de quienes han caído por Dios que han muerto! No, sino que viven, pero no os dais cuenta. Vamos a probaros con algo de miedo, de hambre, de pérdida de vuestra hacienda, de vuestra vida, de vuestros frutos. Pero ¡anuncia buenas nuevas a los que tienen paciencia, que, cuando les acaece una desgracia, dicen: 'Somos de Dios y a él volvemos'!

(ii. 149)

A juzgar por esto, y por los muchos versos que comentan la figura del *shahid* (el testigo), los musulmanes llegan a la conclusión de que quienes son en definitiva testigos de la verdad de Dios y de su Apóstol reciben un lugar especialmente privilegiado en el jardín, el más cercano al Trono de Dios; en la tumba son exentos del interrogatorio que realizan Munkar y Nakir (p. 155). Están libres del peso de sus pecados, y no tienen por tanto necesidad de que interceda por ellos Mahoma (ciertamente, en creencias posteriores ellos mismos pasan a ser intercesores), y como ya están purificados, sus cuerpos no han de ser lavados antes del enterramiento; habría que enterrarlos con las ropas con que fueron martiriza-

dos. Teniendo en cuenta las recompensas que les aguardan, no es de extrañar que *talab ashShahada*, el anhelo por el status de testigo, se desarrollase en ocasiones hasta ser una decidida búsqueda de la muerte al servicio de Dios, especialmente en la *jihad*. Tal como he señalado y he descrito en *Problems of Suffering* (pp. 130–3), esta búsqueda voluntaria del martirio fue llevada más allá aún en el islam de los shiíes, debido al modo en que fueron asesinados los tres primeros legítimos sucesores (desde el punto de vista shií) de Mahoma, Alí y sus dos hijos. La aceptación del derramamiento de sangre y de la muerte en defensa del islam ha sido más que evidente en los últimos años.

Ante la dificultad de perecer en la batalla, muchos *ahadith* extienden la noción del *shahid* a otras formas de aceptar o de cumplir la voluntad de Alá con paciencia (por ejemplo, aceptar con paciencia la muerte de tres hijos se considera suficiente; cuando se le presionó, Mahoma llegó a decir que con dos incluso bastaría). Así pues, en su respuesta a una pregunta acerca de por qué se había extendido una epidemia en la comunidad, alBukhari recoge la réplica de Mahoma:

Dios la ha enviado como castigo para quienes él quiso, con lo que la ha convertido en una bendición para los auténticos creyentes, ya que cualquier siervo [de Dios], en cualquier lugar en el que permanezca con paciencia, reflexionando solamente que la voluntad de Dios está escrita y ha caído sobre él, recibirá el mismo tipo de compensación que un testigo [cuando interviene la muerte].

Por lo demás, la categoría del mártir se amplía más aún:

El Apóstol de Dios dijo: ‘Hay siete mártires aparte de los que murieron al servicio de Dios, y son los que han sido abatidos por la

plaga, los que se ahogan, los que mueren de enfermedades pulmonares, o del estómago; los que mueren quemados, los que son enterrados bajo algo, y las mujeres que mueren en el parto o mientras están grávidas'. (Malik, Muwatta, 2, 141, 548)

Pero ¿y los que son *excepcionalmente* fieles en su testimonio? ¿No es acaso posible que hayan sido totalmente eximidos de la muerte? Ésta era una cuestión peliaguda, ya que se centraba en el propio Mahoma. Después de todo, el Corán afirma que eso es lo que le ocurrió a Jesús (véase p. 168):

Dijo Dios: 'Isa, voy a llamarte a mí, voy a elevarte a mí, voy librar-te de los que no creen y poner, hasta el día de la Resurrección, a los que te siguen por encima de los que no creen. Luego, volveréis a mí y decidiré entre vosotros sobre aquello en que discrepábais.'

(iii. 48/55)

Si tal cosa es cierta de Jesús, ¿por qué no iba a serlo, *a fortiori*, de Mahoma? Claramente, era ésta una pregunta que sólo podría haberse hecho en vida de Mahoma, aunque fuera una pregunta de gran peso específico para los primeros musulmanes, tal como se puede deducir de las páginas finales de la *Vida* de ibn Ishaq, donde se pone de manifiesto que la muerte real de Mahoma fue sumamente perturbadora al menos para algunos de sus seguidores más próximos.

El Corán, de hecho, ya había planteado esta pregunta (mostrando al menos con qué seriedad creían algunos que la reivindicación de Mahoma radicaría en su exención, idéntica a la de Jesús, de la muerte):

Mahoma no es más que un enviado, antes del cual han pasado otros enviados. Si, pues, muriera o le mataran, ¿íbais a volveros atrás?

Quien se vuelva atrás no causa ningún daño a Dios. Y Dios recompensará a los agradecidos. Y no es posible que un alma [nafs] fallezca si no es con el permiso de Dios, y en un plazo que conste por escrito.

(iii. 138 ss./144 ss.)

Al final se resuelve la cuestión en el Hadith, mediante el dicho que se atribuye a Aisha de que no hay profeta o mensajero de Dios que muera hasta que no haya recibido la opción; Mahoma por lo tanto eligió el momento en que se reuniría 'con los compañeros exaltados'.

A todas estas cuestiones, formuladas desde dentro de la comunidad o desde fuera, el Corán contesta reiterando constantemente el gran tema de la creación: como todas las cosas se derivan de Dios y existen solamente como consecuencia de su voluntad, la disposición de la vida y de la muerte son enteramente tuyas (xxii. 66/5); a todo el que ponga en duda la resurrección y la reunión del alma y del cuerpo ante el juicio se le aconseja que considere los milagros y las maravillas de la primera creación (lvi. 57/62): si Dios puede hacer todo eso, en la primera creación, ¿es de veras tan notable que prosiga su obra reuniendo a los individuos después de la muerte? La secuencia tiene total continuidad, como se estipula en xxii. 12-16:

¡Hombres! Si dudáis de la resurrección, recordad que nosotros os hemos creado de polvo; luego, de una gota; luego, de un coágulo de sangre; luego, de un embrión formado o informe. Depositamos en las matrices lo que queremos por un tiempo determinado; luego, os hacemos salir como criaturas para alcanzar más tarde la madurez. Algunos de vosotros mueren prematuramente; otros, viven hasta alcanzar una edad decrepita... Por eso, ¡bendito sea el mayor de los creadores! Es seguro que después habréis de morir. Y es seguro que en *yaum alQiyama* seréis devueltos a la vida.

Y si no fuera suficiente el milagro del nacimiento humano, considérese, según sugiere el Corán, la constante renovación de la tierra muerta, de las semillas inertes, con la caída de la lluvia, que es de nuevo un tema sumamente recurrente en el Corán:

Dios es quien envía los vientos y éstos levantan las nubes, que nosotros empujamos hacia una comarca árida. Con ellas vivificamos la tierra después de muerta. Así será la resurrección. (xxxv. 10/9)

Por vívidos que sean muchos de estos detalles en el Corán, en lo tocante al proceso que va de la vida a la resurrección, pasando por la tumba y el juicio, más vívidos resultan aún en el Hadith, y en el Hadith se expanden considerablemente las breves alusiones del Corán. Así, el ángel de la muerte del Corán, que viene a reunir a los que han de morir porque les ha llegado la hora, es mencionado sólo una vez (xxxii. 10/9–11), sin descripción siquiera. En el Hadith en cambio se describen con muchos detalles tanto su aspecto externo como su función. Estos pasajes del Hadith y muchos otros están reunidos, aunque sin referencia, en el *Islamic Book of Death* y, más extensamente, aunque también sin referencias precisas, en K. M. Islam, *The Spectacle of Death*.

Pero existe sin embargo otra exégesis del Corán, la exégesis práctica del lamento por los muertos y de las costumbres funerarias. El término árabe *janaza* o *jinaza* se refiere tanto al cadáver como al féretro y también a los ritos funerarios. Todas las recopilaciones del Hadith recogen las prácticas y las oraciones fundamentales (las colecciones de Muslim y de alBukhari están traducidas al inglés, al igual que la *Muwatta* de Imam Malik y la antología más reciente, *Mishkat alMasabih*). Las costumbres funerarias y de lamento por los muertos (que vuelven a ser descritas muy por extenso en K. M. Islam,

The Spectacle of Death), han de estar arraigadas en el Corán y en el Hadith, aunque las prácticas particulares puedan variar de una comunidad a otra. Lo que ciertamente es esencial es que el cadáver ha de ser lavado y enterrado con toda la celeridad que sea posible, preferiblemente el día mismo de su fallecimiento, aunque no sin que hayan pasado ocho horas desde el mismo, como aclara un musulmán en *Worlds of Faith*:

Cuando muere el musulmán, sea hombre o mujer, hemos de esconderlo de inmediato. Esconderlo significa que debemos depositarlo en la tumba tan pronto como sea posible. Así, una vez se haya separado el alma del cuerpo, llevamos el cuerpo al lugar que le corresponde. En nuestro país, cuando muere la persona, intentamos dar los pasos precisos para lavarla con rapidez y para llevarla al *salat aljinaza*, que es la última oración. Se reúnen tantos musulmanes como sea posible para participar en su *jinaza*. Y entonces decimos las últimas oraciones y lo enterramos con el rostro mirando hacia La Meca. El imán ha de ser quien conduzca las oraciones de la *jinaza*, aunque si no hay ningún imán disponible, cualquier puede ocupar su puesto. (p. 247)

El cadáver ha de ser respetado, porque habrá de ser devuelto en el *yaum alQiyama*. Aisha dijo que romper un hueso del cadáver de un musulmán es algo tan condenable como romperlo estando vivo (Malik, 2. 144. 557). Ha de ser respetado también en el sentido de que es un acto de gran virtud acompañar el féretro a su enterramiento, así como lo es visitar a los enfermos.

Habrá que rezar oraciones sobre los muertos, en particular cuatro *takbirs* (proclamas de la grandeza de Dios) y, si es posible, habrá

que recitar el Corán entero, o al menos la sura sexta. Awf b. Malik recordó parte de la propia oración de Mahoma con motivo de un fallecimiento:

El mensajero de Dios oró en un funeral, y yo he retenido en la memoria algunas de sus súplicas. Dijo: 'Oh, Dios, perdónale y ten compasión de él, garantízale seguridad, perdónale, dale una noble provisión y un espacioso alojamiento, lávalo con agua, nieve y hielo, purifícalo de los pecados, así como has purificado la prenda blanca de toda suciedad, darle un mejor lugar en vez de éste, una mejor familia en vez de la suya, una mejor esposa en vez de la que tiene, hazle entrar en el paraíso y presérvale del juicio en la tumba y de los castigos del infierno'. Otra versión señala: 'Guárdale del juicio en la tumba y de los castigos del infierno'. Él añadió que ojalá hubiese podido ser él el muerto. (Mishkat, I, p. 348)

El llanto en sí mismo no debiera ser excesivo. Según Jabir b. Atik, Mahoma permitió los lamentos hasta el momento de la muerte. Visitó a Abdullah ibn Thabit cuando él (Abdullah) estaba gravemente enfermo, y cuando Abdullah no le contestó, dijo: 'Con seguridad pertenecemos a Dios, con seguridad a él regresamos' (véase p. 159). Cuando las mujeres comenzaron a llorar, Jabir intentó silenciarlas, pero Mahoma dijo: 'Dejadles que lloren ahora. Cuando llegue el momento, nadie debe llorar'. Al preguntársele qué quiso decir por ese 'cuando llegue el momento', Mahoma contestó: 'Cuando se produzca la muerte'. Existe una honda tradición en el islam, en el sentido de que llorar por los muertos altera su descanso en la tumba, lo cual es claramente muy posible, habida cuenta de la creencia musulmana en ese 'periodo en la tumba'. Lo expresaba con elocuencia un musulmán en *Worlds of Faith*:

Cuando los musulmanes mueren, no debemos llorar. La gente no puede evitarlo y llora, porque es algo que no se puede controlar, pero lo cierto es que no debemos llorar, porque si lloramos, bueno, esa persona puede que para nosotros haya muerto, pero no ha muerto para Alá. Así, intentamos enterrarla con rapidez, porque en cierto modo es para ella una tortura: aún oye cómo lloran por él los demás. Intentamos enterrarlo rápidamente por su propio bien. (p. 248)

De hecho, lo que en realidad se prohíbe es un llanto excesivo, ya que contradice la aceptación de la voluntad divina que se manifiesta en la creación. Mahoma, por lo visto, dijo lo siguiente: 'Todo el que se golpee en las mejillas, se desgarre las vestiduras y lamente a los muertos, como hacían durante la Jahiliyya [periodo de ignorancia anterior al advenimiento del islam], no es de los nuestros'. Esta prohibición de la *niyaha* (lamentación), junto con una tradición afín, que repudia (al infierno) a todo el que mienta deliberadamente en lo que al Profeta se refiere, son tradiciones *mutawatir*, esto es, tradiciones tan reverenciadas que Juynboll dijo de ellas: 'casi puede hablarse de que tienen un aura de santidad'. Sin embargo, la paradoja existe exactamente tal como la observa Joynboll: 'Aunque esta costumbre [la *niyaha*] se encuentra prácticamente en todo el mundo musulmán, ya sea de una forma o de otra, hay muchas opiniones que se atribuyen al profeta y a varios de sus contemporáneos de renombre, en las cuales se prohíbe expresamente' (*Muslim Tradition*, p. 96). Es una muestra de las costumbres locales, la expresión del islam. La descripción que da Granqvist de una muerte y un enterramiento en una aldea de Jordania recoge exactamente esa tensión entre lo que se hace en realidad y lo que permite la religión oficial.

En general, la concepción musulmana de la muerte contradice muchas de las relaciones de la muerte anteriormente expuestas en este libro. El islam debería ciertamente ejemplificar la importancia de la liminariedad (pp. 30–3): de todas las grandes religiones, el islam es la más específica y la más literal en la descripción de esa etapa transitoria, ese *ínterin* que es el periodo de la tumba; sin embargo, no es menos cierto que no proporciona rituales que colaboren en la transición de quienes se encuentran en el *ínterin* hacia la condición definitiva. A decir, verdad, sucede exactamente lo contrario, y toda suerte de 'interferencia' equivaldría a resistirse al *qadr*, o determinación final de Dios. Es un buen recordatorio de que la teología puede construir a partir de sus propias fuentes, y de la atención a su objeto de estudio, contradicciones que de otra forma parecerían perfectamente establecidas en el comportamiento tradicional y que convendría transformar; la religión popular, por contra, retiene claramente esas acciones, aunque la religión oficial no las apruebe.

El islam también parece contradecir uno de los puntos básicos ya expuestos de entrada, a saber, que las religiones, sobre todo a comienzos de su historia, exploran el sentido de la muerte especialmente a través del sacrificio, y no tanto a través de las especulaciones en torno a la vida más allá de la muerte. Está claro en cambio que el Corán es extremadamente específico y literal en su mapa del Jardín y del Fuego, así como en su relación sobre cómo asegurarse de obtener lo primero y evitar lo segundo. Pero no es de extrañar, si se tiene en cuenta que el islam es una religión tardía, que no forma parte de las primeras tradiciones religiosas (como la judeo-cristiana). En consecuencia, lo que anteriormente había sido tentativo y diverso (la elaboración de los detalles de la continuidad de la vida con Dios más allá de la muerte), ahora pasa a ser explícito, y esto significa que, así como los judíos

y los cristianos pueden contemplar las imaginaciones particulares del cielo y del infierno (algunos no lo hacen) como episodios conceptuales, cuya ascendencia y caída puede registrarse, los musulmanes no pueden: las descripciones del Jardín y del Fuego no son episodios conceptuales, ni siquiera son conceptos, sino que son lugares y circunstancias, la realidad de los cuales será verificada escatológicamente, tal como a menudo nos recuerda el Corán, aun cuando no sea ése el lenguaje que emplea.

A la inversa, el tema del sacrificio disminuye, o tal vez sea más exacto decir que se formaliza. La ofrenda de la propia vida en un gesto de generosidad que va mucho más allá de la exigencia del *zakat* es una manera obvia por la que se mantiene en juego el tema del sacrificio. 'No es su carne ni su sangre lo que llega a Alá, aunque lo que a él le parezca aceptable es justo por vuestra parte' (xxii. 37). El islam no retiene la acepción del sacrificio en tanto deber de religión, sino en circunstancias específicas y restringidas, sobre todo durante la peregrinación a La Meca, con la correspondiente *Id alAdha* que tiene lugar en todos los rincones del mundo islámico, y que consiste en una cabra u oveja por cada hombre y cada casa, o bien una vaca o un camello por cada siete hombres. Pero ese sacrificio no se aplica a la comprensión de la muerte; se involucra en los deberes que, si son cumplidos, permiten a un musulmán a acercarse a la muerte sin tener miedo.

El islam, por tanto, representa la comprensión de la muerte, dentro de la historia y la tradición religiosa de Occidente, en su máximo punto de formalización. Posteriores desarrollos del judaísmo y del cristianismo (así como algunas desviaciones sectarias del cristianismo) han rivalizado con el islam por su extrema formalización del detalle y por la literalidad de sus descripciones del cielo y del infierno. Sin embargo, en el judaísmo y el cristianismo ha sido posible que los

individuos reconocieran que gran parte del detalle acumulativo es un ejercicio pictórico e imaginario a que puede renunciarse sin abandonar la fe, al menos según su entender. Se produce un aventamiento de la tradición que sigue estando en marcha. Ese proceso es tanto más problemático —y desde luego que más sospechoso— en el islam, debido al status de revelación que tiene el Corán.

En las tres religiones occidentales interconectadas podemos por lo tanto ver una historia que avanza hacia el punto que Marx y Freud y otros tocaron con respecto a las explotaciones religiosas de la muerte: cuanto más literales fuesen las creencias, más explícitas serían también las apelaciones a cambiar la propia conducta por razones de elemental prudencia. Así, por poner un ejemplo al que ya nos hemos referido, es así como comienza el libro de K. M. Islam, *The Spectacle of Death*:

En el nombre de Dios, el más beneficioso y misericordioso,

ADVERTENCIA

Sólo Dios es merecedor de toda alabanza, ya que Él impuso la muerte a los más grandes opresores y a los hombres más poderosos, y les retorció el pescuezo; y partió la espalda de los reyes más grandes, y extinguió las esperanzas, las aspiraciones de los poseedores de las hordas más desmesuradas, así como los tesoros, poniendo fin a sus vidas, y así cuando terminó la promesa del Todopoderoso (el momento de la muerte), fueron todos ellos arrojados a un hoyo y derrocados de sus palacios y lanzados a lo más profundo de la tierra, arrancados de sus blandas camas, bajo el resplandor de la luz eléctrica, y proyectados a la oscuridad de la tumba. Fueron enredados en devaneos con sus esclavos cuando fueron entregados a los gusanos y los insectos, y en vez de gozar de las delicias de la comida y la bebida, rodaron por el polvo, y se convirtieron en solitarios prisioneros del desierto, en vez de disfrutar de la sociedad de los amigos. (p. iii)

A consecuencia de todo esto, el islam forzosamente ha de rechazar todo intento por interpretar su lenguaje como algo provisional, aproximativo o susceptible de corrección, a pesar de que ha tenido que reconocer (tras importantes conflictos en su historia antigua) que buena parte del lenguaje del Corán es analógico o metafórico: Dios no está sentado, ni siquiera para un musulmán, espacialmente, en un trono determinado. No obstante, el islam descansa, al contrario que las otras grandes religiones, en una imagen infalible, literal, del resultado definitivo que tendrá la vida humana más allá de la muerte. Muy distinta es la imaginación religiosa del hinduismo.

El hinduismo

Todas las religiones de extensa implantación y gran duración en el tiempo son coalescencias de creencias, prácticas y tradiciones diversas. Tal vez sea deseable, en nombre del buen orden y de la estadística, definir el límite de una religión como 'quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est' ('lo que es siempre, lo que es en todas partes, lo que es creencia de todas las gentes'), pero semejante condición no ha existido nunca y nunca existirá. En la coalescencia que constituye cualquier religión hay desde luego algunos elementos comunes, pero es que incluso éstos son interpretados de distinta forma. Las distintas religiones, y las distintas organizaciones existentes en el seno de una religión, interpretan lógicamente el hecho de la diversidad de distintas formas. En un extremo, puede darse dentro de una religión cierta insistencia en que sólo una interpretación particular es la auténtica, y en que todas las demás, aun siendo parasitarias de la verdad, no obstante son defectuosas: el gusano poliqueto se instala a residir en el cangrejo ermitaño y de él depende, en definitiva, en lo tocante a su alimentación, si bien sigue siendo una lombriz, y no un cangrejo. Ésa, por poner un ejemplo, es la actitud del catolicismo vaticano respecto al resto de los cristianos.

En el otro extremo del arco, puede darse una evaluación altamente positiva de la diversidad, basada en la convicción de que ninguna organización por sí sola, ya sea individual o social, podría abarcar todas las posibilidades válidas, ni menos aún, yendo más

al grano, podría existir aislada de su entorno. En tal caso, la diversidad no es ornamento, sino elemento necesario. Ello equivale a evaluar un ecosistema (una masa forestal, o un arrecife de coral, por poner un caso) como una sola unidad, en la cual todas las partes son superficialmente independientes, si bien todas ellas capacitan las posibilidades de las restantes: las partes no constituyen el todo, sino que *son* el todo. Esta interpretación da una evaluación positiva de la diversidad como *necesidad*. Por volver al caso de los parásitos, diríamos que la relación parasitaria *puede* ser lo que conocemos como simbiosis comensal, por oposición a una simbiosis simplemente neutral: la relación puede ser de mutua dependencia, como, por ejemplo, en el caso de un microorganismo llamado *Mixotricha paradoxa*, que reside en el tubo digestivo de las termitas de la madera seca, ingiriendo pedazos de madera y digiriendo la celulosa; sin su capacidad de digerir la madera, las termitas comedoras de madera no podrían sobrevivir, puesto que muy pocas bacterias, hongos y protozoos contienen las enzimas necesarias para la digestión de la madera.

En el caso de la religión, este 'bienvenidos a la diversidad' parece ser obviamente propio del hinduismo, en el cual es norma aceptada que los pueblos dotados de historias dispares y de circunstancias diversas requieren oportunidades correspondientemente distintas para la conversión de dichas historias y circunstancias en un resultado más deseable. Dicho en términos más coloquiales, son muchos los caminos que conducen al mismo sitio, son muchas las rutas por las que puede ascenderse a la misma montaña.

Esa coalescencia de 'caminos que conducen al mismo sitio' que actualmente (aunque no antes del siglo pasado) conocemos como hinduismo añade a todo esto una ulterior consideración: no hay una sola persona que pueda ver, y menos aún entender, un objeto en su

totalidad. Picasso procuró representar la tridimensionalidad de un violín sobre las dos dimensiones de un lienzo rectangular, pero nunca negó que hubiera más aún por ver. Ciertamente, es posible ir más allá por medio de la cooperación, por medio de la adición o superposición de nuestras percepciones inadecuadas e individuales. Pero aún al final de ese proceso, el resultado quedará insuficiente. La historia de los ciegos que intentan describir un elefante se ha convertido en lugar común, pero al menos incide en este asunto con cierta ligereza: cada cual, al tocar una parte distinta, cree que se trata de un 'objeto' distinto: un árbol, una lanza, una serpiente, un abanico, una cuerda. En la versión que aporta J. G. Saxe (en su poema 'Los ciegos y el elefante'),

Y así disputaron estos indostaníes
largo y tendido,
sosteniendo cada cual su opinión
con rigidez y con pertinacia,
aunque cada cual estaba en parte en lo cierto
y todos estaban en realidad equivocados.

De todo esto, nada impide que los subsistemas de que consta la coalescencia india mantengan por su parte sus propios límites ni que insistan en ellos a veces con feroz determinación. Después de todo, Gandhi fue asesinado por un devoto hindú.

Así pues, cada hindú puede ser para su vecino 'un violento amigo, un enemigo duro como el pedernal', como describía Robert Louis Stevenson a su esposa. Y eso bien podría ser necesidad, y no traición, en el sentido de que cada ser vivo, en su apariencia, tanto humano como no humano, debe vivir de manera que sea apropiada para sí, de acuerdo con su propio *dharma*. El nombre que se da

en la India a lo que en Occidente llamamos hinduismo es *sanatana dharma*, esto es, *dharma* eterno. El hinduismo es el mapa que indica cómo vivir apropiadamente: es la descripción y la evocación de las maneras en que se vive, sean cuales fueren las circunstancias en que uno se encuentre, con objeto de avanzar hacia la meta y, quizás, de alcanzarla.

Este tema es capital en el Bhagavad Gita, es decir, la Canción del Señor, el texto sagrado de mayor importancia para la mayor parte de los hindúes. La escritura hindú consta de dos partes, la Sruti (textos que registran la revelación oída por los rsis de antaño y transmitida oralmente) y la Smriti (textos ‘recordados’, que pueden adherirse a los textos de la Sruti, aunque también puedan ampliarlos). Así, los principales componentes de la escritura hindú son los cuatro Vedas (en lo esencial, cánticos, himnos y canciones), los Brahmanas adheridos a los Vedas (relativos sobre todo a los rituales a que pertenecen los cánticos Vedas) y los Aranyakas y los Upanishads (que registran y expresan la búsqueda del conocimiento, de la penetración y del saber). El Gita, por su contenido y propósito, está próximo a los Upanishads, sin formar parte de ellos. Es un texto que aparece en una larga épica llamada Mahabharata. Desde muy antiguo se consideraba que tenía cierta autoridad espiritual, al menos formalmente, en el sentido de que era tenido como uno de los tres textos o grupos de textos necesitados de comentarios, siendo los otros los Upanishads y los Vedanta Sutras de Badarayana. Entre los tres configuran el *prasthana-traya*, que conforma la base de las interpretaciones de la tradición india que se conocen como Vedanta o ‘fin de los Vedas’. Entre ellos, el Gita ocupa un lugar vertebral en la formación de la vida en la India. Como lo expresaba un hindú en *Worlds of Faith*, ‘nuestro Libro Sagrado es el Gita; quien lo lea, y quien pueda entenderlo, encontrará la respuesta a todas sus preguntas. La

única pregunta, así pues, es saber si es posible entender lo que ahí está escrito' (p. 131).

Así, el Gita es en todo caso un punto de partida sensato para intentar comprender la religión hindú. Ahora bien, en el caso de la muerte tiene particular importancia, porque la cuestión fundamental de que trata el Gita, el *dharma*, está centrada en la muerte. En el Mahabharata se cuenta la historia de una guerra entablada entre dos ramas de la familia Kaurava, los cien hijos de Dhritarashtra, dirigidos por el hermano mayor, Duryodhana, y sus primos, los Pandavas, dirigidos por el hermano mayor, Yudhishtira. Yudhishtira, quien ha sido engañado por Duryodhana, llega hasta el límite de lo posible para evitar la guerra, pero Duryodhana, beligerante, rechaza sus maniobras, hasta el extremo de retar al dios Vishnu a que se manifieste (*avatara*, o encarnación) en forma de Krishna: frente a la elección de su ejército o de Krishna solamente, Duryodhana escoge su ejército. El hermano menor de Yudhishtira, Arjuna, al verse ante la misma elección opta por Krishna, el cual accede a servirle como conductor de su carruaje. Llegados a este punto —que es cuando comienza el Gita—, Arjuna padece una crisis de conciencia y se niega a entablar combate. En la segunda de las relaciones de esta crisis, Arjuna dice que no es capaz de matar a sus reverenciados maestros, ni menos a los miembros de su propia familia.

La parte principal del Gita comprende la respuesta de Krishna a la parálisis de Arjuna. Hay una respuesta inicial en el capítulo ii, partes del cual se desglosan y amplían en el resto del Gita. En la respuesta inicial, Krishna (en cierto modo como el Sade de Peter Weiss citado en p. 13, aunque por distintos motivos) sostiene que Arjuna está otorgando una falsa importancia a la muerte, puesto que las identidades encarnadas son eternas y no pueden por tanto morir cuando muere el cuerpo:

Dijo el Señor: '... Los que sean verdaderamente sabios no se duelen por los muertos, tal como tampoco se duelen por los vivos. Nunca hubo un tiempo en el que yo no existiera, en el que no existieras tú, o estos príncipes; nunca habrá un tiempo en el que alguno de nosotros deje de existir. Tal como encarnados [*dehin*] en nosotros pasamos de la infancia a la juventud y de la juventud a la vejez, también existe un tránsito [*en la muerte*] a otro cuerpo. (ii. 12)

El argumento de Krishna prosigue diciendo que si las identidades encarnadas son la persona verdadera, por contraste con sus elementos materiales, que son transitorios, no pueden en consecuencia verse afectadas por los accidentes, las contingencias e incluso la muerte, por lo cual Arjuna no debiera vacilar ante la lucha:

Así pues, entabla el combate, hijo de Bharata. Quien piense que el yo encarnado puede ser el que mata o el que es muerto, no ha entendido nada de nada. No mata ni tampoco es muerto. No ha nacido, no muere... No es muerto cuando es muerto el cuerpo... Tal como una persona se despoja de sus vestiduras cuando éstas están desgastadas y se pone otras nuevas, así se despoja el yo encarnado de sus cuerpos viejos para ingresar en otros nuevos. Las armas no lo desgarran, no puede quemarlo el fuego. El agua no lo moja, ni lo seca el viento. No se puede desgarrar, ni quemar, ni secar, ni mojar. Es imperecedero, fluye por doquier, es estable, incommovible, eterno... Y tal como es segura la muerte de todo lo que nace, también lo es el nacimiento de todo lo que ha conocido la muerte. Por lo tanto, dado que esto es algo que nadie puede impedir, no debería ser causa de tu pesar. (ii. 18 ss.)

A estos argumentos, Krishna añade otras tres consideraciones.

La primera es que, dado que Arjuna es un guerrero, su deber es realizarse en el cumplimiento del *dharma* de ser un guerrero: debe actuar de acuerdo con las pautas estipuladas y apropiadas para un guerrero, ya que en caso contrario generará un desorden mucho mayor que el episodio relativamente menor de la muerte: 'Si tienes en consideración tu deber [*dharma*], no tendrás motivo para vacilar... Pero si no te enzarzas en esta batalla que de ti requiere tu deber, entonces, al descartar a un tiempo el deber y el honor, sólo te producirás el mal' (ii. 33).

Pero el cumplimiento del *svadharma* (su propio *dharma*) no es cuestión de desplegar las velas y dejarse llevar por la fuerza del viento. Requiere hacerse con propiedad de actos, de intención y de voluntad: 'La esencia del alma [*buddhi*, actitud mental concentrada] es la resolución de ánimo' (ii. 41). El segundo punto que añade Krishna es que es preciso cultivar la acción acorde con el *dharma*, pero sin apego a las consecuencias ni preocupación por ellas. Así, si su *dharma* es el de ser un guerrero, ciertamente debe serlo, pero sin preocuparse en absoluto por evaluar esa actividad en función de sus resultados inmediatos: 'Sólo el trabajo es tu ocupación propia. No consentas que el fruto de tu trabajo sea el motivo, aunque, por otra parte, no pretendas tampoco rehuir la acción. Adhiérete al Yoga, renuncia a todo apego' (ii. 47 ss.). En la práctica, esto implica un bloqueo voluntario de los sentidos igual que una tortuga se encierra en su caparazón.

En este punto aparece con toda claridad una cierta incoherencia en el Gita, porque a pesar de la insistencia en el desapego, Krishna ha estado anteriormente planteando argumentos que dependen de las consecuencias en lo tocante a su atractivo: así, una guerra librada con justicia, de acuerdo con el propio *dharma*, 'abre las puertas del cielo' (ii. 32); no entablar combate equivaldría a

romper el *dharma* de la sociedad, del cual depende el orden; si efectivamente no combate perderá su estima y será tachado de cobarde (ii. 34). No obstante, estos argumentos pueden interpretarse como ejemplos de lo que en las religiones orientales se conoce como *upaya-kausilya* o destreza en los medios: un maestro utilizará argumentos que en definitiva puedan ser y sean trascendidos, porque su discípulo se halla a un nivel de conocimiento que requiere esa instrucción preliminar, si se desea llevar a cabo ese movimiento trascendental. La imagen global del Gita no está en duda (lo cual no equivale a decir que no esté abierta a interpretaciones diversas y en conflicto, tal como hemos de ver): la reflexión bien informada e igualmente bienintencionada (*samkhya*, ii. 39, que aquí no se emplea en el sentido técnico de escuela de la filosofía india) conduce a la culminación de la distinción entre el verdadero yo (*atman*) y lo que no es el yo (*prakrti*); la correcta actitud mental (*buddhi*) que lleva a esta culminación implica el desapego respecto a todas las cosas que puedan suceder; sin embargo, el esfuerzo disciplinado por unirse al yugo del *buddhi* es algo de todo punto necesario, y ése es el sentido que tiene el yoga en el Gita (y no, como a veces se piensa erróneamente, unirse o unirse con Dios), como se ve en ii. 39.

Lo que importa de ese argumento se desglosa entonces en el tercero de los apuntes adicionales de Krishna: el auténtico objetivo estriba en lograr tal desapego de las apariencias transitorias del mundo que el yo deje de estar ligado a este mundo o al mundo del más allá por su deseo de las cosas (incluidos los estados del alma) dentro del mundo de las apariencias. Por eso se da cuenta de que el yo es imperecedero, eterno, inmortal. A fin de cumplir esto y de alcanzar esta condición de la sabiduría es necesario lograr el *brahman*:

El que renuncia a todos los objetos de deseo y va por la vida sin anhelos, sin ser posesivo, sin preocuparse de sí, alcanza la serenidad [santi]. Éste es el estado del *brahman* [*brahman stitih*], Partha. Todo el que lo consiga no será engañado. Al mantener este estado incluso en la última hora, alcanzará el *nirvana* que es el *brahman*. (ii. 71 ss.)

El significado más antiguo del *brahman* parece haber estado en conexión con 'poder', y especialmente con el poder inherente a las palabras y los cánticos del Rgveda, tal como ha mostrado Gonda (1950). En los Upanishads se hacen varios esfuerzos por determinar qué es en esencia ese poder. Aunque los Upanishads pueden leerse como si diesen a entender que *Brahman* es la fuente absoluta de toda manifestación, el Productor no producido de todas las cosas, una lectura menos partidaria indica que existen varios candidatos para comprender lo que es *brahman*: habla, mente, aliento, vista, etcétera, amén de la fuente absoluta. De igual manera, el sentido de *brahman* no estaba fijado en tiempos del Mahabharata, en donde hace referencia al tiempo, a las estaciones, al fuego e incluso al dios Prajapati. En el Gita, *brahman* puede hacer referencia a Krishna mismo (vi. 28, x. 12, xiii. 12, 62), o bien al Veda (vi. 44), o a la ofrenda del ritual (iv. 24). Pero en este pasaje en concreto (ii. 72), así como en todos los demás, *brahman* es el estado que se experimenta en la liberación, tanto de esta vida como después de la muerte. Por ello, no puede tratarse de una absorción en el Absoluto, ya que se mantiene después la conciencia de este estado. Igualmente, la consecución del *brahman-nirvana* después de la muerte no es un cese de la actividad, sino que se trata más bien del estado en el que el yo liberado ha de habitar eternamente.

Así pues, el *nirvana* nada tiene que ver con el *nibbana/nirvana* budista que hemos de comentar más adelante. En la muerte, de acuerdo

con el Gita, los yoes liberados van a estar con Krishna, y se encuentran en el mismo estado del ser que él, aunque distinguiéndose de él. El nirvana es el estado de la paz y la felicidad que vive quien está eternamente con Krishna. Lejos de ser 'el apagarse de una vela', el Gita describe la condición del yogin como si fuese 'la llama de una vela, lejos de toda corriente de aire, que no titila' (vi. 19).

Ahora bien: ¿y el yo no liberado, el yo que permanece apegado a la apariencia y enmarañado en ella? El yo sigue siendo inmutable, pero renace repetidas veces, hasta que halla su propia vía hacia la liberación, y el Gita existe para indicar qué caminos es preciso seguir. En la vida moral existe una ley que es tan impersonal y tan inevitable en la consistencia de sus resultados como la ley de la gravedad misma. Es la ley del karma. Karma significa tanto acción como consecuencia de la acción. De acuerdo con el Gita, tal como hemos visto, la vía para lograr la superación del mal karma no estriba en retirarse de la vida y la acción, sino en involucrarse en la acción apropiada, sin que exista apego por la misma. En caso contrario, la larga continuación del renacer (*samsara*) seguirá produciéndose.

En este sentido, el Gita contiene todos los elementos esenciales del esquema hindú del yo y su salvación. ¿Podría entonces decirse que el Gita es la concepción hindú de la muerte? Claramente no, porque el Gita mismo está abierto a múltiples interpretaciones. Así, aunque el Gita parece idear el estado final como una relación con Krishna, y no como una unión con Brahma en calidad de Absoluto, de fuente indiferenciada de todas las apariencias, esa otra interpretación se da pese a todo en la antigüedad (como en el filósofo Sankara) y también en la modernidad (como en Zaehner).

Esta comprensión de la realidad y la apariencia se conoce como Advaita, o no dualismo. En esta comprensión, Brahma yace tras

todas las apariencias y es fuente de las mismas, dando apariencia a las cosas por medio de *maya*. *Maya* suele traducirse como 'ilusión', y es una traducción que al menos tiene la virtud de incidir en que lo que se presta a observación no es Brahma en sí mismo. Brahma es el garante de todas las apariencias, subsiste bajo ellas y es capaz de ser discernido bajo ellas. *Maya*, así pues, es la capacidad de Brahma de dar a todas las formas de la apariencia su ser manifiesto. Esas formas incluyen las formas de apariencia que acertadamente podrían denominarse teístas (es decir, los dioses y las diosas, de los que Vishnu no es sino un ejemplo), aunque bajo esta perspectiva estén los dioses claramente subordinados a Brahma; por ello, el estado definitivo no puede ser la unión con Krishna, a menos que se considere que Krishna/Vishnu es una de las formas exteriores de la apariencia que es consecuencia de Brahma, y que Brahma es la Verdad que subyace a todas ellas; de hecho, *maya* también puede significar eso exactamente, la forma exterior de la manifestación. Desde esta perspectiva, los mundos de *maya* y de *prakrti* (p. 199) son mundos de movimiento y de cambio; de ahí la extrema importancia de la danza en la religión hindú. En calidad de tales, se caracterizan por la acción (*karma*) y están en un constante proceso de transformación. Ello implica por necesidad la muerte. Lo único que no cambia es Brahma, y sólo Brahma es ajeno a la muerte.

En esta comprensión del Gita, Brahma está presente con apariencia humana en tanto *atman*, en tanto identidad real y continua que persiste a través de las apariencias transitorias de la forma humana: 'indestructible (solamente) es Quien –saberlo– puso en movimiento la totalidad del universo giratorio' (Gita, ii. 17). Pero en la medida en que el yo adhiere su deseo a las manifestaciones transitorias de la apariencia, se proyecta como *jiva*. *Jiva* es la proyección temporal de *atman*, y cuanto más se enzarza en el mundo de los sentidos

y las apariencias, más olvida su fuente (y su liberación) en *atman* y se identifica cada vez más con esta forma humana, compleja pero no obstante transitoria. *Atman*, en consecuencia, puede considerarse desde dos ángulos distintos: uno, en su verdadera naturaleza de *Brahma* que no cambia ni cambiará; otro, en su apego por el mundo de los sentidos y el cambio.

Verdaderamente, este yo [*atman*], según declaran los que ven, vagabundea aquí en la tierra en todos los cuerpos [de cuerpo en cuerpo] desafecto, tal como parece ser, por los frutos claros u oscuros de sus actos... Cuando disfruta de las obras justas, se cubre con un velo hecho de cualidades, pero sigue estando fijado, por desgracia sigue estando fijado. Dicen, *Bhagavan*, que si así indicas la grandeza de este yo, entonces es que existe otro distinto, también llamado yo, el cual es afectado por los frutos brillantes u oscuros de sus actos, de manera que ingresa en un vientre bueno o malo, de modo que su tránsito se produzca en descenso o en ascenso, afectado por pares [de opuestos, como el placer y el dolor]. (*Maitri Up.*, ii. 7, iii. 1)

En una famosa imagen, las dos verdades de *atman* (su independencia, en tanto *Brahma*, de lo transitorio; su transitoriedad de una forma a otra, a medida que se hace dependiente de las apariencias) aparecen como dos aves posadas sobre una misma rama.

Dos aves, compañeras [que están] siempre unidas, se aferran al mismo árbol. De las dos, una come el fruto dulce y la otra observa sin comer. (*Svet. Up.*, iv. 6)

Mientras *atman* sigue adherido a *maya*, a los mundos de la manifestación, prosigue su existencia como *jiva-bhuta*, como identidad viva. Y el término 'prosigue' es correcto, porque el *jiva*, en tanto en cuanto permanezca adherido a los objetos de su experiencia, nece-

sariamente ha de reaparecer, o renacer, en incontables nuevas formas y apariencias. Así es y así ha de ser, porque la verdadera identidad, Brahma, es ajeno a la muerte y no puede ser destruido. Por consiguiente, en un continuo flujo de renaceres (*samsara*) reaparecerá antes o después el *jiva*; tradicionalmente, se piensa que el yo puede renacer hasta 84. 000. 000 veces, quizá como animal, quizá como ser divino, unas veces en el cielo, otras en el infierno:

Deseo - Cólera - Codicia: he ahí la triple puerta del infierno, la destrucción del yo [*atman*]: por tanto, evita las tres. Cuando un hombre se libere de esas tres puertas de las tinieblas, entonces podrá trabajar por la salvación de su propio yo, y de ahí avanzar por la más alta senda. (Gita, xvi. 21 ss.)

Ninguno de los estados del renacer, por largo y persistente que sea, es permanente. La liberación de la interminable cadena del renacer (*samsara*) es posible, pero ¿cómo obtenerla? El Gita estatuye (xvi. 24) que la guía necesaria se encuentra ya en los *Sastras*, las compilaciones post-védicas que reúnen 'las reglas del camino', y que en lo sucesivo son conocidas usualmente como *Dharmasastra*. Seguir el *dharma* es condición *sine qua non*; desde luego, la primera objeción de Arjuna respecto al hecho de combatir contra sus congéneres se afirma sobre esta base: el camino más rápido al infierno (a renacer en condiciones adversas) es quebrar las propias obligaciones con la familia; en este caso, faltar a esas obligaciones es nada menos que matar a miembros de la familia, con lo cual otros miembros de la familia ya muertos podrían precipitarse al infierno, toda vez que sus sucesores dejarán de estar vivos para mantenerlos a flote en circunstancias más propicias por medio de los sacrificios adecuados. Igualmente peligroso sería que se diluyesen y se confundiesen los límites de casta, a raíz de lo cual sería imposible seguir el *dharma*. (La casta es la forma-

lización del *dharma*, en el sentido de que define los límites dentro de los cuales pueden cultivarse de forma apropiada determinados estilos de vida. Las cuatro agrupaciones originales, los brahmanes, los *kshatriyas*, los *vaisiyas* y los *sudras*, eran más que nada divisiones en función de las ocupaciones, pero de esas cuatro clases derivan a la sazón las múltiples castas.)

En tal tesitura, ¿qué es lo que determina que el próximo renacer de una persona se produzca en un terreno más elevado o, por el contrario, en una situación más penosa? En definitiva, el *karma*. Ya hemos considerado el *karma* como acción (p. 201), pero es además una acción que implica determinadas consecuencias. Cada acción proyecta hacia delante su larga sombra de efectos subsiguientes: somos consecuencia de lo que hemos hecho (o de lo que no supimos hacer) en el pasado, no en términos de castigo o de recompensa, sino simplemente en términos de consecuencia. *Karma* es una ley impersonal del universo, tal y como lo es la gravedad. Mediante esa impersonal ley de la consecuencia, lo que hacemos ahora creará las circunstancias en que haya de habitar el *jiva* en el futuro, y no necesariamente en este nacimiento, sino en un futuro situado más allá del renacer. El carácter básico de la persona es de este modo la integración acumulada de las acciones buenas y malas que ha realizado en el pasado, en sus vidas pasadas, que ahora se manifiestan en su circunstancia presente, que a su vez proyecta hacia el futuro indefinido, más allá del horizonte del renacer, ulteriores consecuencias.

Por ello, vivir de acuerdo con el *dharma* de las circunstancias presentes del propio yo es de alguna manera el comienzo para introducir alteraciones en el futuro; esto es, avanzar en el flujo del renacer hacia resultados más deseables que los actuales. Pero esto por sí solo no basta. Por ello, Krishna, en el Gita, corrige la comprensión un tanto rudimentaria de Arjuna en lo tocante a la obligación, tal como

expresa en su primera objeción al combate. Los efectos del *karma* sólo operan en el yo (*atman*) en tanto en cuanto se adhiera (se anude) a la consecuencia en el mundo de *maya* (de la apariencia y el cambio) en tanto *jiva*. Los seres humanos cometen entonces el error de pensar que el Yo es *jiva*, de que el yo es el agente del *karma* (de las futuras consecuencias) y que en consecuencia deben dedicarse con todas sus energías a obrar en este mundo y a los frutos de sus obras. Eso, en realidad, es descender hasta lo más profundo de la espiral del enmarañamiento y del apego, como cuando un tornillo está engastado hasta lo más hondo en un pedazo de madera y uno intenta soltarlo no desatornillándolo, sino atornillándolo más aún en la madera, con la esperanza de que tal vez consiga atravesarla hasta salir por el lado opuesto. No obstante, la ‘madera’, el *prakṛti* de este universo, y del siguiente y del siguiente, ya que los universos ‘giran’ indefinidamente (Gita, ii. 17), carece de lado opuesto. No existe liberación mediante una dedicación cada vez más honda a los constituyentes y a la acción que pueda ejercerse en ellos: ‘Mediante los constituyentes de la Naturaleza [*prakṛti*], se engañan los hombres al adherirse a los constituyentes y a sus obras. Tales hombres, tercos y aielados, sólo alcanzan a conocer una parte’ (Gita, iii. 29).

Ser ‘el conocedor del todo’ equivale a darse cuenta de que no es posible poner fin al proceso interminable del *karma* y la causalidad arrojándose hasta el fondo en ella. Obtener la liberación (*moksha*) equivale a desenmarañarse por completo de dicho proceso, aun cuando los constituyentes de la apariencia –la forma del cuerpo– persistan al menos durante cierto tiempo. La acción (*karma*) prosigue, pero sin haber invertido nada en el resultado de la misma:

Obrar, ésa es tu ocupación natural, y no los frutos [que pueda producir]: que no sea tu motivo el fruto de las obras, que tu apego sea

[mera] inacción. Adhiérete al Yoga, renuncia al apego, sé igual en el éxito y en el fracaso, y afánate en tus obras. El Yoga significa 'igualdad-e-indiferencia.'
(Gita, ii. 47 ss.)

El significado del Yoga en el Gita es algo que ya hemos considerado antes. En términos más generales, el yoga, que literalmente significa 'el acto de unir juntos' (o, previsiblemente, a partir de la raíz *yuj*, contemplar) es parte de la coalescencia del hinduismo entendida como una aproximación hacia *moksha*. Está clasificada como una de las seis *darsanas* ortodoxas (*astika*), o interpretaciones; las restantes son *Vaiseshika*, *Nyaya*, *Samkhya*, *Purva-Mimamsa* y *Uttara-Mimamsa*. El yoga adquiere múltiples formas, pero es en lo esencial la recuperación del yo esparcido (dividido en sus funciones e intereses) como Yo, coordinado e integrado en uno: el yogi y el 'objeto' de su atención contemplativa se funden en un solo campo, en el que la distinción entre objeto y sujeto se trasciende. El yoga es reconciliación, no mediante la acción de otro, que hará lo que no podamos hacer por nosotros mismos (cf. p. 146), sino mediante la disposición de nuestras energías disponibles en un ejercicio en concreto, que aplaca el mar encrespado por medio de la disciplina, no por medio de la palabra. Así, el *hatha yoga* busca la integración por medio del control del cuerpo y de sus funciones, *bhakti* por medio de la absoluta devoción y el amor dirigidos a Dios, *mantra* por medio de la penetración de los símbolos y los sonidos, hacia un silencio interior y sonoro, *jñana* por medio del conocimiento como sabiduría, *karma* por medio de la acción, tal como predica la Escritura; la culminación de todo ello, construida sobre los cimientos de esas formas de yoga y de muchas otras, es *raja yoga*, el yoga de la realeza, por medio del cual, cuando todos los zumbidos y las actividades de la mente han logrado un sosiego dinámico, se produce la integración

de las percepciones más allá de lo ordinario y se alcanza el conocimiento de la unidad que subyace a todo lo existente. Y eso es Brahma. Y eso es el propio yo: *Sa va ayam atma brahma*: este *atman* es más verdaderamente Brahma.

El yoga, por lo tanto, es un medio, y no un fin en sí mismo, si bien es el Fin que además es comienzo, sin ser ni lo uno ni lo otro. Brahma está fuera del mundo fenoménico de *maya*, de la apariencia y el cambio, aunque es a la vez el garante de tan promiscuo legado. Liberarse es reconocer (y vivir en función de ese reconocimiento) que la persistencia y la subsistencia en uno mismo no es el *atman* en su proyección temporal de *jiva*, adherido al mundo y a sus acciones, sino, en sentido opuesto, que *atman* es Brahma: ya está en nosotros, con nosotros, la imperturbable, intransformable 'esidad' de lo que existe, aun cuando no exista. Lo único que tenemos que hacer para eximirnos de la consecuencia, del cambio y del renacer, es convertirnos en lo que ya somos, el vehículo de Brahma en tanto *atman*, el Yo que capacita el yo. *Atman* es siempre la fuente y el garante subsistente del *jiva* en su apego al mundo de *maya*, pero *atman* en tanto Brahma no está implicado en la empresa fenoménica de *jiva*: es la segunda ave en el árbol (p. 203). No obstante, *jiva* puede marchitarse en la rama precisamente mientras reconocemos que ya somos lo que no cambia, lo que no puede cambiar. 'Eso eres' (*tat tvam asi*), la famosa fórmula de que *atman* es Brahma. *Moksha* equivale meramente a convertir esa fórmula en acto:

Difícil de alcanzar es la auténtica renuncia sin el karma-yoga. El sabio versado en el yoga [*yoga-yukta*] pronto accede a Brahma. Bien versado en el yoga, ese yo [*atman*] se purifica, dominador de sí y de los sentidos, identificando el yo con los yoes de todos los seres, y no tiene mácula aunque siga siendo activo. (v. 6 ss.)

De ese modo, Brahma no es sólo el Productor no producido de todas las cosas, aquello que no cambia con los cambios y avatares de cualquier mundo fugaz (y, si se concibe en términos teístas, también 'la Divina Persona que está más allá del más allá', según Mund. Up. iii. 2. 8), sino que también es la entera totalidad de todas las almas y los yoes, ya sea absolutamente o en una red continua de relaciones.

A partir de esa insinuación alusiva de este último párrafo ('si se concibe en términos teístas'), puede comprenderse que no se resuelve del todo en el hinduismo la cuestión siguiente: ¿hay que entender a Brahma en términos no dualistas, como fuente absoluta e impersonal de todas las apariencias, o se afirma por el contrario la naturaleza de Brahma en términos personales y teístas? Si hay que decantarse por la primera opción, está claro que Brahma se manifiesta en forma de Isvara, como *purusottama*, o Persona Suprema, Dios; en este supuesto, Dios puede considerarse como creador intermedio de este cosmos en concreto, y a él podría ser apropiado tenerle la debida devoción. Pero si hay que decantarse por la segunda, el carácter teísta de Brahma es fundamental, y en ese caso es Dios, y no un Brahma impersonal, quien compone la verdad subsistente y persistente con la que todos tendríamos que vérnoslas. Lo que tal vez aglutine todas las interpretaciones divergentes de la realidad definitiva y última en el hinduismo es el reconocimiento de que sea como sea la concepción que se tenga de Brahma, lo que es preciso cultivar, en el supuesto de que el *jiva* haya de convertirse en *jivanmukti*, el yo liberado, es la manera adecuada de 'ver'. Como Brahma es lo que verdaderamente es, lo que subyace a todas las apariencias fugaces de *maya*, Brahma puede ser discernido, por parte de quienes tengan ojos para ver, bajo las formas de todas las apariencias, incluidas las del desorden y la muerte. Los ojos que para ello se necesitan no son los que tenemos en la cara, a uno y otro lado de la nariz, sino el ojo interior,

un sexto sentido literalmente hablando, como se suele decir, entre las cejas. Es lo que William Johnston denominaba, en el título de un libro, *El ojo interior del amor*; al explicar la elección del título (p. 8), aclara por qué es una cuestión aglutinante en las apreciaciones hindúes del camino hacia la Verdad:

El título, creo yo, toca la sensibilidad de las grandes religiones de Oriente y Occidente. Todas ellas son conscientes de que el hombre nacido de mujer vive de alguna manera en la ignorancia, si bien tiene la redención a su alcance. No en vano tiene un tercer ojo, un ojo interior, el ojo del corazón, el ojo de la sabiduría, el ojo del amor. Cuando despierta este ojo interior, el hombre, ciego desde su nacimiento, ve la auténtica gloria y la belleza del universo, y se le alcanza su sentido. 'El ojo es la lámpara del cuerpo. Si pues tu ojo estuviere sano, todo tu cuerpo estará luminoso; pero si tu ojo estuviere enfermo, todo tu cuerpo estará tenebroso; pues si la luz que hay en ti es tinieblas, ¡qué tales serán las tinieblas!' (Mateo 6, 22-23). Sin duda, estas enigmáticas palabras nos recuerdan la que lo importante en la vida humana es ver, estar lleno de luz, no transitar por las tinieblas.

Desde esta perspectiva, puede comprobarse que la muerte jamás debería ser cuestión de gran trascendencia. En la larga secuencia del *samsara* (renacer), la muerte acaecerá en múltiples ocasiones; nadie debería implicarse en ella con la menor ansiedad. El incidente de la muerte no es sino un mojón que señala la distancia recorrida en un proceso muchísimo más largo. En ese sentido, es una reminiscencia del Islam (p. 156), aunque si en el Islam se piensa en una 'primera muerte' a la que ha de seguir el juicio, en el hinduismo se da al parecer una interminable reiteración de muertes, a medida que el *jiva* se desplaza de un nacimiento al siguiente: la forma del nacimiento siguiente será el juicio desapasionado de lo que haya

ocurrido anteriormente, en el supuesto de que 'juicio' sea el término indicado: en realidad se trata de la manifestación impersonal de la consecuencia. La creencia de que el yo que se continúa ya ha fallecido literalmente en el momento en que muere la persona (o es incinerada) se refleja en el hecho de que los hindúes no persistan en el luto o en la pena, si bien pueden ayudar al alma en su tránsito por medio de las oraciones y rituales adecuados. Tal como me decía un hindú en *Worlds of Faith*:

En la muerte creemos que el alma se va, y por ello no es conveniente molestar al alma con los llantos. Por eso tenemos una ceremonia, llamada la ceremonia *shraddh*, en la que invitamos a los conocidos y los entretenemos, y les pedimos que oren por el alma del difunto.

(p. 241)

No obstante, el momento o el incidente de la muerte sí tiene su importancia, por cuanto el alma puede en efecto ayudarse así misma y recibir ayuda en el momento en que se produce la muerte. Exactamente en el instante en que según la imagen muy gráfica del Upanishad (Brh. Up. iv. 4. 3) la oruga se comprime y se lanza para saltar de una brizna de hierba a la siguiente, el yo también puede influir, en el momento en que se dispone a abandonar el cuerpo y proyectarse a su siguiente estado, en la forma que eventualmente adquiera en la siguiente etapa, mediante la concentración máxima en aquello que más desea; habitualmente, en Brahma manifestado en alguna forma particular de la divinidad, tal como dice Krishna de sí mismo en el Gita:

Todo el que en la hora de la muerte, cuando abandone su cuerpo, me tenga a mí en mente, se reúne con mi ser: no cabe de esto la

menor duda. Sea cual fuere el estado que una persona tenga en mente cuando al final haya de abandonar su cuerpo, a ese estado llegará, porque a uno se le da el ser de su ser. Por eso, piensa en mí en todo momento, y no dejes de combatir. Y es que si fijas tu mente y tu espíritu en mí, indudablemente vendrás a mí. Si los pensamientos de una persona se integran en el yoga [*yoga-yukta*], sin desviarse en modo alguno en nada más, mientras se medita en la Persona Suprema [*purusha*], es a él, a Partha, a quien accede. El antiguo veedor, el gobernador de todas las cosas, más pequeño que lo más pequeño, creador de todo, en todas sus formas impensable, del color del sol, más allá de las tinieblas: todo el que medite en él con mente inquebrantable en la hora de la muerte, mediante la devoción [*bhakti*] y la disciplina [*yoga*] integradas, forzará el aliento por completo entre las cejas, de modo que esa persona alcance a la Suprema Persona divina. (viii. 6–10)

La capacidad de concentración *in extremis* en Dios mismo será claramente superior si viene precedida por una vida entera dedicada a la práctica del yoga. La forma más concentrada en que puede darse esa concentración es el *namakirtana*, esto es, la repetición constante del nombre de un dios, hasta que todo lo demás se diluye y sólo persiste esa identidad expresada en una salmodia. Pero en todo caso, quienes rodean a una persona a punto de morir pueden construir una balsa de recuerdos para el alma que se va, tal como me dijo otro hindú cuando le pregunté qué sucede cuando muere una persona:

Lo que nosotros creemos es que el alma interior, o *atman*, nunca muere. Sólo le daré un ejemplo: cuando mis ropas se me queden viejas, compraré unas ropas nuevas y me las pondré en vez de las viejas. Eso mismo ocurre con el *atman*: cambia de cuerpo, pasa de una persona a otra persona.

Le pregunté en ese momento si podría renacer convertido en animal. Esto contestó:

Sí, sí, claro que podría: depende de lo que estuviera pensando al término de su vida. Por eso, cuando sabemos que está a punto de irse, a punto de terminar, le decimos 'Ram, Ram' al oído, para que pueda concentrarse en esa palabra [teniendo en cuenta que Ram(a) es otro *avatara* (apariciencia encarnada) de Vishnu]. (pp. 241 ss.)

Todo el que muera en este *dharana*, o concentración exclusiva en el dios, no sólo ayuda a su alma a realizar el tránsito: de acuerdo con el Agni Purana, de hecho alcanza al dios, pero además ayuda a avanzar hacia delante, hacia lo más alto, a las almas de sus parientes. En el momento en que acaece la muerte, su alma escapa por el *brahmarandhra*, la grieta de Brahma, una minúscula abertura en la coronilla (o, como dicen otros, en la frente, entre los ojos). Esta fuga puede ser facilitada en la práctica mediante una fractura del cráneo cuando el cadáver ya ha ardidido en la pira funeraria (véase también Chan. Up. viii. 6. 6, Katha Up. ii. 3. 16). En contraste con esto, la entrada por la cual el *atman* accede al cuerpo se denomina *siman* o *vidrti*. Sin embargo, la fuga por el *brahmarandhra* sólo tiene lugar si la persona no ha sido perversa ni depravada en vida: en ese supuesto, el alma sería expulsada por el ano. William Blake, en cambio, cuando murió su hermano Robert vio escapar del cuerpo el espíritu de su hermano y atravesar el techo 'dando palmas de alborozo'. El alma, no obstante, no se va sin compañía. Tiene que contar con un determinado apoyo hasta el instante en que renazca, y ese apoyo radica en el *lingasarira*, el sutil cuerpo que acompaña la *jiva* después de la cremación y que le presta apoyo y sustento, hasta que recupera su identidad como *atman* con Brahma. El cuerpo sutil (intangibile) tam-

bién se denomina *suksmasarira*, en contraste con el cuerpo tangible o *sthulasarira*, que se aventa en la cremación.

Llegados a este punto conviene observar, de cara a los más escépticos, que el hinduismo se acerca sobremanera a la ejemplificación de las observaciones de Marx en torno a los usos y funciones de la religión, tal y como el Islam se acerca a la ejemplificación de la descripción de la religión que hace Freud, en tanto realidad que obtiene su poder de la oferta de una compensación más allá de la muerte. En el sistema de castas, justificado por el *dharma* y por la promesa de una realidad mejor con el renacer, destinada a quienes manfengan el *dharma*, el hinduismo parece haber creado una estructura social de ajenación y explotación extremadamente formalizadas, así como parece haberla mantenido por medio del sistema de creencias que los brahmines (custodios de los rituales y las tradiciones) han perpetuado con éxito en beneficio propio. Aquí al menos diríase en apariencia que la muerte sí es el origen de la religión.

Pero no es posible decir tal cosa; al menos, no es posible predecirla de la tradición india, ya que los registros más antiguos de esa tradición, especialmente los Vedas, muestran mínimas huellas de esa estructura de la cosmología y la antropología que hemos explorado mediante el análisis del Gita. En concreto, hay mínimas huellas, caso de que realmente exista alguna, de ese entendimiento, vertebral en un análisis marxista preocupado por las leyes universales de incidencia universal, del *atman* inmortal, idéntico a Brahma, que se proyecta a sí mismo en el tiempo y en el apego como *jiva*, y que renace millones de veces, hasta que logre recobrar su identidad con Brahma mediante el alejamiento absoluto de su enmarañamiento en los mundos de *maya*. Los registros más antiguos contienen una exploración de la muerte muy distinta.

Los registros más antiguos de la tradición religiosa de la India son, además de la arqueología, los Vedas, que muestran de por sí distintos estratos de desarrollo. Los más antiguos, de hecho, son los cuatro *samhitas* (Rg-Veda, Sama-Veda, Yajur-Veda y Atharva-Veda), que son colecciones de cánticos, himnos, fórmulas y salmodias particularmente aptas para la realización de los sacrificios. A ellos se añaden los Brahmanas, los Aranyakas y algunos Upanishads. De este modo, se trata de un material que abarca varios siglos; de por sí, los cuatro *samhitas*, el fundamento de la escritura hindú como *sruti* (lo que escucharon los *rshis*, sin ser compuesto por ellos), fueron recopilados a lo largo de un dilatado periodo. Por ello, no hay ciertamente ninguna doctrina coherente ni única que se pueda hallar en ellos. Tampoco son fáciles de interpretar. Como ha observado David Knipe,

Los poetas de los himnos Rgvédicos no abundan en cánticos acerca de la muerte y la vida en el más allá. La mayor parte de sus versos funerarios están recopilados en una de las primeras secciones del décimo mandala; se trata de himnos a Yama, a Agni después de la cremación y a los ancestros, y son tan opacos como los que se dedican a otros seres para tratar de otros asuntos. ('Sapindikarana', p. 112)

Al significado del Yama y del Agni llegaremos a su debido tiempo. Rodhe, por su parte, refuerza la idea cuantitativa de que incluso la principal palabra para designar la muerte aparece muy rara vez: 'La palabra habitual para designar la muerte es *mṛtyu*, que tiene claros parentescos indoeuropeos, como es el caso del latín *morior* y de otros. Esta palabra sólo aparece en once himnos Rgvédicos. Por si fuera poco, encontramos *mṛtyu-bandhu*, "sujeto a la muerte", en dos himnos más. De estos trece himnos, todos salvo dos se encuentran en el décimo mandala' (*Deliver Us From Evil*, p. 81). Las excepciones son 7. 59. 12 y 8. 18. 22. En lo tocante a la muerte, la imagen del renacer no

aparece. Como dice Wendy O'Flaherty tajantemente (*Karma y renacer*, p. 3): 'La teoría del renacer no aparece en los Vedas, pero la teoría del re-morir sí aparece en una etapa muy temprana'.

Así pues, lo que efectivamente aparece en los primeros Vedas es una imaginación de la muerte muy similar a la que, según hemos visto, prevalecía en el mundo mediterráneo. La muerte, queda enfáticamente expresado, no es algo que sea deseable, como si se tratara de la puerta de acceso a una vida mejor, y aún es en menor grado una compensación por los males de esta vida. Los invasores arios (de los cuales se derivan en esencia los *samhitas*, a partir del momento en que se instalaron en el noroeste de la India, más o menos en el segundo milenio BCE) descubrieron que había infinidad de motivos de disfrute en esta vida. Ciertamente, a veces se les representa como si fueran una suerte de pre-encarnación de G. K. Chesterton y de Hilaire Belloc en su humor más hilarante y descabellado, cuando ensalzan 'al borrachín inglés que tumbos va dando por la tumbada carretera de Inglaterra' o bien condenan, a la inversa, en el caso de Belloc, a la asquerosa horda que se niega a apropiarse de la vida —o, en términos más literales, del frasco:

Descalzos como tales ante la imponente tarea
del que ha de embotellar a Dios Padre en un frasco
y encabezar a la creación entera por el alambique
que la destile a una pequeña, ardiente esfera llena hasta la
inmensidad.

'Esta codicia vital', como la describe Organ,

se encuentra en especial en los primeros *mantras* [aproximadamente, cánticos o fórmulas que poseen o manifiestan el poder que entrañan], como es éste dedicado a Ushas, la diosa del alba: 'La

divina Ushas ilumina con sus rayos los espacios celestes; se ha despojado de su forma tenebrosa y, despertando a los durmientes, llega en su carruaje tirado por sementales púrpuras. Trae consigo sus bendiciones sustentadoras de la vida y da conciencia al inconsciente; imparte al mundo su maravillosa radiantez... Levantad; la vida inspiradora revive; las tinieblas se han ido; se acerca la luz.

(RV 1. 16. 8. 14–16; cf. también 1. 48)

Este entusiasmo por lo que ofrece la vida y por lo que cada amanecer renueva se resume en el hecho de que el RgVeda retrate a Ushas como una mujer joven que repetidas veces se descubre los pechos para que los admiren los hombres. Así continúa Organ:

La religión predominantemente alborozada de los védicos ha llevado a algunos estudiosos a la conclusión de que este pueblo era radicalmente hedonista, de que consumía en grandes cantidades *ghee* y *soma* [véase p. 227], de que se solazaban de continuo con las mujeres y de que no tenían pensamientos más serios que los destinados a procurarse toda suerte de diversiones.

(*The Self in Indian Philosophy*, pp. 29 ss.)

Organ pasa a corregir esa imagen simplificada en exceso, pero en tanto en cuanto existe alguna justificación de su existencia, no es de extrañar que los Vedas contemplasen la muerte como algo que ha de posponerse tanto como sea posible, muy a la manera que se ve también en los salmos judíos, aunque exista la diferencia de que el 'salmista' védico puede interpelar directamente a Mrtyu:

Sigue adelante, muerte, prosigue tu especial sendero
lejos del cual los dioses han de transitar.

El hinduismo

A ti que tienes ojos y oídos y corazón que siente, a ti te digo:
no toques a nuestros descendientes, no lastimes a nuestros héroes.

Separados de los muertos están, son los vivos:
que tenga éxito nuestro llamamiento a Dios.
Hemos sido los primeros en danzar y en reír,
y al futuro hemos de prolongar nuestra existencia.

Aquí erijo este baluarte para los vivos; que ninguno de estos, ningún otro, alcance esta linde.
Que sobrevivan a cien prolongados otoños,
y que así entierren la muerte bajo esta montaña.

(RV 10. 18. 1, 3-4)

La oración característica es ésta: 'Nosotros los seres humanos, que estamos sujetos a la muerte [mrtyubandhu], oh, Adityas [hijos de Aditi, que personifican diversos aspectos de la naturaleza], os pedimos que alarguéis graciosamente las vidas que podamos vivir' (RV 8. 18. 22; cf. 10. 59. 4, dirigida a Soma). En el himno fúnebre recogido en AV 18. 3, los dolientes rezan de esta manera: 'Que Vivasrat [padre de Yama, que es el Señor del dominio de los muertos] nos separe de la muerte [amrtatva]. Que se vaya la muerte [mrtyu]. Que los que no mueren [amrta] estén con nosotros. Que protejan a estos hombres hasta la vejez. Que su aliento de vida no vaya aún a Yama'.

En el himno que se dirige a Mrtyu, el ideal al que hay que aspirar es una vida de un centenar de años. Amrta, que podría traducirse literalmente como 'in-mortalidad', hace referencia en estos textos antiguos al aplazamiento de la muerte, no a una condición en la cual no tenga vigencia la muerte. Así pues, cuando nace un niño, el Veda proporciona la consiguiente bendición:

Este niño, ¡vejez!, crecerá solamente hasta reunirse contigo:
ninguna otra de las otras cien muertes le perjudicará...
Que no le falle el aire que tome ni el aire que expulse,
que no le maten sus amigos, ni menos sus enemigos.
Que el Padre Cielo y la Madre Tierra,
de mutuo acuerdo, le den la muerte a su debido tiempo,
para que viva en el seno de Aditi, resguardado,
un centenar de inviernos, por medio de su respiración.

De manera muy similar a lo que hemos visto en el caso del antiguo Israel, existe una especie de 'reino inalcanzable' más allá de la muerte del individuo, en sus propios hijos. Eso se especifica en la oración dirigida a Agni (el fuego) en RV 5. 4. 10, que dice así: 'Ojalá pueda yo, simple mortal, invocándote con fuerza, Inmortal, ser inmortal (*amrtatva*) en mis hijos'.

Wendy O'Flaherty incide de igual forma sobre el *tapas*, contrastando el tipo de 'inmortalidad' que propugna el *tapas* en los Vedas y en los Upanishads: 'En los Vedas, el *tapas* es capaz de alcanzar el principal desideratum, la fertilidad; en los Upanishads, el *tapas* es el medio para acceder a un nuevo fin, la Liberación' (Siva, p. 76). *Tapas* significa 'calidez' o 'calor', y de ahí que signifique también 'poder potencial', 'acción'. En la característica manera india de combinar las paradojas, los indios se dieron cuenta de que la abstinencia y el ascetismo generan la máxima potencia: por ello, el *tapas* es el 'calor' o la potencia creada por medio de las prácticas ascéticas, es decir, la mayor potencia posible, ya que (de acuerdo con AV 2. 5. 5 y 19) mediante el *tapas* los dioses se garantizaban su propia inmortalidad:

Antes que el *brahma* nació el *brahmacarin*; envuelto en calor, surgió por medio del fervor creativo. De él descienden el *brahmanam* y el *brahma* supremo, y todos los dioses, así como *amrta*... Por medio de la santa

dedicación de los discípulos y por medio del fervor creativo, los dioses alejaron de sí la muerte.

Pero a la postre, en la visión védica, incluso aunque la muerte se posponga durante un centenar de años no podrá ser aplazada para siempre, y su intervención será radical: los elementos que han constituido a un individuo regresan a su fuente. En RV 10. 16. 3, la persona que ha fallecido y es incinerada en la pira crematoria regresa ritualmente de este modo: el ojo, al sol; el aliento (*atman*) al viento; el cuerpo a las plantas que crecen en la tierra. El Libro 18 del Atharva Veda recoge materiales relativos a las ceremonias funerarias (véase también Taittiriya Aranyaka 6) que ilustran esta preocupación por cerciorarse de que nada quede al final de la ceremonia: 'Que aquí no quede ni rastro de tu mente, ni de tu vida (*asu*), ni de tus extremidades, ni de tu savia, ni de tu cuerpo' (AV 18. 2. 24).

Ya en esta temprana etapa, *atma* y *jiva* apenas tienen la menor huella de los sentidos que se les han de asociar en el Gita o en los textos posteriores, tanto filosóficos como meditativos. De acuerdo con Narahari (pp. 5 ss.), *atman* aparece unas treinta veces en el Rgveda (y en su forma abreviada, *tman*, 78 veces, generalmente como pronombre reflexivo) en las que significa 'aliento', como dijimos antes, o el cuerpo en su integridad por oposición a sus partes constituyentes, o sencillamente 'ser animado' (vid. 1. 1. 11. 8). En este último sentido, *atman* es el soporte invisible de la vida, lo cual ciertamente anticipa o se aproxima mucho a una realidad subsistente: '¿Quién ha visto el ser primigenio en el instante de su nacimiento? ¿Qué es eso que, dotado de sustancia, es sustento de lo insustancial? A la tierra pertenecen el aliento y la sangre, pero ¿dónde está el *atman*? ¿Quién ha de reparar en preguntar esto al sabio?' (RV 1. 22. 8. 4). Sin embargo, sobre esta base *atman* se identifica como fuente de la que

mana toda la actividad humana, lo cual obviamente da lugar a las posibilidades especulativas de que ese recurso de la actividad no está por sí mismo sujeto al cambio, ni tampoco al cese de la actividad. RV 1. 12. 9. 2 dice así de Agni: 'Él, que es como el divino Sol, que conoce la verdad de las cosas, preserva por sus actos a sus devotos en todos los encuentros; como la naturaleza misma, no ha de cambiar; como *atman*, es fuente de la felicidad'.

Pero incluso sin esa última especulación, los Vedas no creen que todo haya de desaparecer en la muerte: alguna huella del muerto, de la clase que sea, se prolonga, de inmediato, en la forma de una *preta*. La *preta* es un ejemplo clásico de 'liminaridad autónoma' (ver p. 31) y de la importancia de los ritos afines a esta fase transitoria: la *preta* se halla en una condición intermedia, sin estar hecha del todo, como posible amenaza para los supervivientes (a menos que se observen debidamente los rituales correctos), y es desde luego vulnerable a gran variedad de alarmas y rodeos, a menos que, una vez más, cuente con la contribución de los rituales apropiados, el *ekoddista* y el *śraddha*.

La palabra *eka* significa 'uno', de modo que, técnicamente, el *ekodistasraddha* es un rito que se centra en una sola persona muerta. Los ritos del *śraddha* pueden tener esa única referencia, pero también abarcan a ciertos grupos de antepasados, remontándose al menos hasta el bisabuelo. Los ritos del *śraddha* recorren una secuencia que tradicionalmente consta de dieciséis etapas: los 'nuevos', o *nava-śraddhas*, tienen lugar en los diez primeros días después de la muerte (o, según algunos, once), y su principal cometido (en tiempos post-védicos) es construir por medio de los rituales un cuerpo temporal para la *preta* por su parte desencarnada. A estos siguen los 'mixtos', o *misra-śraddhas*, que establecen la *preta* en su nueva localización y que además sirven de pago a los *brahmanas* que representan tanto al difunto como a sus ancestros. Los *misrasraddhas* duraban

antiguamente todo un año, pero actualmente es habitual que se compriman en un solo día. El rito con el que culmina el proceso, o *sapindikarana*, señala la transferencia de la *preta* al mundo de los ancestros o *pitrloka*.

Las *pindas* son unas bolas de arroz blanco que contienen al menos *tila* (semillas de sésamo) y tal vez también otros ingredientes, como leche o miel. Junto con una ofrenda de un cuenco de agua, forman el nuevo cuerpo parte por parte a la vez que lo nutren. Idealmente, un toro llamado *anustarani* debiera ser sacrificado para redondear este propósito, así como también, como añaden los Puranas, que la *preta* cuando cruza el río de los muertos, *Vaitarani*, para adentrarse en los dominios de *Yama*, pueda colgarse de su cola. En la India sigue dándose el caso de que sea entregada en ofrenda una vaca, como equivalente del antiguo *vsotsarga* u ofrenda del toro. Hasta que se forma el nuevo cuerpo, es obligatorio que la *preta* quede en suspenso por los alrededores del lugar; en las aldeas de la India, habitualmente queda situada en un árbol *pipal* en concreto, del cual se cuelgan asimismo dos vasijas de barro, una con agua y la otra con una lámpara *ghee* que ha de prestar su luz a la *preta*, sumida en la oscuridad. Al décimo día, la *preta* queda plenamente incorporada al nuevo cuerpo, momento en el cual se rompen en añicos las dos vasijas. Todos los varones de la familia se bañarán y se afeitarán entonces, liberándose de ese modo de las impurezas y de los peligros relacionados con la muerte. En el hinduismo, en cualquier caso pesa mucho la intensa disociación que se produce entre la muerte y los muertos. Los terrenos del enterramiento y la cremación (*smasana*) no están limpios y son un foco contaminante, igual que los cadáveres; los *navasraddhas* se realizan en realidad tanto para los vivos (para purificarse) como para la *preta* (para que se forme su cuerpo). Pero una vez terminados los *sraddhas* llega el momento en que el *brahmana*

que ha representado a la persona muerta en los rituales es 'pagado', lo cual supone 'uno de los papeles más extraordinarios', como ha observado David Knipe, 'de todo el ritualismo hindú'. El *brahmana*, llamado *mahopatras*, representa la *preta*. Así, se halla tan estrechamente vinculado con la muerte y sus amenazadores envilecimientos que muy a menudo se le tiene por individuo virtualmente marginado de las castas respetadas. Entre los pobres, sólo desarrollará partes residuales de los *navasraddhas*, pero en el caso de los ricos su papel es mucho más complicado. En tanto representante de la *preta*, no dice ni hace nada, sino que se limita a recibir regalos destinados a dar soporte a la *preta* durante el año subsiguiente: utensilios diversos, alimentos y dinero. Diez días después de la muerte la Impureza más peligrosa cesa y al undécimo día se da una fiesta en honor de once *mahapatras*. Los once representan a los once Rudras, con lo cual dan cuenta de los ancestros del difunto. La comida es otro modo de sustentar a los ancestros. Al duodécimo día, el difunto se reúne ritualmente con los ancestros.

La transferencia de la *preta* a los *pitrs* (ancestros) se define por la ceremonia llamada *sapindikarana*. Está descrita por Gonda (*Vedic Ritual*, p. 443) y sirve para introducir un desplazamiento en las cuatro generaciones que se recuerdan, de manera que el tatarabuelo deja de estar sustentado por el ritual *sraddha*. El desplazamiento es literal, por cuanto que las generaciones precedentes se desplazan por tres dominios distintos hasta un cuarto dominio, muy remoto, cada uno de los cuales está relacionado con un grupo diferenciado de dioses. Así pues (como expone Knipe en 'Sapindikarana', p. 119, a modo de diagrama), se produce una progresión con sus correspondientes tríadas cósmicas y divinas. En el *sapindikarana*, la *preta* pasa a depender de su hijo para mantener su posición por medio del sacrificio. Más allá del cuarto estadio, los ancestros reciben mucha menos atención

ritual, porque se han desplazado hacia el dominio más lejano, con lo cual dejan de ser dependientes de los vivos en la tierra:

4	Trascendente	Visvedevah	Ancestros remotos
3	cielo	Adityas	bisabuelo
2	espacio medio	Rudras	abuelo
1	tierra	Vasus	padre
			hijo

En este contexto conviene entender el *sati*, antiguamente transliterado como *suttee*, y que se considera como 'la auto-inmolación de una viuda en la pira funeraria de su difunto esposo'. De hecho, *sati* procede de la misma raíz que *sat* (como aparece en una fórmula tan famosa como fundamental, *sat - cit - ananda*, 'ser - conciencia - dicha'); por consiguiente, su significado se relaciona con algo 'verdadero', o 'real', y así (a través de la ruta del *dharma*), con 'bueno' o 'virtuoso': el término era por consiguiente aplicado a una viuda que hubiese demostrado su devoción a su esposo al incinerarse con él. Sólo por una elemental transferencia, producida en especial durante la ocupación británica de la India, se puede aplicar al acto en sí mismo.

De ello se sigue que, en el hinduismo, el matrimonio desde el punto de vista de la mujer no tiene validez 'hasta que la muerte nos separe', ni tampoco, como se decía originariamente, 'hasta que la muerte nos despida'. El hombre tiene la obligación de contraer matrimonio de nuevo a la muerte de su esposa, especialmente si la unión no ha dado frutos. La mujer sólo podía volver a casarse (en la época más antigua) en el supuesto de que la unión no hubiese dado frutos, pero por asignación (*niyoga*) con el pariente más próximo de su esposo, habitualmente su hermano. En ese sentido, la actitud relativa a la continuidad en la progenie era claramente prevaleciente y por

tanto comparable a la que en el antiguo Israel dio lugar a la ley del levirato (ver p. 70). En cualquier caso, la mujer pasaba a estar bajo la autoridad del hijo mayor, y seguía unida en su fidelidad al difunto esposo; debía llevar una vida de extrema sencillez y restricción. En cierto modo, por consiguiente, pasaba a ser un 'sacrificio en vida', ya que la prolongación de su fidelidad se consideraba beneficiosa para el marido, sean cuales fueren las circunstancias en que se encontrase; a medida que fueron elaborándose las creencias sobre el cielo y el infierno, la importancia de este auto-sacrificio cobró mayor hondura. La demostración del *sati* en la auto-inmolación era resumen de todo este asunto de manera extremadamente dramática; en el siglo pasado, en el momento en que mayor indignación generaba entre los británicos (fue declarada práctica ilegal en 1829), se resumía de este modo.

Hay 85. 000. 000 de pelos en el cuerpo humano. La mujer que asciende a la pira con su esposo permanecerá todos esos años en el cielo. Igual que el cazador de serpientes que saca a la culebra de su hoyo, la mujer rescata a su marido del infierno y se regocija con él. La mujer que expira en la pira funeraria con su esposo purifica así a la familia de su madre, a su padre y a su esposo. Y si el esposo fuese un brahminicida, una persona desagradecida o incluso si hubiese asesinado a su amigo, la mujer, al inmolarsse con él en el fuego, purga todos sus pecados. No hay mayor virtud que la de una mujer virtuosa que se inmola con su esposo. A las mujeres virtuosas no se les conoce más deber efectivo, una vez fallecido su señor, que arrojarle al mismo fuego en que él arde. Una mujer que en sus sucesivas transmigraciones rechace inmolarsse en el fuego, como esposa fiel, junto con su difunto señor, nunca estará exenta de volver a nacer de nuevo encarnándose en un animal hembra.

(Ward, *A View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos*, III, p. 308)

Pero incluso sin que llegue a consumarse el sati en la auto-inmolación (en todo caso, durante el periodo védico parece que el compromiso se simbolizaba simplemente cuando la esposa yacía junto a su marido sobre la pira, si bien era retirada de la misma antes de encenderse el fuego; RV 10. 18. 8, AV 18. 3. 1), la idea de que los vivos siguen ayudando a los muertos es muy intensa. Esa creencia colaboraba en la transferencia del difunto hacia un resultado seguro.

Esta 'transferencia' ya aparece claramente en el Rg Veda, una de cuyas oraciones para la cremación intercede de este modo: 'Agni [Fuego], no lo consumas del todo, no lo aflijas, no esparzas por aquí y por allá su piel y sus huesos; cuando Jatavedas [fuego] lo hayas madurado, devuélvelo a los Pitr's' (RV 10. 1. 16. 1).

Ahora bien: ¿dónde se hallan los *pitr's*? Por lo común, en la *pitrloka*, esa parte del cosmos que es su reino, su dominio. No existe indicación ninguna en los textos más antiguos de que hayan ingresado en un paraíso que no cambiará y en el que la vida sea eterna (esto es, 'inmortal' en el sentido más fuerte del término, de lo que nunca habrá de volver a morir). Es verdad que pueden (especialmente si cuentan con un buen respaldo sacrificial) ir a la *devaloka*, o dominio de los dioses; en ese sentido, como propugna RV 10. 88. 15, existen dos posibilidades después de la muerte, 'dos caminos para los mortales, el de los *pitras* y el de los dioses'. Pero ni siquiera los dioses son inmortales en el sentido más fuerte del término. Ciertamente son descritos (así, en RV 10. 72. 5) como *amrta-bandhu*, no sujetos por la muerte, en contraste con los seres humanos, que son *mrtabandhu* (ver p. 217). Pero esa libertad ajena a la muerte es algo que debe mantenerse; parte de las funciones del sacrificio estriba en mantener esa condición y, al mismo tiempo, incorporar al sujeto sacrificial (y/o a quienes se ofrece el sacrificio) a dicha condición, con el efecto subsiguiente de alcanzar la condición del *amrta* al menos en el sentido limitado de

posponer la muerte y de lograr que toda la duración plena de la vida sea adecuada para un *pitr* o para un ser humano. Así, el *Satapatha Brahmana*, 2. 1. 3. 4, habla del ritual de *Agniyadhana*, el establecimiento de los fuegos sagrados en el norte (donde se encuentra el reino de los dioses) y en el sur (el dominio de los *pitara*s):

Cuando el sol se desplace hacia el norte puede uno encender su fuego. Los dioses están libres de todo mal. Él [el sujeto sacrificial] se libra así de todo mal. Los dioses son *amrta*. Él, por lo tanto, aunque no tenga la perspectiva de liberarse de la muerte [*amrtatva*], alcanza la plenitud de la vida [*sarvamayus*] sea quien fuere el que encienda la hoguera en ese momento. El que por otra parte encienda su fuego cuando (el sol) se desplaza hacia el sur, no se librará de todo mal, ya que los *pitara*s no se han librado de todo mal. Los *pitara*s son mortales [*martya*]. Por lo tanto, muere antes de alcanzar [la plenitud de] la vida quien de ese modo encienda la hoguera en ese momento.

(Rodhe, *Deliver Us From Evil*, pp. 90 ss.)

De ahí se sigue que los propios dioses han de esforzarse mucho por mantenerse apartados de la muerte y por sostener su propia inmortalidad. Son muchos los mitos que exploran este tema de los dioses en conflicto con la muerte, al igual que existen muchas y muy diversas versiones sobre el cómo y el porqué se introdujo la muerte en el cosmos; por ejemplo, porque sin la muerte los cielos estarían demasiado llenos (para un resumen y comentario de estos mitos, véase O'Flaherty, *Origins*). En la búsqueda de su propia resistencia ante la muerte, los dioses cuentan con el poderoso recurso del control y el empleo del *soma*. El *soma* (habitualmente identificado con el *haoma* avestánico) era una libación esencial en los sacrificios védicos, que se ofrecía a los dioses y que bebían los suje-

tos sacrificiales, dotada de poderosos efectos, seguramente alucinógenos. La identidad del soma se ha perdido actualmente (aunque algunos parsis, descendientes de los zoroastras, sostienen que el jugo que obtienen del arbusto llamado hum es el haoma de los avestaníes), aunque frecuentemente se identifica con la amanita no comestible. En las creencias védicas, el soma es, casi literalmente, el medicamento de la inmortalidad (ver p. 143): es la bebida de los dioses, que les sirve para postergar la muerte que en caso contrario terminaría por sobrevenirles, y se conoce exactamente como tal, *amṛta*, aunque aquí sea en el sentido de constante rejuvenecimiento.

Al igual que sucede con todas las cosas que tienen importancia en la India, Soma se personifica como dios —no ya como un dios cualquiera, sino como uno de los más importantes en los Vedas—, la ‘pequeña y ardiente esfera, llena hasta la inmensidad’ (véase p. 216). A él se ofrece el Sama Veda, y la totalidad del Libro Noveno del Rg Veda está compuesto por himnos dirigidos a Soma:

Soma, tú das poderosa defensa
contra el odio de los extranjeros,
el odio que nos debilita y nos desgasta.

...

Soma, Rey, no nos aterres;
no nos infundas el pánico de golpe,
no hieras nuestro corazón con confusas llamaradas.

Rey, Generoso, cuando esté en tus manos,
si viera a tus enemigos asomar la cabeza,
aleja el miedo, disipa toda sombra.

(RV 8. 68)

Mediante el soma y otros instrumentos (por ejemplo, el *tapas* en AV 11. 5. 19) los dioses mantienen a raya a la muerte. Una 'vida de plenitud', para los dioses, abarca un milenio, tiempo diez veces superior que el asignado a un hombre. Existe sin embargo la posibilidad de que los dioses alcancen la inmortalidad absoluta y también de que los seres humanos, a la sazón, por medio del sacrificio, puedan ser transportados a esa misma meta. Existe por tanto una estructura de progresiva desconexión respecto al *mṛtyubandu* (el sujeto a la muerte), que se implementa por medio del sacrificio y de la adecuada utilización del aliento como Verbo: 'En el comienzo, Prajapati [Señor de la creación, finalmente fusionado con Brahma] era tanto mortal como inmortal [*amṛta*]: su aliento [*prana*, que en los Upanishads se equipara al *atman*] era inmortal, su cuerpo era mortal. Por medio del sacrificio [*karman*] realizado adecuadamente, hizo de su cuerpo un cuerpo imperecedero, inmortal [*ajara, amṛta*]: por medio del sacrificio adecuadamente realizado, el sujeto sacrificial hace de su cuerpo un cuerpo imperecedero, inmortal' (Sata. Br. 10. 1. 4. 1). El sacrificio adecuadamente realizado incluye la palabra o los cánticos, así como la acción. Por ello, existe un sentido en el cual podría decirse que 'al final fue el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo se reúne con Dios'. Esto está especialmente aclarado en el himno que se dirige a Vac (el habla eventualmente personificada como diosa), que reitera muchos de estos puntos:

Soy la reina, la que reúne la riqueza,
conozco el saber, lo primero que hay que sacrificar.
Los dioses me han esparcido por todos los rincones;
tengo múltiples hogares, [pues] he esparcido los cánticos por todos los rincones.

El hinduismo

Mediante mi poder, él come y él ve,
él respira y él oye, si me oye como *Vác*.
Aunque no lo sepan, habitan en mí.
En verdad hablo: oídme, hombres de fama.

Yo, y nadie más, pronuncio la palabra que trae la alegría
a los dioses y a los hombres.
Al hombre le favorezco, a él le doy mi poder;
lo hago igual que un dios,
el que ve, el perfecto sacrificado.

En el periodo más antiguo, por consiguiente, poco sentido de inmortalidad se da en la concepción del Gita y de los Upanishads. Igualmente, no se da un gran énfasis en el hecho de que exista una compensación, ya sea una recompensa o un castigo, para la *preta* o el *pitṛ*. Los Vedas idean el sacrificio como algo conducente al reino de Yama, y no, como después se hizo, en tanto lugar aterrador, sino en tanto lugar en el que se prolongan las relaciones de familia, en el que se curan los dolores de esta vida. 'Habiéndose ido mis parientes [no *pitara*, sino *jami*], no me dejes caer de su mundo. Allí donde disfrutaban los buenos de corazón, los que hacen el bien, tras abandonar la enfermedad de sí mismos, íntegros en todos sus miembros, sin sufrir daño y en el cielo, allí podríamos ver a nuestros padres y a nuestros hijos' (AV 6. 120. 2; cf. 12. 3. 17, RV 9. 113. 7-11, 10. 14. 8). Es el lugar en el que 'se obtienen los deseos de quien desea' (RV 9. 7. 10. 7. ss.).

A la inversa, el Rg Veda sí idea un profundo agujero al que irán a parar los malhechores, los que 'falsos, infieles, van por ahí como mujeres sin hermanos, como perversas hembras, hostiles para con sus maridos' (RV 4. 15. 5; cf. 7. 89. 1; 7. 104, 3; 10. 12. 1. 4). Pero

sólo en la posterior literatura post-védica despegla la imaginación del infierno (o de los lugares del tormento y del castigo más allá de la muerte), para generar descripciones tan vívidas y literales como las de los musulmanes, si bien (con un característico estilo hindú) mucho más abundantes: hay no menos de seis, pero quizá lleguen a 28, cada uno de los cuales tiene 144 secciones; se encuentran por debajo del séptimo mundo, el inframundo. En estos *narakas* el castigo se adecúa al crimen cometido: así, el *asipattra* es un bosque en el que las hojas de los árboles son afiladas como las espadas (*asi*): quienes talan árboles sin necesidad irán a este infierno, a ser cortados por las espadas (al igual que, según se presupone, los que hayan matado camellos, caso en el cual la conexión no es tan obvia; para más descripciones, véase Shinn, 'Death and the Puranas').

Incorporar el castigo después de la muerte al esquema de la *preta* que se transfiere al *pitr* era relativamente fácil: bastaba con repartir en doce días el tránsito de la *preta* hacia el dominio de Yama (de ahí el advenimiento del río oscuro Vaitarani; véase p. 222), antes de proseguir camino hacia el *lokas* (lugar, especialmente de recompensa) o *narakas* que se haya ganado el individuo en cuestión. Pero incluso ahí, en este periodo antiguo, no existe la idea del castigo y la recompensa eternos. El marco de referencias sigue siendo el mismo: lo que ha de evitarse o posponerse durante todo el tiempo que sea posible es la repetición de la muerte.

El hecho principal en lo tocante a la muerte es la repetición de la muerte. Es precisamente *punarmtyu*, la muerte reiterada, lo que distingue a los *pitr*s de los dioses, una vez que los dioses han logrado posponer indefinidamente sus propias muertes repetidas (ver, por ejemplo, Sata. Br. 2. 1. 3. 4). Como observa Holck, esto nos acerca mucho a la posterior doctrina del *samsara* y el renacer, aunque 'volver a morir' no sea aún una afirmación de dicha doctrina:

El hombre es arquitecto de su propio futuro. 'Nace en un mundo hecho por él' [Sata. Br. 6. 2. 2. 27]. Esta idea aún no constituye la famosa doctrina hindú de la transmigración, ya que el renacer no tiene lugar en este mundo, sino sólo en el siguiente. Sin embargo, la idea de un castigo o recompensa apropiados, junto con la posibilidad de una muerte recurrente y de los consiguientes nacimientos, sólo requería un mínimo desplazamiento del énfasis para que se desarrollara la teoría upanisádica del Karma-Samsara.

(*Death and Eastern Thought*, p. 41)

Ese esquema también requiere un constante sujeto de la experiencia, *atman* no ya como mero aliento, sino como identidad subsistente o, al menos, como parte de la vida que es directamente conferida por el creador, Prajapati, y que sigue estando conectada con él, en vez de estarlo con los aspectos de la vida humana que siguen estando sujetos a la muerte, como sugiere AV 10. 8. 13 ss.; 25-8; 43 ss.:

Prajapati va inserto en el útero, sin que nadie lo vea, y nace en múltiples direcciones... Este, el bello, [es] ajeno al envejecer, es el inmortal en la casa de un mortal... Libre de todo deseo, sabio, inmortal, existente por sí solo, satisfecho con la savia, sin tener deficiencia ninguna, sabedor de que ese alma joven, ajena al envejecer, dueña del saber, no tiene miedo de la muerte.

No obstante, estas insinuaciones son muy poco comunes en los Vedas. El auténtico vínculo entre la concepción védica de la muerte y la concepción posterior no reside en las anticipaciones de un *atman* que se identifique con Brahma, sino en el ritual y en el sacrificio, tanto literalmente (en el sentido de que los ritos *sradha* y *ekodista* siguen dándose, modificados, pero no interrumpidos, a pesar de la radical

y absoluta transformación del concepto de continuidad) y teóricamente, porque la muerte sigue considerándose como condición necesaria e indispensable de la vida. La muerte es necesariamente sacrificial, porque sin ella no sería posible la vida. Como ha dicho Daniélou,

El universo figuraba en el ario védico como un constante ritual sacrificial. El extraño destino que lleva a todo ser vivo a matar, a devorar otros seres con tal de existir, le impresionó y le llenó de temor y de asombro. La transformación de la vida en la vida parecía ser la naturaleza misma del universo. 'Vivir es devorar la vida'. Toda existencia podía ser devuelta al dualismo fundamental de dos factores: el alimento (*anna*) y el que se alimenta (*annada*). Todos los seres son devoradores de otros seres y son alimento de algún otro ser. Existir significa devorar y ser devorado. (Politeísmo hindú, p. 63)

Este proceso de devorar y de ser devorado tiene su epítome en el fuego, Agni:

Todos los aspectos de la combustión, de la digestión, son sutiles formas del fuego. La relación entre el alimento y el que se alimenta, entre fuego y ofrenda (*soma*), o combustible, es la forma visible de la divinidad que todo lo impregna. '¡Soy el alimento, soy el alimento, soy el alimento! ¡Soy el que se alimenta, soy el que se alimenta... el primero en nacer', sostiene la divinidad del Taittiriya Upanishad (3. 10. 6). Esa misma enseñanza aparece en otras escrituras. 'La totalidad de este mundo, muy ciertamente, no es más que alimento y el que consume el alimento' (Bṛhadaranyaka Up. 1. 4. 6). 'Todo este universo, consciente e inconsciente, está hecho de *agni* y de *soma*'.

(Mahabharata, Santi parvan, 338. 52)

De acuerdo con el Purusa Sukta, todos los seres vivos, incluidos los seres humanos, se derivan del sacrificio de Purusa (potencia primordial) mediante su primera progeñe, los dioses y rshis (una comprensión de la totalidad del cosmos como proceso sacrificial que se recapitulaba en Asvamedha, el sacrificio del caballo, que duraba dos años y que podía rivalizar con los constructores de las pirámides y con los directores de las empresas de pompas fúnebres californianas por la inmensa inversión y el gasto sin medida que se destinaba a la muerte (ver en especial Brhad. Up. 1. 1. 1 en lo tocante a la descripción del mundo como caballo sacrificial; también Sata. Br. 13. 5; Ait. Br. 2. 6. 13; Tait. Sam. 5. 7. 25)). Aquí es donde de forma suprema se aclara el tema de la muerte sacrificial, la condición necesaria de la vida. Por aplicación, y en un texto posterior (Chandogya Up. 5. 4-8), el nacimiento de un niño es la consecuencia culminante de un ritual que se sucede en cinco etapas (y de ahí el porqué, en todos los rituales, la quinta ofrenda se denomina 'hombre'):

El mundo es un fuego [sacrificial], el sol es
el combustible, los rayos el humo, el día la llama,
la luna las ascuas, las estrellas las chispas.

En este fuego, ofrecen los dioses devoción, y de esta ofrenda
surge Soma, la ofrenda real.

El dios de la lluvia [Parjanya] es el fuego, el viento es
el combustible, las nubes el humo, el rayo
la llama, el trueno las ascuas, el rugido del trueno las
chispas.

En este fuego ofrecen los dioses soma, la ofrenda real, y de
esta ofrenda surge la lluvia.

La tierra es el fuego, el año es el combustible, el espacio
el humo, la noche la llama, los cuatro puntos cardinales
las ascuas, los puntos intermedios las chispas.

Los significados de la muerte

En este fuego, ofrecen los dioses la lluvia y de esta ofrenda surge el alimento.

Purusa es el fuego, su habla es el combustible, su aliento el humo, su lengua la llama, sus ojos las ascuas, sus oídos las chispas.

En este fuego, ofrecen los dioses el alimento y de esta ofrenda surge el semen.

La mujer es el fuego, el pene el combustible, la atracción el humo, la vulva la llama, la penetración las ascuas, el placer las chispas.

En este fuego, ofrecen los dioses el semen y de esta ofrenda surge el embrión.

En tiempo de los Brahmanes, Prajapati ha desplazado a Purusa en calidad de fuente, mediante el sacrificio, de la que mana la totalidad del cosmos; como ha observado Bruce Long, es simultáneamente el artífice del sacrificio (Ait. Br. 7. 8. 2; Tait. Br. 2. 1. 2. 1), el sacrificio (Tand. Br. 7. 2. 1), la víctima (Sata. Br. 11. 1. 8. 5) y el recipiente de los frutos del sacrificio (Sata. Br. 10. 2. 2. 1):

Él es el universo entero... El mensaje central de este mito es que la persona que percibe la identificación mística que existe entre Prajapati, Kala [el Tiempo] y Mrtyu, y que hace manifestación pública de esta sabiduría, realizando fielmente sus deberes sacrificiales, sobrevivirá a una nueva plenitud de la vida. Las personas que sucumben y fallecen prematuramente, antes de que se cumpla con normalidad el lapso de su vida, presumiblemente han ignorado la identidad ontológica que se da entre creador (*srasta, dhata*) y destructor (*antaka, vinasaka*) y, a consecuencia de ello, no han sabido realizar sus deberes rituales.

En esta perspectiva global, la muerte encaja con toda naturalidad como medio de creación y de proceso. Ello no equivale a decir

que no sea positivo o viable resistirse a ella. De todos modos, no vale ir a contrapelo de la muerte cuando y mientras sea apropiado, porque no existe otro modo de alcanzar esas circunstancias que no están sujetas a la muerte. Por consiguiente, apresurar la muerte, como subraya Sata. Br. 10. 2. 19, es lo mismo que seguir sujeto a la muerte:

Todo el que construya una mesa de ciento y un pliegues [un altar], o todo el que viva cien años, obtendrá de cierto la liberación de la muerte [amṛta]. Por consiguiente, tanto si lo saben como si no, las gentes dicen: “Una vida de cien años vale por el cielo [lokyā]”. De ahí que nadie deba plegarse a su deseo de fallecer antes de [alcanzar] una vida de plenitud, pues ello no le valdrá por el mundo celestial.

En ese sentido, no todas las muertes son naturales. La muerte entra por cien puertas; sólo la centésimo primera, la muerte que se da al final de un ciclo completo de cien años, es natural: ‘Vosotros, dioses que estáis en el cielo, en la tierra, en el aire, en las plantas y el ganado, en las aguas, así hagáis que la vejez sea la longitud de la vida para este hombre, y así queráis llevarle a evitar las otras cien muertes’ (AV 1. 30. 3; cf. 3. 11. 5–7, 7. 2. 27, 11. 6. 16). Cuando nace un niño, ésta es la oración que sobre él se pronuncia

Solamente tú, vejez, dejarás que éste crezca. Que ninguna de las otras muertes, que son ciento, le perjudiquen. Como una madre atenta con su hijo en el regazo, haz que Mitra le proteja de la inquietud que viene de un amigo [mitriyā].

...

Que el Cielo, tu padre, y la Tierra, tu madre,
de mutuo acuerdo te lleven a ser uno de los que mueren

Los significados de la muerte

con la vejez, y que viva en el seno de Aditi,
resguardado,
un centenar de inviernos, por medio de su respiración.

(AV 2. 28. 1-4)

Esta impresionante visión védica del universo entero, que se constituye en la muerte como sacrificio (mediante el hecho de que la vida ceda paso no sencillamente a otra vida, sino mediante el hecho de que dé lugar a otra vida, haciendo viable su posibilidad), tiene su expresión más inmediata en la personificación de las fuerzas dinámicas del universo en los dioses, así como en muchos de los mitos que refieren sus aventuras. Los distintos aspectos de la muerte aparecen como Antaka (el que pone fin), Krtanta (el que termina), Kala (el Tiempo), Mrtyu (la Muerte misma), aunque todos estos también sean considerados como otros nombres de Yama. Las desdichas que se relacionan con la muerte se resumen en Nirriti, socio de la Disrupción (Adharma) y madre de la Muerte (Mrtyu), el Miedo (Bhaya) y el Terror (Mahabhaya): 'Encarnación de todos los pecados, apareció en el tiempo en que se revolvían los océanos ante la diosa de la buena suerte, Lakshmi... A su reinado pertenecen los dados, las mujeres, el sueño, la pobreza, la enfermedad y todas las formas del trastorno' (Mahabharata, 1. 67. 52).

Sin embargo, los tres principales representantes de la muerte son Yama, Kali y Siva. En los Vedas, Yama es el primero en morir, y es por lo tanto *pitr-rajá*, gobernador de los ancestros, que así conduce a los muertos a su reino. El verbo *yam* significa restringir, de manera que Yama es el que impide que la población humana se desborde. Sus dos perros, de cuatro ojos cada uno, custodian el sendero de los muertos, y cuando la *preta* abandona el cuerpo, los mensajeros de

Yama escoltan al delgado y fatigado espíritu hasta el reino de Yama, en donde éste actúa como juez. Su apariencia entonces depende de que el individuo haya sido virtuoso o no. Ante el virtuoso se presenta con forma de Vishnu:

Tiene cuatro brazos, tez oscura; sus ojos recuerdan las flores de loto, sostiene una concha, un disco, una maza y un loto en cada mano. Cabalga sobre Garuda. Su sagrado rosario es de oro. Su rostro es sonriente, encantador. Lleva una corona, pendientes y una guirnalda de flores silvestres. Pero ante el pecador, sus extremidades parecen tener 300 leguas de largo; sus ojos son profundos pozos, sus labios son delgados, del color del humo, feroces. Ruge como el océano de la destrucción. Sus cabellos son gigantescas algas, su corona es una llama ardiente. El aliento que brota de sus narices apaga el fuego de los bosques. Tiene largos los dientes, las uñas como clavos afilados. Con un bastón en la mano, vestido de pieles, ostenta un ceño fruncido.

(Padma Purana, Kryayogasara, 22, en
Daniélou, *Politeísmo hindú*, p. 133)

El aspecto dual de Yama es de una profundidad fundamental para las demás caracterizaciones hindúes de los dioses. Todo tiene caracteres totalmente opuestos, en función de cuál sea el punto de vista desde el que se contemple. Así pues, el tiempo es amenazador cuando nos aproxima a alguna catástrofe, pero benéfico cuando la aleja de nosotros. Cuando Krishna, en el Gita (11. 32), se revela como Kala, el Tiempo, para dar ánimos a Arjuna, dice así: 'El tiempo soy, forjador de la destrucción del mundo, maduro y resuelto a tragarme todos los mundos que existen. Haz lo que quieras [o, 'salvo tú'] todos estos guerreros cesarán de existir y serán arrastrados a las filas adversarias'.

Esta energía dinámica del tiempo se personifica en Kali, la consorte de Siva. Con su talante destructivo (véase sobre todo el Kali Tantra), aparece 'desnuda, vestida sólo de espacio... Con la lengua fuera, ostenta una guirnalda de cráneos... y habita cerca de las piras fúnebres'. El hecho de que uno no se toma a Kali a la ligera lo aclaraba una hindú, madre e hija al tiempo, en *Worlds of Faith*:

Se cree que si no ofreces tu adoración sacrificando el animal, ella se llevará a uno de tu familia. Da lo mismo que se me crea o que no, pero eso es algo que ha ocurrido en dos familias. Ha ocurrido en la mía: yo perdí a una hermana, y todo el mundo dijo a mi padre que debería desistir de adorar a la diosa Kali, pero él ni hizo caso. 'No,' dijo. 'Si a Kali le gusta eso, no pienso dejar de hacerlo.' Y es que él no sacrificaba animales. Además, ocurrió también en la familia de una de nuestras amigas que vive en Delhi. Rezó a la diosa Kali y perdió a su hija no hace mucho tiempo. Y entonces se le dijo lo mismo, que si una reza a la diosa Kali, la diosa exige sacrificios. Si no se le ofrece nada en sacrificio, ella se lo toma en alguien de tu familia.

(p. 166)

Así pues, si Kali ostenta este aterrador aspecto, tan carente de remordimientos y tan omnipotente como el Tiempo, ¿a qué viene implicarse en ella, y hacerla centro de la propia devoción? La respuesta estriba en que todos nosotros hemos de hacer las paces con el proceso del Tiempo. Tanto si lo odiamos (cuando nos apresura hacia la propia muerte) como si lo acogemos con agrado (cuando nos devuelve a un ser amado al cabo de su ausencia), en ambos casos estamos emocionalmente implicados en el Tiempo. Ésa sería la contradicción del desapego, condición previa y necesaria de la *moksha* o liberación. Por consiguiente, tal como aclara Daniélou, Kali, el poder de la destrucción, tiene un aspecto dual.

Desde el punto de vista de la existencia finita, es la temible destructora de todo cuanto existe. En cuanto tal, es conocida como el Poder del Tiempo, y su pareja masculina, que en la cosmología es llamada Kala, se llama Rudra, el señor de las lágrimas, o Bhairava, 'el iracundo', en las escrituras religiosas. Pero cuando todo es destruido y el Poder del Tiempo se aplaca, la verdadera naturaleza de la noche eterna se revela en cuanto alegría ilimitada, en cuanto paz eterna. En este sentido, Kali es conocida como la Noche Trascendente (Maharatri) o como el Poder del Éter (Parvati). Su pareja es el señor del sueño (Siva), de buenos auspicios, o el Reino de la Alegría (Sambhu).

(p. 273 ss.)

El aspecto dual de toda apariencia resulta igualmente manifiesto en el caso de Siva, a quien Wendy O'Flaherty ha denominado (en el subtítulo de su libro *Siva*, cuando fue reeditado en 1981) 'el asceta erótico'. En los Vedas (y a veces también después), *siva* es un epíteto que se aplica al dios de la tempestad, Rudra (que significa 'de buen auspicio'):

Guárdanos, oh Rudra, con tu cuerpo de buen auspicio [*siva*], que no da terror, que no muestra ningún mal, con ese cuerpo tan benigno, oh habitante de las montañas. Oh habitante de las montañas, haz que sea de buen auspicio la flecha que sostienes en la mano antes de lanzarla. Oh protector de las montañas, no hieras a hombres ni a bestias.

(Svet. Up. 3. 5)

Sin embargo, Siva devino una deidad a la sazón diferenciada, el Señor del Sueño, y en calidad de tal forma parte de la gran Trinidad con Vishnu y con Brahma, siendo además el centro de los cultos devocionales del saivismo, que forma parte de la heterogénea coalición de creencias y de prácticas que constituyen el 'hinduismo',

aunque sea en sí misma una coalición de creencias extremadamente diversas. Siva es básicamente la encarnación del *tamas*, la tendencia que tienen todas las cosas a disiparse y a desmembrarse por efecto de la inercia. No obstante, al mismo tiempo inaugura y es la condición resultante, una condición de equilibrio, bien que con un dinamismo latente –‘el estado que no cambia, la alegría sin perturbación [*sambhu*]’– en el que el universo descansa y duerme: ‘dio reposo a sus amados’ (p. 20). Y el saivismo es un culto de extremada devoción y amor.

A veces, los dos aspectos del *tamas* se disocian y se ascriben a Rudra (destructor) y a Siva (pacificador), pero es más corriente que la dualidad quede encarnada en la figura única de Siva, el Creador y el Destructor, el Señor de la Muerte mediante la cual puede ser además garante de la vida. Tal como concluye O’Flaherty (*Siva*, p. 318), ‘mediante el rechazo a modificar sus elementos constituyentes con objeto de forzar en ellos una síntesis, la mitología de la India celebra la idea de que el universo es ilimitadamente variado, de que todo sucede simultáneamente, de que todas las posibilidades pueden coexistir sin excluir a las demás’. La unidad radica en la importancia subyacente del *dharmā*, de cada apariencia que busca, en la medida en que le es posible, el modo que más apropiado le resulta. El lobo puede yacer junto al cordero sin esperar a que llegue la época mesiánica (Isaías, 11, 6), sólo que además lo ha de devorar. Así pues, el cordero dejará de buscar su camino del *dharmā*, para ‘pastar sano y salvo’, tal como en cierto modo debería; con eso y con todo, cumple su *dharmā* provisional al ser devorado en relación con la totalidad del sacrificio cósmico, al tiempo que el lobo desde luego cumple su propio *dharmā*. La muerte tiene su propio *dharmā*.

Este tema, fundamentalísimo en la India, subyace en el hinduismo tántrico. El Tantra es un complejo asunto, aunque en térmi-

nos extremadamente amplios cultiva la participación en todo lo que acontece, junto con el total desapego de lo que acontece. El tantrismo de la mano izquierda se aplica a las cosas que por lo normal (esto es, en puro seguimiento de las normas del *dharma*) son tenidas por envilecedoras o peligrosas. Una cosa es aprender a participar en lo placentero con desapego, y otra muy distinta es participar en lo repulsivo y en lo envilecedor, aunque con idéntico desapego. Buen ejemplo de lo que esto implica es el que describe Parry en el caso del culto Aghori, con el empleo ritual del *cakrapuja*. Para ello se requiere la implicación ritual del *pancanmakara*, las cinco 'emes' prohibidas, entre las que se incluye el *maithuna*, la relación sexual, preferiblemente con un cadáver o una prostituta, siempre y cuando uno u otra sean envilecedores.

Al igual que en tantos otros sentidos, en esto los hindúes no deben ser perturbados por la muerte. Esto es lo que subyace a la aparente contradicción que existe entre *ahimsa* ('no causar perjuicio ni injuria'), que es una virtud y una exigencia fundamental del hinduismo, y el *dharma* propio de quien ha de arrebatarse la vida de otro (por ejemplo, Arjuna, por el mero hecho de pertenecer a la casta de los guerreros). Fue un conflicto que ejerció Gandhi en abundancia. Del mismo modo, muchos hindúes arrebatan la vida de otros seres para alimentarse, aunque en teoría no debieran comer carne. En una explicación que tiene cierta similitud con la idea judía de que la vida reside en la sangre, un *pandit* hindú (experto en materias religiosas), me dijo en *Worlds of Faith* cuál es su enseñanza cuando alguien recurre a él en busca de instrucción:

Yo explico nuestra idea, y a veces la aceptan, aunque no siempre es así. Permítame poner un ejemplo: beber alcohol y comer carne está prohibido según la religión hindú. Cuando alguien viene a pregun-

tarme, le explico: 'Estás comiendo la carne a expensas de la muerte de otro ser, estás matando a otro ser. Y cuando alguien mata a otro ser y lo trocea, duele. Ese dolor se traduce en la voz que sale del cuerpo: "Oh, oh". Así que la vida viene en la sangre, y cuando se come cualquier tipo de carne, la vida viene a quien la come... Comamos lo que comamos, nuestro cerebro y nuestros pensamientos terminan por parecerse a lo que comemos.' (pp. 137 ss.)

Pero la reconciliación de estas aparentes contradicciones radica en el hecho de que los seres humanos han de aprender, en cualquier circunstancia, a no ir en contra del universo, sino a favor de su flujo natural. Lo que es apropiado para uno, en una circunstancia determinada, no lo será necesariamente para otro en otra circunstancia distinta. La muerte ha de entenderse y evaluarse tal como se produce, en tanto parte del *ṛta* u orden profundo del universo. En el himno a Yama (RV 10.14), quienes actúan en consonancia con el *ṛta* reciben la promesa de un lugar asegurado en el dominio de Yama y en la *pirloka*.

Pero la seguridad suprema se ofrece a quienes realizan el peregrinaje definitivo a Kashi (Varanasi, Benarés), la Ciudad de la Luz. Morir en Kashi es alcanzar la liberación (*moksha*) casi podría decirse que a pesar del *karma*. Kashi es el lugar (*el lugar*) en el que el propio Siva susurra las indicaciones finales al oído del moribundo, el *taraka mantra* o mantra del tránsito, el '*mantra* de la gran travesía al más allá'. En general, es un *guru* el que otorga el *mantra* a un estudiante cualificado. Para el peregrino que llega a Kashi, es Siva mismo quien hace las veces de *guru*:

¿Dónde, si no, obtiene una criatura la liberación tal como la obtiene aquí, simplemente cediendo su cuerpo, con un mínimo esfuerzo?

Ni por el ascetismo, ni por las donaciones, ni por los lujosos sacrificios puede la liberación obtenerse en otra parte, tal como se obtiene en Kashi simplemente cediendo el propio cuerpo.

Ni siquiera los yogis que practican el yoga con un gran control de la mente llegan a liberarse del todo en el plazo de una vida, pero sí se liberan en Kashi sólo con morir allí. (Kashi Khanda)

Diana Eck, cuyo libro *Banaras, City of Light*, es uno de los más espléndidos estudios sobre la religión de la India y sus prácticas que nunca se hayan escrito, llega a la siguiente conclusión:

Kashi es promesa no sólo de una buena vida, sino de mucho más. Esta ciudad promete una buena muerte. Aquí, la muerte nunca será una sorpresa. A diario pasa la procesión que transporta un cadáver hacia Manikarnika [terreno en donde se lleva a cabo la cremación]. Todas las noches arden las hogueras a la orilla del río... Aquí la muerte no se niega. Tal vez por eso mismo pueden decir que la muerte no ha de temerse, sino que ha de recibirse con los brazos abiertos, como un invitado al que hacía tiempo que esperábamos.

(pp. 343 ss.)

Es posible que todo esto parezca sumamente alejado de la cosmología y la antropología que se plantean en el Gita y en los Upanishads, por no mencionar las escuelas filosóficas posteriores. Pero es pese a todo (al menos por cuanto que los Upanishads parecen comprender esta cuestión) cuestión de amplificarse, no de contradecirse. De las famosas 'tres exigencias' de Naciketas, en el Katha Upanishad, las dos primeras pueden comprenderse de sobra dentro del marco de los Vedas (aun cuando el Upanishad, en conjunto, asuma la verdad del *samsara*). Naciketas es entregado por su padre iracundo a la muerte (*mṛtyu*). Cuando se presenta ante Yama, Yama le

ofrece el cumplimiento de tres deseos: en primer lugar, Naciketas pide ser devuelto a la vida y reconciliado con su padre, y se le concede; en segundo lugar, Naciketas pregunta cómo logran mantener la muerte a raya los habitantes del *svarga-loka* (el cielo o dominio de Indra, de la vida plena), por medio del sacrificio del fuego: Yama le indica cómo está hecho el altar y cómo se lleva a cabo el sacrificio.

Pero es el tercer deseo el que nos lleva a un terreno totalmente nuevo, porque Naciketas pregunta cuál el estado definitivo de un hombre una vez muerto, pues 'unos sostienen que es y otros dicen que no es' (1. 1. 20). Yama se ofrece a darle toda suerte de alternativas védicas, con tal de ahorrarse la respuesta a la interrogación: 'los hijos y los nietos que vivirán cien años, los ganados en abundancia, los elefantes, el oro y los caballos... vastísimas extensiones de tierra, y vida para ti tantos años como desees' (1. 1. 23). Naciketas persiste en su actitud: el resto del Upanishad transmite la respuesta, a saber, que *atman* es Brahma, y resume el modo propio para comprender esa verdad, en términos que a menudo recuerdan el Gita:

El ser que conoce nunca nace, ni muere tampoco nunca. No brota de nada, y nada brota de él. Es no-nato, eterno, primigenio. No es asesinado cuando es asesinado el cuerpo. Si el asesino de veras cree que asesina, o si el asesinado cree que es asesinado, ninguno de los dos ha entendido nada. Ni uno asesina, ni es el otro asesinado.

(1. 2. 18 ss.)

Y así concluye el Upanishad: 'Entonces, Naciketas hubo obtenido este conocimiento que proclama la muerte [*mṛtyu*] y la totalidad de la regla del Yoga, de manera que alcanzó el estado de Brahma y fue libertado de toda pasión y de la muerte. Y eso mismo puede ocurrirle a cualquier otro que lo sepa con respecto al yo [*atman*]' (2. 3. 18). Esto significa que los Upanishads abordan los Vedas como si

fuesen ciertamente verdad, como escritura, aunque también como un caso especialmente limítrofe desde nuestra perspectiva: existe una perspectiva más amplia, y desde luego liberadora, que está por obtenerse. La inmensa mayoría de los hindúes viven en un mundo de mitos, rituales y sacrificios, mucho más que en los Upanishads propiamente dichos. Si existe una contradicción, se trata de puro énfasis, ya que la búsqueda de la *moksha* (la unión con lo que no cambia) implica algo insatisfactorio en la condición misma del cambio, que es por necesidad propia de la vida; en cambio, la visión védica parece no ser demasiado distinta de las *Confesiones* de Browning:

¿Qué es ese zumbido que oigo?
'Ahora que me llega la hora de la muerte,
¿veo acaso el mundo como un valle de lágrimas?'
Ah, reverendo señor, desde luego que no.
Ay,
Antes nos reuníamos, señor, y nos gustaba:
Qué triste, qué malo, qué loco era todo, y en cambio
¡qué dulce resultaba!

En contraste con ello, tal como lo expresa Rodhe, 'en el Katha [Upanishad], la nueva vida es considerada como nuevo mal. En consecuencia, la liberación de la muerte significa la liberación de la vida tal como se caracteriza por el nacimiento y por la muerte' (*Deliver Us From Evil*, pp. 102 ss.).

Pero incluso este punto es mera cuestión de perspectiva: al final, ¿cómo, si no, podríamos escapar del mal de los Vedas, de *pun-armtyu* (la muerte reiterada), a menos que escapásemos más allá del último y más recóndito rincón al que puedan llegar los perros cazadores de Yama? La auténtica contradicción está en otra parte. Ni los Vedas, ni los Upanishads, ni tampoco los mitos o los sacrificios se

sostienen, siempre y cuando uno crea que no hay nada más que este cuerpo o esta vida, que todo el aparato descrito es puramente ilusorio, el aparato del sacrificio, y del *atman* o *jiva* que renacen de continuo. Pero adoptar esa visión equivaldría a revisar todo el sentido de la repetición de la muerte. Esas críticas sí que surgieron, y surgieron en el seno mismo de la coalición de creencias de la India: surgieron muy especialmente con el surgimiento del budismo.

6

El budismo

El budismo, como todas las demás religiones de mayor peso, no es por cierto un fenómeno sencillo. A partir de una única fuente, la vida de Gautama —que a raíz de su Iluminación fue conocido como el Buda—, el budismo ha fluido y ha desembocado en incontables formas de expresión. El budismo *theravadin* (cultivado principalmente en Sri Lanka y en el sudeste asiático) se jacta de haber permanecido más estrechamente ligado que otras variantes a las enseñanzas del Buda. Sus textos (recogidos en el Canon Pali) están descritos brevemente en mi libro *Problems of Suffering* y, con mayor amplitud y detalle de traducciones, en *Indian Buddhism*, de A. K. Warder. El budismo *mahayana* echó raíces sobre todo en el Tíbet, en Corea, en China y en Japón. Las apreciaciones de este volumen se centran sobre todo en el budismo *theravadin*, aunque se indican algunas de las líneas evolutivas del budismo *mahayana*.

La concepción budista de la muerte comienza por la conocida historia de la infancia y juventud de Gautama. Quien más avanzada su vida, cuando comprendiese la totalidad de las cosas, iba a convertirse en el Buda (el Iluminado), nació en un palacio y estuvo en todo momento protegido de aquellas experiencias que en opinión de su padre pudieran ser perturbadoras o amenazadoras para él. Su padre lo tuvo encerrado en palacio, en una neblina de belleza y deleite continuo. Pero un buen día, Gautama ordenó a un cochero a su servicio que lo llevase a la campiña; durante el paseo en carruaje, vio junto al camino a

una persona enferma. Ésa fue su primera perturbación. Por ello, en otras dos ocasiones ordenó que le fuese preparado el carruaje, y en el siguiente paseo vio a una persona de avanzada edad, y en el tercero vio un cadáver dispuesto para su cremación. Por contraste con los placeres que le brindaba su palacio, no pudo suprimir de su conciencia la des-concertante idea de que aquello mismo podría sucederle también a él. Desesperado por encontrar algún remedio, algo que le permitiese resistir de alguna forma frente a la vejez, la enfermedad y la muerte, salió de paseo por cuarta vez. En esta ocasión vio a 'un hombre con la cabeza afeitada, un santón errante, vestido con la túnica azafrán'. Dicho de otro modo, vio a un asceta, a una de esas personas que dan en anticiparse a la muerte por medio de la práctica del desapego de todos los enmarañamientos mundanos que se suceden en esta vida. Gautama de inmediato abandonó sus palacios, abandonó a su mujer y a su hijo, llamado Rahula, entregándose de lleno a la práctica de múltiples métodos de austeridad y desapego que eran comunes en la religión de aquella época en la India (siglo VI a. C.). En el *Majjhima Nikaya* (I, 77–9) se describe gráficamente la extrema severidad de tales métodos, junto con el inflexible compromiso de Gautama para con esta vía de escape:

Una vez más, Sariputa, en un osario me tiendo a descansar sobre los huesos de los muertos. Y los rebaños de vacas vienen a mí, e incluso escupen sobre mí, y hacen aguas sobre mí, me rebozan de barro e incluso me metieron pajas en las orejas. Sin embargo, Sariputa, no puedo recordar ahora que en mí surgiera ningún pensamiento enconado contra ellos. Así de lejos he llegado en la tolerancia, Sariputa, en la capacidad de aguante.

Como ni siquiera todo esto fue suficiente, Gautama siguió dedicándose a prácticas aún más extremas en su empeño por desentrañar alguna realidad absoluta en su ser que no estuviera al alcance de los procesos de la decadencia y la muerte. A la postre se dio cuenta de que ninguna de esas prácticas iba a rescatarle de la muerte. Con todo y con eso, no creyó que todas esas empresas hubieran sido por completo inservibles: la crítica budista del hinduismo no es tan radical como para llegar a ese extremo. Por medio de la experiencia, descubrió que tales prácticas sirven para alcanzar las metas que les son apropiadas, sólo que las metas, a su juicio, eran excesivamente limitadas. Más tarde iba a hacer este comentario a Kassapa, un asceta desnudo que acudió a él para averiguar si en efecto rechazaba el valor del ascetismo:

Kassapa, bien sé, con absoluta claridad y viendo mucho más allá del punto al que alcanzan a ver los hombres, que algunos hombres que se entregan al ascetismo, que llevan una vida llena de penalidades, renacen, tras la disolución del cuerpo, tras la muerte... unos para verse en un estado infeliz, otros en un estado feliz e incluso en un mundo celestial. Siendo así, Kassapa, ¿cómo podría yo, sabiendo todo esto, teniendo plena conciencia, igual que ellos, de los estados a los que han llegado los hombres, del camino que han de tomar cuando pasen de una forma de existencia a otra, de la forma que han de tomar en otra existencia... cómo podría yo denostar todo sufrimiento, o vilipendiar con desmaña y echar la culpa a todos los ascetas, a todos los que llevan una vida llena de penalidades y dureza?

(Dial. I. 224)

Ahora bien, lo que Gautama también descubrió fue que esas prácticas no sirven para alcanzar algo más que sus metas apropiadas:

ciertamente, es posible que lleven mediante el proceso del renacer a un cielo de deleites, pero esa condición en sí misma no es duradera. Es posible que *posponga* la muerte, exactamente tal como había dicho el antiguo Veda (p. 217), pero no puede rescatar una determinada realidad interior, *atman* o incluso *jiva*, para devolverla a una condición que sea inmune a la muerte. Así se encontró Gautama en la misma situación que el muchacho holandés que se da cuenta de que el agua rezuma a través del dique, de modo que, con heroica determinación, pretende cortar el escape introduciendo un dedo en el agujero, para descubrir entonces que la inundación ya ha comenzado por una brecha situada más allá y que en ese momento crece el nivel del agua a su alrededor.

Fue en este momento, la noche de su Iluminación, cuando reflexionando sobre toda su experiencia Gautama atravesó los cuatro *jhanas* (etapas del movimiento que va de la conciencia ordinaria a la total trascendencia de la misma), y llegó a la conclusión de que no hay nada –lo que se dice nada– que no esté sujeto a la transitoriedad (*anicca*), al cambio y la disolución. Ni siquiera hay un yo, un *atman*, que se continúe de una vida a otra vida mediante la repetición de la muerte: no hay nadie (*anatta*), no hay un yo, sino sólo el proceso del cambio que genera las formas aparentes. Pero ninguna de ellas puede durar, ni siquiera en las formas de los dioses, por más que éstas sí tengan una duración mayor que la del resto.

Así pues, la verdad que el Buda descubre es la naturaleza cuádruple del *dukkha*, que es el sometimiento de todas las cosas al cambio y a la transitoriedad, junto con el sufrimiento que forzosamente acompaña al cambio. Obviamente, comprender que la transitoriedad es la verdad de todas las cosas, sin excepción ninguna, equivale a ver de inmediato cómo surge el *dukkha*, y si uno ve cómo surge el

dukkha, puede discernir qué sería necesario para que cese el *dukkha*, de modo que una vez que se ve esto, se puede ver inmediatamente el camino que lleva al cese del *dukkha*: se puede discernir la liberación y el desenmarañarse que los ascetas han perseguido en vano, porque sus esfuerzos paradójicamente los ataban con más fuerza si cabe al orden presente de las cosas, que es el *dukkha*; operaban, dicho de otro modo, sobre el sistema del cual pretendían salir. Igualmente inservible era el intento de esconderse de la transitoriedad mediante los placeres sensuales, pues esto es algo que indudablemente no puede durar. Sólo está el *dukkha*, del cual la muerte no es sino un epítome. La Iluminación del Buda fue la total comprensión, en profundidad y en su interior, de esta verdad:

Lo conocí tal como es realmente: esto es el *dukkha*, éste es el surgimiento del *dukkha*, éste es el cese del *dukkha*, este es el camino que conduce al cese del *dukkha*. Lo conocí tal como realmente es... Quedó disipada la ignorancia, el conocimiento surgió, quedó diluida la oscuridad, se hizo la luz, incluso aunque yo estaba celoso, ardiente, lleno de un ser que se ha esforzado. (Vin. P. 1. 1. 7)

Inicialmente, nada más cumplirse la Iluminación, el Buda descansó en esta condición de desapego de todo el proceso de la transitoriedad y el cambio. Ésa es la condición del *nibbana* (*nirvana*), aunque en su caso, tal como hemos de ver, tenga un status que lo diferencia de la noción prevaleciente de *nirvana* que existe en la India (p. 200). El Buda era reacio a compartir esta verdad recién descubierta con los demás, porque no entendía que nada podría obtener, salvo hacerse merecedor del abuso de los demás, si intentase compartir con los otros su evangélica información (la 'buena nueva') que les dice que no hay en ellos nada que sea permanentemente real, ni siquiera un

yo o un alma que les dé permanencia a través del proceso de la muerte, ya que eso más bien parecería una mala noticia.

Entonces, esto se le ocurrió a Vipassi, el Exaltado, Arahant o Buda Supremo: '¿Y si ahora fuese yo a enseñar el Dhamma [el camino apropiado y verdadero]?' Entonces se le ocurrió esto otro: 'He penetrado en este Dhamma profundo, difícil de percibir, difícil de entender, calmo, sublime, que no ha de ser comprendido sólo por medio de la lógica, que es elusivo, inteligible sólo para los sabios. Y he ahí a la raza de los hombres, aferrándose a las cosas a las que se aferra, agarrándose bien a ellas, y deleitándose en ellas. Y para tal razón es demasiado difícil que ellos comprendan que una cosa está condicionada por la otra, y que todo lo que acontece está constreñido en su resultado por la causa que lo precede. Es demasiado difícil, además, dejar en suspenso el resto de las actividades de la vida, la renuncia a todo lo que fluye hacia el renacer, la destrucción de los anhelos y la extinción de las pasiones, el cese perfecto, el nirvana. Y si yo hubiera de enseñar el Dhamma, y quienes me atendiesen no me dieran su asentimiento, sufriría un gran cansancio y un gran daño'.

Y entonces, a Vipassi, el Exaltado, Arahant o Buda Supremo, le fueron revelados de repente estos versos que antes nunca jamás había oído:

Todo esto que he obtenido mediante arduos esfuerzos,
¿por qué habría de hacerlo conocido a los demás?
¿Cómo puede ser este Dhamma absorbido por los hombres
que en sus vidas están dominados por la lujuria y por el odio?
Es demasiado difícil, demasiado sutil y profundo;
va demasiado a contrapelo del sentido común
para quienes están encadenados al deseo, envueltos en nieblas
de ignorancia,
y por ellos no podrá ser discernido.

Pensando en ello, con estas palabras en mente, Vipassi se volvió y renunció a realizar todo esfuerzo, a declarar el Dhamma abiertamente. (Dig. N. 2. 35 ss.)

Con eso y con todo, al final el Buda se persuadió de la necesidad de compartir su conocimiento con los otros, algunos de los cuales al menos respondieran a sus enseñanzas y por lo tanto pudieran recibir ayuda de ellas. En el primer sermón del Buda en Benarés (Sam. Nik. 56. 11) se expone un sumario del Camino del Medio, entre los dos extremos que él había explorado hasta sus límites, y en ese sermón se hace un resumen eficaz del budismo, incluida una descripción del Camino Óctuple a la Iluminación (véase mi *Problems of Suffering*, pp. 239 ss.).

Del primer sermón a las últimas palabras, el Buda enfatiza ese mismo mensaje, a saber, que nada es permanente, ni siquiera el yo o el alma. De acuerdo con el Maha Parinibbana Sutta (Dig. N. 2. 156), éstas fueron las últimas palabras pronunciadas por el Buda antes de morir: 'El deterioro y la descomposición son inherentes a todas las cosas compuestas [*samkhara*]: estad vigilantes'. La fórmula recogida en Majjhima Nikaya, 1. 128, resulta un amigo bien conocido para los budistas: *sabbe samkhara anicca*, o todo los *samkharas* son transitorios, lo cual incluye todos los aspectos del propio ser. Es relativamente fácil imaginar el final de este cosmos, o de cualquier otro, tal como aclara un pasaje del Mahavagga (4. 100): 'En el transcurso del tiempo, hasta las montañas más altas, como el Sineru, y hasta esta ancha tierra, comenzarán a desprender humo y arderán en un gran incendio universal'. Mucho más difícil es imaginar la total extinción del propio yo, de uno mismo, aunque ésa es precisamente la razón por la cual el paso decisivo hacia el cese del *dukkha* ha de realizarse plenamente, de manera que no exista el yo,

de manera que todos los aspectos de esta apariencia que contemplo como si de mí se tratara estén sometidos al final al cambio y a la muerte:

‘No hay materialidad ninguna, monjes, ni sentimiento, ni percepción, ni formaciones, ni conciencia ninguna que pueda ser permanente, eterna, intransformable, idéntica a sí misma por siempre’. Entonces, el Bendito tomó un pedazo de excremento de vaca en una mano y habló de nuevo a los monjes: ‘Monjes, aun cuando se pudiese encontrar un ápice como éste de individualidad [*attabhava*] permanente, eterna, intransformable, esta vida de pureza en aras de la completa erradicación del *dukkha* no sería viable’. (Sam. Nik. 22. 96)

Así pues, ¿qué es la apariencia humana? Es la suma o la coalescencia de los cinco *kandhas*, los cinco componentes de la forma humana de la apariencia: los *rupa*, o materiales básicos de la construcción; los *vedana*, o sensaciones, que entrañan los seis (y no cinco) órganos de los sentidos: la vista, el oído, el olfato, el tacto, el gusto y la percepción interior (*manas*); los *sanna*, o percepciones, que son los medios para la recepción y la organización de la sensación; el *samkhara*, o composición de los estados mentales; el *vinnana*, o conciencia persistente, sensación sin contenido ni apego. La apariencia humana o persona (*puggala*) es de este modo un compuesto de *nama-rupa*, en el que *nama* (literalmente, ‘nombre’) representa todas esas formaciones y funciones mentales. Aquí no hay dualismo: *nama-rupa* es la forma única de la apariencia humana con sus diversas capacidades y funciones, la menos importante de las cuales no es por cierto la capacidad de desplazar la contemplación o conciencia de cada uno (*citta*) hacia el reino de la forma pura (*rupadhatu*), en donde haya perdido todo el sentido del ‘yo’ que cada uno es. Así pues, la agregación que constituye la apariencia humana sólo puede operar

en el terreno inmediato, disponible de la experiencia ordinaria, que es el *kamadhatu*, o terreno del apego y de los anhelos. En el extremo opuesto hay que situar el terreno en el que no existe la forma (*arupadhatu*) y, por tanto, tampoco el anhelo. Entre los dos están los terrenos de la forma pura, que pueden ser comprendidos mediante ese flujo de continuidad que constituye la apariencia humana, siempre y cuando haya abandonado todo concepto de ser un 'yo'. Es la pura conciencia sin apego, que a sus niveles más elevados (lejos aún del *nibbana*) carece de contenido.

Así, la visión del Buda, según la cual el *citta* puede residir en un terreno de forma pura o de ausencia de forma, sin apego por la *rupa*, no es de ninguna manera similar a la emancipación dual de la *jiva*. La *rupa* no es en sí misma atadura ni cautiverio. En una frase bastante famosa se dice *rupam sanyojaniyo dhammo*, o 'el *rupa* es conducente a los grilletes' o 'los produce'. Es bien fácil ser cautivado por los placeres materiales del *rupa*, aunque la cadena del cautiverio está compuesta por el hecho de 'apoderarse' (*upadana*) de los atractivos materiales del *rupa*, y no por el *rupa* mismo.

Nama-rupa es, así pues, una forma de apariencia única, aunque constantemente transformable, constituida por los cinco *khandhas*, aunque no contenga continuidad ni persistencia del 'yo' en tanto alma o individualidad.

Cuando uno dice 'yo', lo que sucede es que se refiere a la totalidad de los *khandhas* combinados entre sí, o quizás a cualquiera de ellos, y se engaña al pensar que eso soy 'yo'. Tal como no se puede decir que la fragancia del loto pertenezca a los pétalos, al color o al polen, tampoco puede decirse que la *rupa* sea 'yo', ni que el *vedana* sea 'yo', ni que ningún otro de los *khandhas* sea 'yo'. 'Soy yo' es algo que no puede encontrarse en ningún lugar entre los *khandhas*. (Sam. Nik. 3. 130)

De ello se sigue que cuando los *khandhas* se disgregan acontece la muerte, y como no hay nada aparte de los *khandhas*, no hay yo que deba renacer. Tal como observó Buddhaghosa en el *Visuddhimagga* (III, p. 665), ‘todo el que no tenga una clara idea de la muerte y no domine el hecho de que la muerte consiste en la disolución de los *khandhas* llega a una considerable variedad de conclusiones, tales como que “Una realidad viva muere y transmigra a otro cuerpo”’.

¿Querrá decir esto que la muerte es la extinción o el olvido, el final de una forma de apariencia viva, sin ulteriores consecuencias? La enseñanza del Buda es enfáticamente ‘no’. Existe sin duda una continuidad de la consecuencia, aun cuando no exista un yo o un alma que renazca a lo largo de ese proceso. El Buda, de hecho, repudió específicamente tanto a los eternalistas (es decir, quienes mantienen que hay un alma inmortal, que no cambia) como a los aniquilacionistas (es decir, a quienes sostienen que nada de la presente vida se continúa en otra), ofreciendo por su parte un camino intermedio entre ambos extremos. El *Brahmajala Sutta* repasa la proliferación de perspectivas sobre este asunto, y culmina con ‘los reclusos y los brahmanes que disponen el futuro, y quē sobre cuarenta y cuatro bases expresan diversas aseveraciones que se refieren al futuro’ (Dig. N. 1. 30), así como con otros que ‘de sesenta y dos maneras aseveran proposiciones que contemplan tanto el pasado como el futuro’ (Dig. N. 1. 39). Pero a pesar de la sofisticación de estas argumentaciones, no logran establecer un caso frente a otro, ni tampoco obrar en defensa de sí mismas.

La argumentación budista continúa de este modo: ¿y si no existe un yo que renazca? Existe la consecuencia kármica, que fluye de una vida a otra. Los agregados de cualquier forma de apariencia viva son la expresión y manifestación de una historia

previa muy dilatada, regida por la ley del karma. Así pues, aquí encontramos de nuevo no ya un rechazo de la noción que prevalece en la India en torno al karma y el *samsara*, sino una adaptación de sus verdades aceptadas a la comprensión de que además existe el *anatta*. Pero es indudable que prevalece el karma: 'Todo cuanto somos es el resultado de lo que hemos pensado; se funda en nuestros pensamientos, se realiza a partir de nuestros pensamientos. Si un hombre habla o actúa con mala idea, el dolor le sigue tal como sigue la rueda los pasos del buey que tira del carro... Si un hombre habla o actúa con pensamientos puros, le sigue la felicidad como una sombra que nunca habrá de abandonarle' (Dhammapada, 1. 1 ss.). Todas las consecuencias, buenas y malas por igual, han de ser elaboradas no como castigo o recompensa (que al fin y al cabo, tal vez sean remitidos), sino simplemente como consecuencias que son: 'Hermanos, de lo hecho y de lo acumulado con deliberada intención, declaro que nada puede borrarse. Ese borrado termina por pasar en esta vida, o bien en una vida venidera, en la ocasión más propia. Sin experimentar los resultados de todo lo hecho, declaro que no hay forma de poner fin al *dukkha*' (Ang. Nik. 5. 292). La única y leve modificación de esta idea se da en una compilación posterior, relativa al resultado futuro que pueda aguardarnos (se trata del *Vimanavatthu* y del *Petavatthu*, comentados en pp. 198–199), se hace poniendo hincapié (sin duda que *pour encourager les autres*) en que una sola acción, buena o mala, puede tener consecuencias muy amplificadas en un futuro estado. Así, el no dar de comer a un *bhikkhu* hambriento (un miembro de una *sangha* o comunidad de monjes budistas) dará por resultado un *petā* desdichado y hambriento (cf. el *preta* hindú, en p. 220) durante muchos años en el futuro, en la vida futura, mientras que dar un solo y hermoso loto a un *bhikkhu* dará por resultado

una vida futura llena de dicha paradisíaca, en un lugar rodeado de charcas llenas de lotos.

De ahí se desprende, tal como resume Govinda (*The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, p. 109), que los agregados que constituyen la apariencia humana son 'sólo el *karma* materializado, la conciencia de los momentos pasados tal como se hace visible. El *karma* no es otra cosa que el principio actante de la conciencia, que, como efecto (*vipaka*), también pasa a ser apariencia visible. La forma que se aparece es esencialmente "pasado", y, por lo tanto, para quien mentalmente se haya desarrollado más allá de ella, se siente como algo ajeno'. De ahí se sigue que el Camino de Enmedio de los budistas haya de poner coto a la constante construcción kármica de las nuevas formas de la apariencia. El Camino Óctuple (p. 253) es el resumen más breve de la ruta que es preciso seguir, e incluye necesariamente el cultivo de la conciencia de la naturaleza transitoria del *nama-rupa* en tanto manifestación del *karma*. Eso explica, como prosigue aclarándonos Govinda, por qué las particulares formas de alcanzar la concentración por medio de la respiración son una puerta de acceso decisiva:

Esta postura híbrida del cuerpo, en tanto producto de una larga conciencia pasada y en tanto base de la conciencia del presente, halla también expresión en el hecho de que parte de sus funciones sea consciente, sujeta a la voluntad, como es por ejemplo el movimiento de las extremidades, mientras que otra parte se produce de forma inconsciente, o al menos subconsciente (subliminal), y no está sujeta a la voluntad, es decir, al presente, como es por ejemplo la circulación de la sangre, la digestión, las secreciones internas, la integración y desintegración de las células, etcétera. La respiración se halla a mitad de camino: a partir del inconsciente, puede ser elevada

al rango de función consciente, y puede operar obedeciendo a la volición deliberada, tal como puede operar automáticamente. Así pues, es la respiración la que combina el presente con el pasado, lo mental con lo corpóreo, lo consciente con lo inconsciente. Es la mediadora, el punto de partida desde el cual nos adueñamos de lo que ha sido y de lo que es, y podemos ser dueños por entero del pasado y del futuro; es por lo tanto el punto de arranque de la meditación creativa.

(The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy, p. 110)

Sin embargo, la cuestión sigue obviamente en pie: si no hay un yo o un alma que pase de una vida a otra, ¿cómo puede ser el 'yo' el sujeto de cualquier consecuencia futura? Y si 'yo' no soy, ¿por qué había de ser preocupación mía (esto es, de mi propio yo, que es además un no-yo)? Por decirlo con más tosquedad, ¿qué es lo que pasa de una vida a la vida siguiente? Ciertamente no es el yo, al menos en el sentido que se le da a un único sujeto de la experiencia que pasa de una vida a la vida siguiente, tal como podría pasar un hombre de una habitación a la habitación contigua, o tal como podría, una vez comprueba que sus ropas están desgastadas, vestirse con otras:

Supongamos que un hombre que no es ciego tuviese que contemplar las muchas burbujas que arrastra el Ganges a medida que discurre su caudal, y tuviese que mirarlas con atención e incluso examinarlas. Después de examinarlas con atención, no obstante, le parecerán vacías, irreales, insustanciales. Exactamente del mismo modo contempla el monje todos los fenómenos corpóreos... los sentimientos... las percepciones... las configuraciones mentales... los estados de conciencia, ya sean del pasado, del presente o del futuro. Y lo mira todo ello y todo lo examina con atención, con lo cual se le presentan como algo vacío, irreal e insustancial. (Sam. Nik. 22. 95)

No obstante, es desde luego muy posible referirnos a una particular agregación de elementos y llamarle Juan Pérez; esta agregación particular, que constituye la forma humana de la apariencia, la constituye de manera tal que tiene conciencia de sí misma, y puede por tanto referirse a sí misma empleando el 'yo'. Además, se constituye de manera tal que también tiene memoria de su condición precedente (incluyendo, al menos de manera potencial, la memoria de su condición en formas de apariencia anteriores a su vida en concreto). Con todo y con eso, este sentido de ser el que soy, y de ser una identidad que se continúa en el tiempo, no crea ni tampoco constituye un yo que se sostenga gracias a sus elementos agregados; simplemente apunta al complejo de los fenómenos que se desprende de esta clase de agregación (humana), que sí tiene esas propiedades autorreferenciales y una identidad persistente, pero no eterna. Desde el punto de vista del budismo, es perfectamente apropiado referirse a una agregación compuesta por ejes, ruedas, yugo, chasis y riendas como 'carreta'; ahora bien, esa carreta no tiene existencia al margen de sus elementos agregados: una carreta tiene más propiedades que la suma de sus partes, aunque no se proyecte en una existencia independiente mediante la agregación de esas partes en la apariencia de aquello que designamos 'carreta'. Así también, tal como responde Nagasena al rey Milinda (ya que ésta es la famosa ilustración de *La cuestión del rey Milinda*),

Lo mismo puede decirse de mí con toda verdad. En dependencia de las 32 partes del cuerpo y de los cinco *skandhas* tiene lugar esta designación de 'Nagasena', este término puramente conceptual, esta apelación convenida, un mero nombre. En la realidad definitiva, sin embargo, esta persona no puede aprehenderse. Y esto es lo que ha dicho nuestra hermana Vajira cuando estuvo cara a cara con el Señor:

‘Allí donde están presentes todas las partes constituyentes, se aplica la palabra “carreta”.

De igual manera, cuando están presentes los cinco *skandhas*, suele utilizarse por lo común el vocablo “ser”’.

Esto supone, tal como contestó el Buda a Citta (en el *Pothapada Sutta*, que es una larga discusión sobre varias teorías del alma), que es perfectamente sensato contemplar la agregación en el pasado o en el futuro como algo real, como una persona identificable, sin inferir un yo sustancial (subsistente y permanente), vinculando a uno y otro:

– Si la gente te preguntase, Citta, “¿Has sido en el pasado, sí o no? ¿Serás en el futuro, sí o no? ¿Eres ahora, sí o no?”, tú ¿qué contestarías?

– Yo diría que fui en el pasado, y no que no; que seré en el futuro, y no que no; que soy ahora, y no que no.

– Y si te replicasen; “¡Bien! Esa personalidad pasada que tuviste, ¿es para ti real? ¿Son irreales las personalidades presente y futura? La personalidad futura que tendrás, ¿es para ti real? La personalidad pasada y la presente, ¿son irreales? La personalidad que tienes ahora, en el presente, ¿es para ti real? ¿Son irreales tus personalidades del pasado y del futuro?” ¿Cómo contestarías?

– Yo diría que la personalidad pasada que tuve fue para mí real en el momento en que la tuve, y que las otras eran irreales. Y lo mismo diría en los otros dos supuestos.

– ¡Bien! De esta manera, Citta, cuando alguno de los tres modos de la personalidad tiene lugar efectivamente, no se ajusta a la misma categoría que los otros dos.

Hay por consiguiente una continuidad de la consecuencia kármica y de la manifestación, de modo que cada formación da pie de inmediato a la siguiente, con lo cual son largas y dilatadas las continuidades que se extienden a lo largo del proceso, si bien, como señala el *Visuddimaggā*, 8,

hablando en términos estrictos, la duración de la vida de un ser vivo es sumamente breve, ya que sólo dura lo que puede durar un pensamiento. Así como la rueda de una carreta que rueda rueda solamente en un punto de la rueda, mientras que en posición de descanso descansa solamente en un punto, exactamente de ese mismo modo la vida de un ser vivo dura solamente lo que dura un pensamiento. Tan pronto como ese pensamiento cesa, el ser cesa también. Como ya se ha dicho, 'el ser de un momento pasado del pensamiento ha vivido, pero no vive, ni tampoco vivirá. El ser del momento presente del pensamiento vive, pero no ha vivido, ni tampoco vivirá'.

Y no sólo es extremadamente breve el momento de la existencia (el 'momento de un pensamiento' o *cittakkhana* dura menos que la billonésima parte del tiempo que se necesita para parpadear), sino que además se divide en tres etapas, el momento de la iniciación (*uppada*), el momento de relativa estabilidad (*thiti*) y el momento de la disolución (*bhanga*); la resistencia más prolongada de un momento de conciencia ronda las diecisiete *cittakkhanas*. Sin embargo, es a partir de estos instantes fugaces como se construye un flujo de conexión continua (*bhavanga-sota*) que permite que la consecuencia kármica sea llevada a cabo.

No *todo* lo que sucede en la conciencia, ni todo lo que le sucede a la conciencia, está condicionado por el *karma*. Algunas de las causas

(*hetu*) que se producen en la conciencia son puramente coincidencias, como es oír un portazo abajo, en la calle. Tales sucesos, cuando la conciencia es pasivamente receptiva y simplemente recibe impresiones por medio de los sentidos, son conocidas como *ahetuka*, no están ligadas a las causas raíz y, aunque sean en sí inocentes, los budistas tienden a pensar que si se concentran como es debido no tendrán efecto ninguno, tal como describe un budista en *Worlds of Faith* (p. 87). En el *Mahaparinibbana Sutta* (Dig. N. 2. 130–3), el Buda es descrito como un ser plenamente consciente, a pesar de lo cual no llega a percibir cómo atruenan quinientos carros al pasar junto a él, ni tampoco una violenta tormenta con gran aparato eléctrico, en el transcurso de la cual dos aldeanos y cuatro bueyes mueren por el rayo.

En contraste con las *ahetuka* están las *sahetuka*, aquellas apariencias de la conciencia que están condicionadas por causas raíz. Las tres características generales del *hetu* (causas fundamentales) son (en el caso del mal *karma*) el *lobha* (codicia), el *dosa* (odio) y el *moha* (engaño de uno mismo), con sus opuestos, *alobha*, *adosa* y *amoha*, correspondientes al buen *karma*. Así pues, en cualquier momento representa un individuo la manifestación del *karma* de dos maneras, ya sea sin efecto ulterior (cuando se considera *kriya*, agotado), o bien el proceso durante el cual ha de crear ulteriores consecuencias (*vipaka*): si se está iniciando el primer momento de una nueva consecuencia, es conocido como *kusala* (si esa consecuencia es para bien) o *akusala* si es a la inversa.

Sin embargo, a pesar de todo el énfasis que se pone en el análisis de cada minuto, de modo que el proceso de la vida recuerda casi la sucesión de fotogramas de una película, teniendo en cuenta que cada fotograma da pie al siguiente, se comprende perfectamente bien que hay una historia cuya continuidad es la que se cuenta, y esta historia

se prolonga de una vida a la siguiente. He ahí por qué el Buda (y otros) alcanzan a recordar sus experiencias correspondientes a las existencias previas, aun cuando la conciencia que recuerda no estuviese presente, en calidad de conciencia idéntica, o de yo, en la vida anterior. Desde luego, precisamente como los individuos pueden de hecho recordar existencias previas, de acuerdo con el Buda intentan apresurarse en llegar a la conclusión errónea, esto es, que tiene que haber un yo en esas vidas anteriores que haya estado sometido a esos sucesos, ahora convertidos en recuerdos (véase, por ejemplo, Dig. N. 3. 103 ss.). Pero lo cierto es que todo lo que aquí se pone de manifiesto es que esa particular agregación se constituye de manera tal que tiene la capacidad de recordar sus secuencias previas, incluyendo (al menos potencialmente, y a veces también en realidad) aquellas que se produjeron en vidas anteriores; de ahí muchas historias Jataka, los relatos de lo que le ocurrió al Buda en sus vidas anteriores, y la aseveración de que el Buda era capaz de 'recordar a voluntad mis diversos nacimientos: por ejemplo, un nacimiento, dos, cinco, diez... hasta cien mil nacimientos' (Sam. Nik. 2. 213).

Entonces, si no existe el yo, ¿cuál es la naturaleza de la continuidad que posibilita este tipo de recuerdo? Aquí, uno de los principales candidatos es esa agregación de la conciencia global que se conoce como *vinnana*, a la cual contribuyen a su manera los modos discretos de la conciencia, como es el *vedana*. En el budismo tardío, el *vinnana* que lleva a cabo el proceso de las manifestaciones kármicas de una vida a la siguiente pasa a ser conocido como *alaya vinnana* o 'conciencia almacenada', la sustancia persistente que subyace a los acontecimientos particulares en la conciencia, tal como subyace el agua a la manifestación de las olas en la superficie; con todo y con eso, no es eterna, ya que eventualmente también llegará a su cese (véase Griffiths, pp. 93 ss.).

Para otros budistas, ese desarrollo del *alaya vinnana* pretendía ir demasiado lejos en dirección al *atman*; además, carecía del componente del agente, es decir, no indicaba que la continuidad fuese el agente de sus propios actos y pensamientos. Debido a este énfasis, el término *citta* parecía más apropiado, aunque la distinción entre *vinnana* y *citta* no sea ni mucho menos absoluta, tal como se indica en Sam. Nik. 2. 24 (*cittan iti pi mano iti pi vinnanana*). Sobre esta base, Shwe Zan Aung (*Compendium of Philosophy*, p. 234) ha sostenido que los 'dos términos, *citta* y *vinnana*, son sinónimos, y que se utilizan de forma intercambiable en toda discusión psicológica'. De todos modos, Johansson identificaba en cambio *citta* como continuidad persistente:

Citta es el meollo de la personalidad, el centro de los propósitos, la actividad, la continuidad y la emotividad. No es un 'alma' (*atta*), sino que es el yo empírico y funcional. Es principalmente consciente, pero no se restringe a los contenidos y procesos momentáneamente conscientes. Por el contrario, incluye todas las capas de la conciencia, e incluso lo inconsciente; mediante ella, la continuidad y la identidad están salvaguardadas. Tiene una forma individual diferenciada.

(*The Psychology of Nirvana*, p. 30)

Si entonces no existe un yo que se continúe, sino sólo la continuidad misma, parece bien claro por qué no pueden hablar realmente los budistas de 'renacer', ya que no hay entidad, no hay yo ni hay alma llamada a renacer. No obstante, sí hablan de *punabbhava* o 'llegar a ser de nuevo'. En la muerte, la consecuencia kármica que aún no está agotada se recoge y es transferida a la siguiente etapa de manifestación apropiada, adecuada, es decir, al karma acumulado, sea bueno o malo. Este proceso se describe mediante muchos símiles y metáforas: el de una llama que pasa de una vela a otra, el de

un sello impreso en la cera, el de las olas en la superficie del océano, el de la transmisión de la sabiduría de un maestro a su discípulo, el de una crisálida que se transforma en mariposa. A partir de estas ilustraciones, y de muchas otras, es evidente por qué han optado los budistas, en términos generales, por *vinnana* y *citta* en tanto medios a través de los cuales la consecuencia kármica se continúa a través de la muerte, ya que la muerte, tal como hemos visto (p. 258), es la disolución de los *khandhas*, que, en el caso del *rupa*, se disuelve visiblemente. Sin embargo, existe aquí una paradoja que el Buda ya había señalado a sus seguidores: el cuerpo es en realidad un candidato más fuerte a esta continuidad, ya que persiste más aún que los momentos de la conciencia (p. 262):

Sería mejor que un hombre ordinario y sin enseñanzas tratase como yo [*atta*] este cuerpo que se construye sobre los cuatro grandes elementos [véase p. 000], y no como *citta*. ¿Por qué? Porque este cuerpo puede durar un año, dos... y puede que incluso dure cien, pero lo que se denomina *citta* y *mano* ['mente'] y *vinnana* surge y cesa de forma diferente a través del día y de la noche, tal como un mono que atraviesa un bosque se sujeta a una rama y, soltándola, se sujeta después a otra. (Sam. Nik. 2. 94 ss.)

Por esta misma razón, puede ser más sensato pensar en la continuidad simplemente en tanto flujo total del ser, que es conocido como *bhavanga*: 'Por *bhavanga* nos referimos a la causa, la razón, la condición indispensable de nuestro ser, contemplado subjetivamente en su continuidad; nos referimos a la condición *sine qua non* de nuestra existencia, sin la cual nadie puede subsistir ni existir' (Aung, *Compendium of Philosophy*, p. 265). Pero es evidente que eso equivale sencillamente a nombrar el problema (¿qué es lo que persiste en

nosotros, que nos permite contemplarnos como continuidad subjetiva?) y no a resolverlo; en la época en que Buddhaghosa (siglo V d. C.) llegó a analizar el *bhavanga*, lo convirtió virtualmente en sinónimo de *vinnana*. Es fácil de ver si se considera el problema desde el punto de vista no ya del final de la vida, sino del comienzo de la vida, del nacimiento: cuando una nueva vida es concebida, la totalidad del 'conjunto vital' (*bhavanga*) que se obtuvo de un individuo anterior en el momento de la muerte (*cuti*) se forma en secuencia directa en el embrión, en tanto *patisandhi vinnana* o conciencia del renacer. Es resultado directo del *kamma janaka* previo (generador). Esta conciencia del renacer está por lo tanto dotada de *hetu* tanto bueno como malo (pp. 262 ss.), pero no tiene una actividad consciente: se asemeja más bien al estado de la conciencia *bhavanga* de un adulto embebido en una adormición profunda y sin sueños. Buddhaghosa describe así el proceso que sigue:

Tan pronto ha cesado la conciencia del renacer [en el embrión, en el momento de la concepción], surge una subconsciencia similar que tiene exactamente ese mismo objeto, inmediatamente después de la conciencia del renacer y a resultas de tal o cual *karma*. Y de nuevo surge un nuevo estado de subconsciencia similar. Ahora bien, en tanto en cuanto no surge ninguna otra conciencia que venga a interrumpir la continuidad del flujo vital, ese flujo vital, al igual que un río, crece sin cesar, incluso durante la adormición sin sueños y en otras ocasiones. De esta manera, es preciso entender el continuo crecimiento de esos estados de conciencia en el flujo vital.

(*Visuddimaggā* XIV)

En toda esta discusión, los budistas se enfrentan a un problema bastante equiparable a otro que hubieron de afrontar los indios de la

época post-védica. Los indios tuvieron que considerar qué es lo que puede dar al *jiva* algún tipo de soporte (si es que el *jiva* escapa del cuerpo cuando éste se desmorona sobre la pira funeraria, véase p. 213), teniendo en cuenta que ha perdido todo el soporte del cuerpo. Como es evidente que les costó trabajo imaginar en su totalidad el alma descorporeizada (es decir, las almas sin un cuerpo del tipo que sea, que actuase como agente, o a través del cual pudiera el alma actuar como sujeto), propusieron el cuerpo sutil (p. 212). Los budistas no se encontraron ante el problema de un soporte del *jiva*, y menos aún de un *atman*, pero sí tuvieron que afrontar el problema de cómo, teniendo en cuenta la interacción del *nama-rupa*, puede transportarse cualquier cosa a un nuevo resultado, cuando es cierto que el *rupa* cesa y se disuelve. En los primeros Diálogos, el problema se resuelve ingeniosamente, aunque en términos mitológicos, localizando la garantía del soporte en otra forma de manifestación kármica, un *gandharva*, que sería una forma de ser en un dominio celestial, el cual ha de estar presente para que la concepción acontezca, ya que ellos mismos buscan el renacer (Majj. Nik. 1. 265). Sin embargo, la cuestión sólo se aplaza, ya que tendría que existir alguna forma de soporte para 'llegar a ser de nuevo' en la manifestación de un *gandharva*.

Al final, el budismo no tenía más opción que la de afirmar una continuidad directa e inmediata sin sustancia. Cualquier otro planteamiento habría terminado en el aniquilacionismo (es decir, que puede haber consecuencias que fluyan a partir de una vida individual, ya que cualquier cosa que hagamos 'perturba el universo', aunque no puede darse una continuidad persistente, consciente, de una vida a la siguiente) o en el postulado de un agente persistente y también subsistente, de su propia actividad, en la manifestación kármica, el cual por consiguiente podría sobrevivir al cese del proceso

kármico. Algunos budistas, los Puggalavadins, sin duda alguna se dejaron arrastrar hacia esta última dirección, toda vez que a ellos les parecía ilógico señalar a la meta del cese del *dukkha* (el cese del proceso kármico en mi propio y particular 'flujo del ser') sin que existiera ningún sujeto de dicha condición, estar más allá del cese, que se conoce como *nirvana*. Este argumento generó la llamada controversia personalista en el budismo, que se prolongó nada menos que por espacio de un milenio. El término *puggala* es un modo de referirse a la totalidad de la persona inteligente en tanto unión de los *khandhas*. Los Puggalavadins sostenían que la unión es una realidad que se apropia de los *khandhas* y que los hace suyos:

Sostenemos que hay una persona, pero no decimos que sea una entidad. Tampoco creemos que exista meramente como designación de los *skandhas*. Lo que decimos es que la palabra 'persona' denota una suerte de unidad estructural que se encuentra en correlación con los *skandhas* de un individuo, es decir, con aquellos elementos que habitualmente están presentes, que son internos a él, elementos de los que él se ha apropiado. (Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, 9)

Sin embargo, las corrientes principales del budismo se mantuvieron alejadas de semejante conclusión, e insistieron en que existe un camino intermedio entre los dos extremos, la aniquilación en la muerte por un lado y, por otro, la resistencia del alma inmortal. Por esa razón, el Buda se negó a dar una respuesta directa cuando se le preguntó si el alma es o no es inmortal, e incluso si existe: cualquier respuesta, en particular una contradicción, podría entrañar una afirmación de lo contrario. Sin embargo, el Buda apuntaba de este modo hacia una dirección radicalmente distinta. Es la razón por la cual el Buda también rehusó

contestar cuando se le preguntó si el Tathagatha (el que ha llegado) es o no es después de la muerte. Ésta es una de las *avyakatani*, o preguntas no provechosas, que nos distraen de la cuestión esencial, en vez de ayudarnos a comprenderla. Dos de los seguidores del Buda, Kassapa y Sariputta, discutieron esta cuestión después de la muerte del Buda: ¿sigue existiendo aún en su definitiva conquista del *nibbana*? Sariputta contesta que no se ha dicho tal cosa. ¿Podemos decir que el Buda no existe? Sariputta da la misma respuesta. Quizás, entonces, será que existe y no existe a la vez. Y responde de nuevo del mismo modo. No se trata de que Sariputta diga que sean cuestiones que han quedado veladas por la incertidumbre, sino, antes bien, que el Buda se negó deliberadamente a dar cualquier respuesta, afirmativa o negativa, ya que lleva la discusión al equívoco terreno de los debates sobre la existencia:

Ésta es una cuestión que no tiene nada que ver con el provecho, ni tampoco con los primeros principios de la vida santa. No conduce a la aversión, al disgusto, al cese, a la calma, a los poderes sobrenaturales, ni tampoco ayuda a perfeccionar la sabiduría, ni nos lleva al *Nibbana*. Ésa, amigo, es la razón por la cual no fue aclarada por el Exaltado.

(Sam. Nik. 2. 222-3)

El Buda, así pues, apuntó hacia un camino de comprensión en tanto cuestión de práctica, y no como solución a ningún rompecabezas intelectual. Comprender que el sentido que uno tiene de ser uno mismo no constituye un yo o un alma, sino tan sólo un instante más en la fugacísima secuencia de los momentos, es dar un paso más allá de la sed que se adhiere a las apariencias como si de hecho fuesen algo permanente. En ese contexto, el momento de la muerte, o *cuti*, es claramente otro momento fugaz y pasajero entre

muchos otros, dentro de una larga secuencia de transformaciones continuas. Sin embargo, sí tiene una importancia particular, ya que es el momento más allá del cual se dará una reorganización de la apariencia en un resultado totalmente distinto, o bien en el cese de la reapariencia, si la apariencia existente ha alcanzado la condición de la iluminación. La muerte puede producirse debido a cuatro razones distintas: porque el plazo natural de la continuidad de los cinco *khandhas* se ha alcanzado (el *karma* es neutral); porque el *karma* que ha creado esta particular consecuencia ha llegado al punto del agotamiento (el *karma* se extingue); porque tanto el primero como el segundo cumplen; porque el *karma* destructivo exige esta consecuencia de la muerte (el *karma* es la causa).

El momento de la muerte es extremadamente importante, igual que en el hinduismo, porque ingresa en la conciencia del individuo que muere algún indicio de cuál ha de ser el próximo resultado, después de la muerte. Este indicio bien puede ser una manifestación de lo que, en el pasado, ha acumulado buen o mal *karma*, y bien puede ser también una anticipación del próximo estado.

En el momento de la muerte, el poder del *karma* trae a la conciencia una imagen de la experiencia pasada, sea cual sea, y de lo que entraña acerca de la siguiente reaparición, o bien trae un signo de lo que ha de hacerse del siguiente resultado más allá de esta muerte. Cuando la persona que muere se concentra en lo que de este modo se le presenta, esa conciencia se colma del bien o del mal, de acuerdo con el *karma* que en ese momento madura. Sólo ese *karma* que es capaz de generar un nuevo resultado se presenta en el proceso de la muerte.

Así pues, es cuestión muy debatida con qué inmediatez, o con qué intervalo, aparece la nueva forma de la continuidad. En un extremo (por poner un ejemplo práctico), el budismo *mikkoyen* del

Japón insiste en que la continuidad es inmediata: dado que se trata de una continuidad, el cigoto debe gozar de respeto, de derechos, y de los ritos que son debidos a una persona. Un feto víctima del aborto es denominado *mizugo*, y el budismo *mikkoyen* proporciona tanto oraciones como rituales para extirpar la sombra y para mejorar la buena suerte de la propia familia. En cambio, esa relación que de alguna manera es comparable a las relaciones con los ancestros se inicia incluso antes: 'Una existencia de *mizugo* comienza en la "etapa de membrana" producida por la concepción, lo cual equivale en la modernidad a que la vida comienza desde el instante en que el espermatozoide se une al óvulo' (Miura, *The Forgotten Child*, p. 27).

Sin embargo, en múltiples formas del budismo (por ejemplo, en China; véase p. 297), esa transición no se considera inmediata. Existe un intervalo durante el cual el flujo de la continuidad se recoge en sí de cara a su nueva aparición. Los vivos pueden por tanto ayudar a los que mueren, y a los que han muerto inmediatamente, rodeando su formación mental con imágenes, lecturas y cánticos de apoyo. Esta peculiaridad se hace dramática y detallada cuando el budismo se extendió por el Tíbet, debido a las tradiciones ya existentes de ayuda al alma de los muertos. La fusión resultante generó el Libro Tibetano de los Muertos (sobre las traducciones e introducciones disponibles, véase Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*; Fremantle y Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*; Lauf, *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*).

El título, sin embargo, puede producir una impresión errónea, si sugiere que existe una única obra que responda a ese título. El *bar-do'i-thos-grol* es una corriente ampliamente difundida de tradiciones y prácticas que (un poco quizá como el *targumim* en el judaísmo antiguo) 'cuajó' ocasionalmente en formas escritas o impresas: son formas que mantienen obvias conexiones entre sí,

aunque no son idénticas. Así pues, ¿qué se propone esta tradición, y de qué se ocupa?

Fundamentalmente, se ocupa del *bardo*, el estado intermedio que sucede a la muerte, aunque esas dos palabras signifiquen literalmente 'entre' e 'isla': el *bardo* es esa piedra de paso metafórica, ese puente que va de la acumulación de lo que uno ha adquirido por medio del *karma* a una nueva resolución. Por consiguiente, en este intervalo pueden presentarse toda clase de posibilidades y consecuencias, en concreto los cuatro reinos (p. 290) en los que puede reaparecer la continuidad de las consecuencias, y que van de las profundidades del tormento en el infierno al *devaloka*, dominios de los dioses o de aquellos que se mantienen en una constante condición de *samadhi* (de paz y de absorción), hasta que llega el momento de la reaparición incluso de esa misma condición. Igualmente, aparecerán los agentes del castigo o de la recompensa, Dharmaraja y las deidades de la ira, tan gráficamente representadas en el arte tibetano, así como los bodhisattvas y las cuarenta y dos deidades pacíficas, sobre todas ellas Adibuddha, fuente y creador de todos los *mandalas* (creaciones activas de la paz espiritual, en las que ingresamos mediante su re-creación), los budas Vairocana, Amitabha de los Sukhavati, el 'Paraíso Occidental' (p. 288), y los seis budas encarnados que son emanación del bodhisattva supremo de la compasión, Avalokitesvara. El propósito del Libro Tibetano de los Muertos es traer a la conciencia del presente la totalidad de la gama de consecuencias que se extienden ante nosotros, y que se extienden ante nosotros no sólo en el *bardo* y también más allá, sino que ya son una realidad *presente*, siempre y cuando sepamos abrir nuestra percepción y nuestra conciencia ante ellas.

Incluso a partir de estos comentarios extremadamente breves será obvio que la imaginación tibetana de los dioses y las diosas, de

los demonios y los diablos, es de una riqueza extraordinaria; desde luego, nada que no sea una detenida atención a las propias tradiciones podría servir para ilustrar cuán inmensamente complejo es el universo tibetano de los estados y las apariencias. Ahora bien: ¿existe alguno de ellos en realidad? La respuesta es sí y no. Tienen exactamente ese grado de realidad que les conferimos a partir de nuestra ignorancia o de nuestro conocimiento. Al fin y al cabo, no pueden tener más realidad que ninguna otra forma de apariencia, que es inexistente en definitiva, ya que no existe evidencia fundada sobre la cual podamos apoyarnos para aseverar hasta qué punto corresponden a la realidad nuestros lenguajes descriptivos, sobre todo cuando pretenden hablar de 'lo que existe'. Por decirlo en términos más afines al budismo, la apariencia surge dentro del *sunyata*, vaciedad, vacío. Las apariencias obtienen la realidad que les conferimos: si por pura ignorancia nos aferramos (*tanha*) a la apariencia, en tanto algo inmune a la transitoriedad, actuará sobre nosotros precisamente con ese carácter, aunque de hecho no tenga ni esa esencia en concreto ni tampoco esa sustancia (por regresar al lenguaje analítico occidental). Esto supone que los cielos y los infiernos no son más que 'hebras de la imaginación', aunque de una imaginación que los experimenta como si fueran reales, como en un sueño prolongado. Son de ese modo proyección de estados interiores: todos los cielos e infiernos ya existen en nuestro interior, a pesar de lo cual podamos experimentarlos como si fuesen externos, objetivamente reales, al menos en tanto no superemos nuestra ignorancia.

En este contexto, un budista tibetano pudo describir el infierno como algo a un tiempo existente e inexistente salvo en su propia imaginación:

Muchas de estas imágenes tienen por objeto la visualización. Lo que quiero decir es que presumiblemente queremos tener a toda costa algún concepto del infierno, y por lo tanto es preciso formarse una especie de imagen espantosa de un medio físico... Creo que hay dos niveles distintos: si uno se encuentra en un nivel muy elemental, lo que realmente se necesita es tener verdadero miedo de hacer algo. Y por tanto debe haber alguna especie de restricción por el castigo. En cambio, si uno tiene ideas un poco más desarrolladas, entiendo que el infierno es una simple creación mental. Me gustaría pensar que realmente no existe... es una creación del propio *karma* de cada cual, o de una falta de entendimiento, o de ignorancia.

(*Worlds of Faith*, p. 278)

Pero incluso en esa forma tan explícitamente desmitificada, sigue siendo parte importante de la preparación de cara a la muerte, y también lo son dos partes fundamentales de la meditación budista, la meditación sobre la muerte y la meditación sobre la naturaleza transitoria de este cuerpo. Ambas se resumen en el *Visuddhimagga* de Budhaghosa (VIII, 1-41, La plena conciencia de la muerte, y VIII, 42-144, La plena conciencia del cuerpo).

La plena conciencia de la muerte es un tipo de concentración, que se lleva a cabo en retiro y en soledad, sobre el hecho de que la muerte (*marana*) vaya aproximándose a mí. No es una meditación sobre la muerte en general, sino sobre la aplicación que tiene en mi caso concreto. Por lo tanto, comienza por pensar en la muerte de ocho maneras:

- 1 Como si se presentase en calidad de asesino, espada en mano:
la muerte viene de la mano con el hecho del nacimiento 'tal

Los significados de la muerte

como la flor que brota siempre levanta algo de polvo en la punta de los pétalos, pues así nacemos con el germen del envejecimiento y la muerte’.

- 2 Como ruina del éxito: ‘toda la salud termina en la enfermedad, toda la juventud termina en la vejez, toda la vida termina en la muerte’.
- 3 Por comparación con aquellos que en apariencia han sido grandes en este mundo: también ellos han muerto.
- 4 Mediante la reflexión sobre las muertes que se producen en el cuerpo humano, que es compartido como habitáculo por muy diversos parásitos:

Aquí nacen, crecen, envejecen y mueren, evacúan y hacen aguas; el cuerpo es su maternidad, su hospital, su caldo de cultivo, su retrete y su orinal. El cuerpo también puede ser llevado a la muerte por la alteración de estos organismos.

- 5 Como algo constantemente próximo a nosotros, debido a la extrema fragilidad o a la vulnerabilidad que tiene la vida en este cuerpo.
- 6 Como algo que no da claras señas del momento en que ha de ocurrir:

Pues en el caso de todos los seres vivos,
la duración, la enfermedad y el tiempo, el cuándo
yazca el cuerpo, el destino:
el mundo de los vivos nunca puede saber de esto
y no hay signos ni aviso del momento en que haya de ser.

- 7 Como algo que pone límite a la más larga de las vidas del hombre, que según se acepta, por ejemplo entre los indios védicos, será a lo sumo de cien años.

8 Como algo en todo caso relacionado con el hecho de que cada instante de la apariencia humana es todo cuanto existe, y no es más que el punto en el que el aro de la rueda toca brevemente el suelo, antes de seguir rodando.

Este tipo de *memento mori*, por medio del cual se conquista todo el apego a la vida, se refuerza por la segunda meditación mencionada, la plena conciencia del cuerpo. Se trata de una revisión de 'lo repulsivo, lo asqueroso' del cuerpo, que se lleva a cabo en treinta y dos pasos, desde las plantas de los pies hasta las puntas del cabello. Es un deliberado esfuerzo por comprender cuán fea, repugnante, frágil, nauseabunda es cada parte del cuerpo, con objeto de cortar de raíz incluso la más mínima tentación de aferrarse a la carne o a su apariencia.

La contemplación de la muerte es importante en todas las manifestaciones del budismo, pero recibió un dramático y renovado impulso en Japón, donde la forma Chan (o zen) del budismo se adhirió al ideal *bushi-do*: *bushi* significa 'guerrero' y *do* significa 'camino'. Para el guerrero samurai, la vida es una preparación para la muerte de manera tal que la naturaleza de la muerte llegue a estar muy clara. El modo en que uno muere relativiza la muerte en relación con otras metas y preocupaciones, tal como pone de manifiesto la verdad de lo que uno asevera. El zen reforzó la determinación propia del *bushi*, a saber, superar lo que Suzuki ha llamado 'estorbos' o, en otras palabras, temores e inhibiciones residuales. Así, 'Bushido hace referencia a la voluntad y a la decisión de morir: cuando uno se halla ante la despedida, en la encrucijada de los caminos, no vacila a la hora de elegir el camino de la muerte' (Yamamoto Jocho, citado en Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, p. 73). La interpretación zen del budismo reforzó poderosamente esta actitud ante la muerte.

De esta manera, el *budo*, que era en esencia una vía de perfección estrechamente relacionada con las artes marciales, pudo convertirse en una vía religiosa conducente a la iluminación. El zen, en cualquier caso, requiere un gran esfuerzo por parte de quienes lo practican y, sobre todo, por parte de sus discípulos. Situar este esfuerzo en el contexto de la inmediatez de la muerte fue un potente modo de aprender a dominarse uno mismo, a dominar el propio apego a la vida. Tal como explicó un maestro del zen llamado Takuan (siglo XVII), es preciso superar la tendencia natural:

En el caso del aprendizaje de la espada y sus usos, cuando el adversario intente golpear, tus ojos al punto apresan el movimiento de la espada: tus ojos se esfuerzan por seguirla. Pero en el momento en que tal cosa ocurra habrás dejado de ser dueño de ti mismo, y con toda seguridad serás abatido.

El zen, por el contrario, inculca el total control de uno mismo, incluso frente a la muerte violenta: la muerte es vista en su contexto más relativo, en calidad de acontecimiento entre tantos otros acontecimientos. Sin embargo, en este sentido es contemplada no con resignación pasiva, sino mediante un control activo. Las llamadas artes marciales, como el *kendo* (esgrima) y el *kyudo* (tiro con arco), están designadas para crear exactamente esta clase de concentración que no requiera esfuerzo en un estado mental de pureza y de liberación. Por esta vía, el zen fue capaz de convertir la muerte, incluida la muerte violenta, en un acontecimiento de carácter meramente estético: es 'colocada' deliberadamente en un contexto. En un famoso proverbio se resume esta colocación de la muerte: entre las flores, la del cerezo; entre los hombres, el samurai. La flor del cerezo es la metáfora de control, ya que su aroma a duras penas llega a

percibirse, al tiempo que su color es de suma delicadeza; por encima de todo, además cae en plena floración y no se resiste a la propia muerte. Por eso, los ideales del samurai son su sencillez, su modestia, la muerte en la flor de la vida.

La conexión que este elemento tiene con los pilotos *kamikazes* de la Segunda Guerra Mundial no es difícil de detectar, aun cuando vuelve a ser fundamental la contribución de la tradición indígena shintoísta. De todos modos, uno de los problemas propios de la percepción japonesa de la muerte radica en el hecho de que nuestro conocimiento del shintoísmo pre-budista es sumamente limitado. Ahora bien, al menos sabemos que destacaba el sentido de la transitoriedad, en el que lo 'transitorio' era literalmente entendido como movimiento, y de ahí la importancia de los festivales de las prendas y las bienvenidas que se daban a los muertos.

No menos clara es la relación de los muertos con el *kami*. El término *kami* es fundamental de cara a la comprensión de la religión japonesa: la religión popular indígena es conocida como *kami no michi*, el camino del *kami*, que corresponde al chino *shen-tao*, de donde viene el término shintoísmo. Pero no es un término que resulte de ninguna manera fácil de traducir. La palabra es tanto singular como plural, y hace referencia al carácter sagrado y numínico que tiene virtualmente toda apariencia que se pueda concentrar en los objetos particulares (como las montañas o los animales) o en las personas. Así pues, hace referencia a poderes personales o personificados, aunque también a ciertos objetos impersonales y sin embargo imbuidos de poder. Por lo que a la muerte se refiere, morir es morir para ingresar en el proceso sagrado del cosmos, de modo que a los muertos fácilmente se les considera *kami*, como seres de continuidad cósmica, dotados de una notoria capacidad para hacer el bien o el mal. La amplia adoración del *kami* actualiza entonces esa

relación, poniendo a los seres humanos en contacto con ese poder vital que genera y sustenta el cosmos.

La llegada del budismo, con su énfasis en el *anicca* (p.250), simplemente dio a la transitoriedad un aspecto no tan literal, más metafórico, por lo cual dio un lugar capital al concepto japonés de *mujo*, o 'transitoriedad'. Esa transitoriedad puede observarse virtualmente en todos los aspectos de la vida, de manera que *mujo-kan*, la observación y la contemplación de la muerte, se convierte en Japón en una práctica muy extendida de ese *memento mori* o 'plena conciencia de la muerte' que en todo caso resulta vertebral en todo el budismo.

El *ars moriendi* es consecuencia natural de todo esto, ya que naturalmente hay muertes que no cuestan ningún esfuerzo, mientras que otras presentan resistencia y generan perturbación. Ésa pasa a ser una observación de carácter estético que impregna el arte y la poesía de Japón. Las cosas pueden incluso ganar belleza al ser breves, transitorias, de manera muy acorde con la vida misma. Términos como *aware*, *hakanai* y *akirami* resuenan llenos de ecos de esta observación del proceso vital transitorio que se manifiesta en calidad de belleza (véase sobre todo S. Hisamatsu, *The Vocabulary of Japanese Aesthetics*).

La fusión de las tradiciones indígenas con el budismo se produjo en concreto mediante las escuelas zen (del siglo XII en adelante). Para Dogen, fundador de la escuela Soto, el *mujo* perdió toda connotación de privación o de ausencia. La condición de *mujo* es la totalidad de toda apariencia, hasta el extremo de que *mujo-bussho* equivale a la naturaleza del Buda realizada en tanto transitoriedad, en la cual puede ingresar el discípulo verdaderamente concentrado y educado con gran inmediatez, sobre todo a través de la muerte apropiada. La fusión de esta concepción con el adiestramiento de los guerreros en el siglo XIII transformó la 'Gran Muerte' de los monjes

budistas en algo más activo y carismático, que fue lo que engendró a su vez el *bushido*.

Existe una fusión de tradiciones en cierto modo comparable, que se da de forma sumamente obvia en el modo en que los japoneses manifiestan el dominio de la muerte, esto es, el *seppuku*, más conocido como *hara-kiri*, ya que esta forma de muerte ritual voluntaria pasa por una incisión transversal del abdomen, o *hara*, en el que se pensaba que se hallaba el centro de la vida y del control (véase Durckheim-Montmartin, *Hara*). El meollo del acto ha sido resumido por Michael Reich (en Lifton, *Six Lives, Six Deaths*, p. 37) en calidad de demostración final y definitiva de las lealtades feudales, cuya ritualización lo pone también a disposición de la ideación religiosa.

A la vista de todo lo dicho, se deduce que todos los estilos y desarrollos diversos del budismo, por distantes que a veces puedan parecer del Canon Pali, insisten en que la raíz de las causas raíces del *dukkha* y del *tanha* (aferramiento) no es otra que el apego a la sensación de permanencia que se desprende del yo: “yo soy” es un pensamiento vano, “yo no soy” también lo es; “yo seré” es otro pensamiento igualmente baladí. Los pensamientos vanos son una enfermedad, una lacra, una úlcera. Pero una vez se superan todos los pensamientos vanos, uno pasa a ser considerado un pensador silencioso. Y el pensador, el Silencioso, ya no surge, ya no fallece, ya no tiembla ni desea’ (Majj. Nik. 140). Sobre esta base, los budistas pueden reconocer la continuidad de la consecuencia sin que tenga identidad ontológicamente independiente del sujeto de las experiencias sucesivas, conectadas entre sí:

Preguntó el rey: ‘Nagasena, ¿hay algún ser que pase de este cuerpo a otro cuerpo?’ ‘No, Majestad’. ‘Si no hubiese nada que pasara de este

Los significados de la muerte

cuerpo a otro, en la vida venidera ¿no sería uno libre de todas las maldades cometidas en el pasado?'. 'Sí, así sería, si uno no estuviera vinculado de nuevo con un nuevo organismo. Ahora bien, Majestad, como todos estamos vinculados de nuevo con un nuevo organismo, nadie está libre de ninguna maldad'. '¿Dame un ejemplo!' 'Si un hombre robase los mangos que pertenecen a otro hombre, ¿merecería que lo azotasen por ello?'. 'Sí, desde luego'. 'Pero no habría robado los mismos mangos que el otro había plantado. ¿Por qué sería entonces merecedor de un azote?'. 'Por la sencilla razón de que los mangos robados crecieron gracias a los que él plantó'. 'Así es, Majestad: debido a todo lo que uno hace, ya sea puro o impuro, por medio de ese organismo psico-físico, uno vuelve de nuevo a estar vinculado con otro organismo psico-físico, y no se libra de las maldades cometidas'. '¡Muy bien, Nagasena!'

Por todo el hincapié que se hace en el *anicca*, *dukkha*, *anatta*, podría parecer que la imaginación budista no ve otra cosa que el cambio incesante. Sin embargo, el cambio no es incesante: las cuatro nobles verdades (p. 250) son verdades de importancia porque inciden en esta misma cuestión. El propósito que tiene el budismo es que ofrece el *dhamma*, la guía o camino apropiado, que capacitará toda manifestación particular del *karma* a actuar dentro del flujo del cambio, con el objeto de dirigirla hacia la condición en donde cesa, una condición que no está sujeta al proceso, a la continuidad, al volver a llegar a ser. Si no fuera así, no podría existir de hecho el cese, la terminación del *dukkha*:

Bhikkus, existe [atthi] un no nacido [ajatam], un no realizado [abbutam], un no hecho [akatam], un no compuesto [asamkhatam]. Si ese no nacido, no realizado, no hecho, no compuesto, no existiera, no habría en apariencia un escape de este aquí que es nacido, rea-

lizado, hecho, compuesto. Pero, Bhikkhus, como quiera que existe ese no nacido, no realizado, no hecho, no compuesto, existe por tanto un escape aparente de este aquí que es nacido, realizado, hecho, compuesto. (Khuddaka Nik. 1. 3. 8)

Esta condición no tiene ya más implicaciones en el flujo del cambio. Es la consecuencia definitiva que entraña la constante transformación de la energía en una suerte de equilibrio dinámico: es, y sin embargo no es, ya que al ser un estado sin estado, no mantiene interacción de ninguna clase:

Bhikkhus, existe esa condición en la que no se es ni tierra, ni agua, ni fuego, ni aire [los cuatro *mahabhutas*], en la que no se es ni la esfera del espacio infinito ni la conciencia infinita, ni de la nada ni de la no-conciencia-ni-inconciencia; en la que no se está en este mundo ni en el más allá, ni junto ni luna-y-sol. De ahí, Bhikkhus, que declaro que no hay venida a la vida; no hay despedida de la vida; no hay duración; no hay caída; no hay surgimiento. No es algo fijo, no es algo que avance, no se basa en nada. Ése es sin duda el final del *dukkha*.

(Udana 8. 1)

Esta condición es el *nibbana* (*nirvana*). Hablando en términos estrictos, nadie puede 'ingresar' en el *nirvana*, porque eso entrañaría que se trata de un lugar, tal como puede ser el paraíso o el cielo. Hay cielos en abundancia en la creencia budista, como aún hemos de ver, pero el *nirvana* no es uno de ellos. Es una condición/no condición en la que el flujo kármico ha cesado: es de hecho ese cese. He ahí la razón por la cual la imagen que más se utiliza al expresar el alcance del *nirvana* sea el apagarse o extinguirse de una llama: 'para quien ha alcanzado la libertad mediante el cese del *vinnana* [p. 265] y la destrucción del *tanha*, la liberación de la

mente es [como] la extinción [parinibbahi] de una lámpara' (Ang. Nik. 1. 236). Cuando murió el Buda, Anuruddha proclamó lo siguiente:

Cuando él, que de todo anhelo era libre,
él, que el tranquilo estado del Nirvana había alcanzado,
cuando él, el gran sabio, finalizó la duración de su vida,
no hubo estertor ni forcejeo que vejara su firme corazón.
Todo resuelto, y con ánimo inquebrantable,
en calma triunfó sobre el dolor de la muerte.
Así como una llama brillante se apaga, así
fue la última emancipación de su corazón. (Dig. N. 2. 157)

Etimológicamente, nirvana es un término que significa 'negación de la lujuria'. 'Se llama nibbana en el sentido de que es una despedida del anhelo llamado vana (lujuria)' (Aung, *Compendium of Philosophy*, p. 168). En la actualidad, los seres humanos son como niños absortos en sus juegos, construyendo castillos de arena y deleitándose en ello:

Mientras no estén libres de la lujuria, libres del deseo, libres del afecto, la sed, los febriles anhelos y el ansia por todos sus castillos de arena, mientras esos juegos les produzcan deleite, se divierten con ellos, están encerrados en ellos, celosos de ellos. Pero tan pronto esos niños o niñas se liberan de la lujuria, del deseo y del afecto, de la sed, de los febriles antelos, y el ansia por esos pequeños castillos de arena, tan pronto firmes de manos y pies los destrocen, los dispersen, los derriben, dejen de jugar con ellos... La destrucción del anhelo es el nibbana. (Sam. Nik. 3. 188)

Ir aún más allá, como hizo el brahmin Unnabha en cierta ocasión, y preguntar exactamente cómo es el nirvana, es pedir lo imposible: 'Esa pregunta, brahmin, va demasiado lejos. No puedes

obtener una respuesta que abarque ese interrogante. Sumergido en el nirvana es como ha de vivirse la vida de santidad, con el nirvana por objetivo, y finalizando en el nirvana' (Sam. Nik. 5. 218). Es por consiguiente mucho más fácil decir qué no es el nirvana (la *via negativa* del budismo) que decir en qué consiste; ahora bien, toda vez que se trata del cese de todo lo que resulta ingrato, recibe asimismo descripciones positivas (para un resumen de las mismas, véase mis *Problems of Suffering*, pp. 253 ss.).

Pero tanto si las descripciones propuestas son positivas como si son negativas, siempre resultan sin duda aproximativas e incompletas. El nirvana no puede describirse, porque se trata de un estado de cese carente de contenidos.

No es de extrañar, por consiguiente, que el Dhammapada (§203) se limite a afirmar sencilla y elípticamente *nibbana paramam sukham*, es decir, 'el nirvana es la más alta felicidad', teniendo en cuenta que *sukha* es lo contrario de *dukkha*, lo cual recuerda que el budismo acepta perfectamente bien que dentro del contexto global del *dukkha* haya multitud de experiencias que resultan placenteras y gratas. No obstante, alcanzar el nirvana es lo mismo que desembarazarse también de esas experiencias, así como de las que son particulares del *dukkha*.

Sin embargo, teniendo en cuenta este énfasis en la imposibilidad de describir el nirvana, y teniendo en cuenta también que se trata de una estabilidad en la que toda conexión con los mundos de la manifestación kármica ha sido rota, ¿de qué forma podremos nosotros, que aún somos manifestaciones de esos mundos, saber algo acerca del nirvana? La respuesta capital es que lo sabemos porque los que sí han alcanzado el nirvana mantienen conexión con nosotros el tiempo suficiente para transmitirnos su experiencia. Cuando el rey Milinda preguntó cómo pueden saber algo del nirvana quienes no lo han alcanzado, Nagasena contestó lo siguiente:

‘Y bien, Majestad, ¿qué pensais? ¿No saben acaso los que han visto cómo les cortaban una mano o un pie lo dura que es esa amputación?’. ‘Sí, sí lo saben’. ‘¿Y cómo es posible que lo sepan?’. ‘Por haber oído los lamentos de aquellos cuyas manos y pies han sido cortados’. ‘Así mismo, oyendo las palabras de quienes han visto el Nirvana, es como sabemos que se trata de un estado de inmensa felicidad’. ‘¡Muy bien, Nagasena!’

Obviamente, esto significa que es posible alcanzar el nirvana en esta vida: ha de ser posible poner coto al flujo kármico aun cuando los *khandhas* sigan estando aunados, de manera que la apariencia humana sigue dándose, corriendo aún durante el tiempo que le queda antes de llegar a su disolución en la muerte. Esto es, ciertamente, lo que se creía que le había ocurrido al Buda: alcanzó el nirvana en su Iluminación, a pesar de lo cual siguió teniendo, sin apego de ninguna clase, su presencia terrenal, ayudando a los demás mediante sus enseñanzas: ‘Buscando más allá del estado de seguridad no superado que es el *nibbana*, libre de toda impureza, alcancé la paz absoluta que es el *nibbana*, libre de impurezas, de modo que en mí brotó el conocimiento, y el saber surgió en mí de esta forma: “Mi liberación es cierta. Éste es mi último renacer. No habrá más nacimientos para mí”’ (Majj. Nik. 1. 166). En el momento de su muerte, la presencia del Buda cesó por completo en su condición de tal.

Quienes alcanzan el nirvana son por lo tanto capaces de ser y de no ser al mismo tiempo, de eso no cabe la menor duda. Lo que sí cabe dudar, y preguntarse (y fue una de las primeras cuestiones de la filosofía budista), es esto: ¿qué es lo que alcanza el nirvana si los elementos constituyentes de la apariencia humana siguen comiendo, enseñando, contemplando, y tienen una identidad nominal provi-

sional? La cuestión se plantea en Majj. Nik. 1. 296: ¿qué diferencia hay entre una persona muerta, que ya ha fallecido, y un *bhikkhu* que ha alcanzado el cese de las sensaciones y las conceptualizaciones? Se traza una diferenciación entre las funciones físicas, verbales y mentales por una parte y, por otra, el *ayu* ('vitalidad') y el *usma* ('calor'). La primera cesa, mientras que la segunda continúa, más o menos tal como la luz emitida por una estrella puede seguir viajando, y dar la impresión de que existe una estrella cuando es captada por una retina, si bien la estrella estalló y desapareció hace mucho tiempo. El *nirvana* no es el cese/anihilación, sino la transmisión infinita, por seguir abundando en la misma ilustración. Lo que fue conocido como '*nirvana* sin residuo' se logra en la muerte, pero el *nirvana* en cuanto tal puede alcanzarse mucho antes. No obstante, éste no es sino el arranque del debate en el budismo, y no la conclusión del mismo, tal como aclara la admirable relación de Griffith (On Being Mindless, sobre todo pp. 29 ss.).

El *nirvana*, con los complejos vitales aún restantes, se conoce exactamente como *sa upadi sesa nibbana*. Es un *nirvana* visible en esta vida, como explicó el Buda al brahmin Janussoni (Ang. Nik. 1. 158 ss.). El *nirvana* final, sin complejos vitales de ninguna clase, es absoluto: no puede haber retorno de él. Pero lo que de todos modos sí puede ocurrir es que los seres iluminados, al filo de la realización definitiva del *nirvana*, regresen sobre sus pasos, por pura compasión, a quienes aún están atrapados en la ignorancia del *karma*, con la sola idea de ayudarles. Son, efectivamente, los *bodhisattvas*.

La plena elaboración de la creencia del *bodhisattva* se produjo en las formas más desarrolladas del budismo, en la tradición *mahayana*, aun cuando la raíz de la misma ya pueda verse en los múltiples conflictos del Buda con Mara, la personificación del mal

destructor, cuyo propio nombre (*mar* en lengua zendavestaní, *mors* en latín, *mort* en francés) remite a la Muerte. En la India, Mari era una diosa que personificaba la peste y la enfermedad, y que terminó por identificarse con la aterradora diosa Durga. Desde que el Buda alcanza la Iluminación y hasta su muerte, Mara intenta disuadir al Buda de que comparta sus enseñanzas con los demás, porque así podrían escapar a ella. De acuerdo con la compasión del bodhisattva, el Buda se negó a cumplir la condición absoluta del *nirvana* hasta que tanto el *sangha* (p. 258) como el *dhamma* se establecen plenamente (véase, por ejemplo, Mahaparinibbana Sut. 2. 34 ss.).

Así, la creencia del bodhisattva, y en particular la compasión que regresa de su propio y pleno cumplimiento para ayudar a los demás, están establecidas ya en el Canon Pali, aunque se desarrolló mucho más en las diversas interpretaciones del budismo que son colectivamente conocidas con el nombre de *mahayana*, o Gran Vehículo. En relación con la muerte, el bodhisattva llega en el budismo muy cerca del concepto del salvador que trae la salvación para los demás. Tan es así que Conze, al escribir 'salvadores budistas', llamó la atención sobre la convicción de algunos de los primeros misioneros del cristianismo, en el sentido de que estas creencias eran 'un evangelio falsificado, deliberadamente creado por el Diablo, para engañar a los fieles' (*Thirty Years of Buddhist Studies*, p. 33). De gran importancia a la hora de ayudar a los budistas, sobre todo en el Tíbet, es Tara, cuyo culto ha sido objeto de un detallado, espléndido estudio de Meyer. Es la diosa que 'transporta' [*tarayati*] a los que van de camino al *nirvana*, a los que, según determinada relación, surgieron de una lágrima derramada por Avalokitesvara cuando contempló las miserias de este mundo. La repetición de sus 108 nombres 'destruye todo mal, cura toda enfermedad y trae la paz a todos los seres'.

Todo el que medite sobre nuestra Bendita Dama en una solitaria caverna de montaña, la encontrará cara a cara con sus propios ojos. Y la Bendita Dama le concederá su propia respiración y todo lo demás. Sin decir más, le impondrá la condición del Buda, tan difícil de conseguir, en la palma de la mano.

La salvación por medio de la devoción alcanza su culmen en el compromiso con el Buda Amitabha plenamente iluminado. Cuando era el monje Darmakara, asumió cuarenta y ocho votos ante el Buda Lokeshvararaja, dieciocho de los cuales eran promesas de que ‘cuando me llegue el momento de convertirme en Buda, no entraré en la plena iluminación a menos que todos los seres que creen en mí y que me aman con todo su corazón sean capaces de conquistar el renacer en mi reino siempre y cuando lo deseen’.

Queda aún mucho por recorrer hasta la iluminación definitiva, y reciben el adiestramiento necesario para alcanzar ese fin en el dominio del Buda. Ingresar en el Sukhavati, el Paraíso Occidental, es un hecho que sólo resulta decisivo contemplado retrospectivamente: quienes en él ingresan aún deben ir más allá, pero ya no pueden regresar ni tampoco perderse lejos de ese Paraíso. Lo que sí es crucial, con objeto de conquistar ese renacer en el reino de Amitabha, es que ‘deben desear hacerlo’: tiene que existir verdadera devoción por Amitabha o Amida —en japonés, Nembutsu. Es lo que expresa Shinran en este sentido (citado en Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, p. 37):

En el momento mismo en que se despierta en nosotros el deseo de llamar al Nembutsu en la firme convicción de que podremos alcanzar la Tierra de la Pureza por medio de la gracia salvífica del Gran Voto Inconcebible, nos es conferida la omnímota virtud de Amida.

Una vez establecida la creencia en el Voto de Amida, no hace falta ninguna otra virtud, pues no hay bondad que supere la de Nembutsu... El que se empeñe en acumular méritos por medio de sus propios esfuerzos no es acorde con la Gran Voluntad de Amida, dado que carece de fe pura y absoluta en su poder. Pero si reorienta su mente egocéntrica y adopta la aquiescencia en la Gran Voluntad de Amida, alcanzará el renacer en la Verdadera Tierra del Cumplimiento... No ser ególatra significa dejar el bien y el mal en manos del natural funcionamiento de la ley del karma, y rendirse de todo corazón al Gran Voto... Para renacer en la Tierra de la Pureza ni siquiera es necesario ser inteligente, sino sumirse en la total e incesante absorción en gratitud a Amida.

La Tierra de la Pureza y el budismo devocional tal vez parezcan llevarnos por este camino muy lejos de la imaginación más austera del budismo *theravadin* (el budismo *theravadin* es la forma del budismo que se encuentra en Sri Lanka y en el sureste asiático y que limita los textos autoritativos al Canon Pali), pero lo cierto es que ya en el Canon Pali está claro que la continuidad kármica puede manifestarse, en el llegar a ser de nuevo, en muchas apariencias formales distintas y en múltiples niveles del ser (incluidos los cielos e infiernos y la forma de los animales, cómo no).

Así pues, existe la oportunidad de que las posteriores elaboraciones del *mahayana* ya sean aparentes en la cosmología del Canon Pali, que contempla cuatro planos o niveles de reaparición, los del *rupa* y *arupa* (véase p. 254) y los de la miseria y la fortuna o de la experiencia feliz. Los cuatro se subdividen más aún. El primero será de dieciséis grados, que abarca los cuatro *jhanas* (véase p. 250), los cuales a su vez incluyen los cielos de Brahma y de otras divinidades. El nivel de la miseria se divide en otros cuatro (purgatorio, ani-

males, *petas/pretas*, los demonios de las *asura*), y la experiencia feliz se divide en siete (incluidos los cielos de los dioses que participan en la creación).

De todo ello se sigue que la continuidad de la apariencia, en ambas formas del budismo, puede darse en el cielo y en el infierno. La verdad puede saberse, porque el Buda, en sus múltiples apariciones previas, ha estado en todos ellos (Dig. N. 1. 78). En ese sentido, se ha dado un 'acoso del infierno' en el budismo, tal como me dijo un budista zen en *Worlds of Faith*:

Hay una hermosa Sutra en la que el Buda desciende al Séptimo Infierno, que es el más profundo de todos: es el infierno en el que todo es totalmente silencioso, porque ya nadie aúlla, porque todos han renunciado a toda esperanza. Y la historia relata que el Buda va hasta allí y juega. (p. 278)

Obviamente, no es posible permanecer por siempre en el infierno. El periodo en el que la forma de manifestación de cada uno se queda encerrada en el lugar del tormento puede ser ciertamente muy largo (muchos, muchos millones de años), pero a la sazón habrá de terminar, ya que nada, ni siquiera el infierno, nada es perpetuo. Pero mientras se prolongue esa situación, será tan violenta y aterradora en la imaginación del budismo como todo lo que los hindúes puedan imaginar sobre los dominios de Yama, o los musulmanes de la Gehenna, aunque buena parte de ello es herencia del hinduismo (para una descripción gráfica, véase Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, pp. 224 ss.). Lo que también retuvieron los budistas del hinduismo fue la creencia en que hay *petas*, espíritus hambrientos que permanecen muy cerca del dominio de los seres humanos. Su destino está descrito en el *Petavatthu*, en contraste con el

Vimānavatthu, que describe las mansiones celestiales. En este pasaje, los *petas* describen su condición:

Nos golpeamos unos a otros y bebemos el pus y la sangre. Aunque hayamos bebido mucho, no estamos nutridos, ni satisfechos... Padeciendo el hambre y la sed en otro mundo, se lamentan los *petas* durante mucho tiempo, ya que sufren agudos tormentos. Como arrastran sobre sí hechos de gravosas consecuencias, reciben el sufrimiento en calidad de fruto amargo de los mismos. Y es que momentáneas son la riqueza y la propiedad; fugaz es la vida aquí en la tierra: al conocer lo transitorio en la transitoriedad, que se prepare el sabio un refugio. (parr. 11, trad. de Horner, p. 23)

Por tanto, pasa a ser acto de virtud y de mérito (y desde luego, llega a ser una obligación) recordar sus necesidades, tal como continúa señalando el texto:

Extramuros se encuentran [los *petas*], en las encrucijadas y fuera puertas, y a su propia casa regresan... Por tanto, quienes tengan piedad de sus congéneres muertos deben hacer ofrendas de buenos alimentos y de buenas bebidas en los momentos propicios, diciendo: 'Que sea éste un regalo a nuestros semejantes; que se sientan complacidos'. Después se reúnen allí donde se les han dejado los alimentos, y nunca dejan de regresar, diciendo: 'Larga vida a nuestros congéneres, gracias a los cuales tenemos este regalo... Pues no podemos tener ganado ni arar los campos; aquí no hay comercio, como en la tierra, ni intercambio de oro. Nosotros los *petas*, que hemos abandonado la existencia, existimos gracias a lo que allí se nos da. Así como el agua que se concentra en los altozanos fluye hasta los pantanales, así las ofrendas que aquí se hacen nos llegan a los *petas*'.

En el extremo opuesto, es posible que el flujo de la continuidad se haga manifiesto en los cielos, e incluso como un dios. No tiene sentido negar a Dios o a los dioses en el budismo, ya que ambos casos se dan en el budismo *theravada* y en el budismo *mahayana*, junto con una atención entusiasta por los dioses en los rezos y en el ritual. Lo que sí se niega es que Dios esté exento del proceso de la transitoriedad y el cambio. Así, los dioses del budismo son de una gran duración, y pueden intervenir ciertamente en los asuntos de los hombres, como respuesta a sus oraciones, así como ayudar a quienes les rinden culto y adoración, pero de ninguna manera pueden durar por siempre. También los dioses se disolverán y reaparecerán en alguna otra manifestación, a no ser que alcancen el nirvana.

Con todo y con eso, entre tanto, es perfectamente posible reaparecer en la próxima existencia en el cielo. La Tevijja Sutta incluso da cuenta de que Buda refiere a un hombre que se lo pregunta cómo alcanzar la unión con Brahma, sin insinuar siquiera que esa aspiración sea un disparate. He ahí la razón por la cual Spiro ha calificado el budismo como religión de la salvación inmediata y de la salvación definitiva. El objetivo definitivo ha de ser el nirvana, pero para casi la práctica totalidad de los budistas de cualquier momento ésta es una meta demasiado lejana, demasiado difícil. En consecuencia, rebajan sus aspiraciones y apuntan simplemente a un ascenso en 'la escala de la salvación', con tal de acceder a uno de los reinos celestiales, o incluso de mejorar su condición en una próxima reaparición humana. 'Característicamente,' sostiene Spiro, 'en vez de renunciar al deseo (y al mundo, los budistas más bien aspiran a una futura existencia mundana en la cual sea posible hallar satisfacción a los propios deseos' (*Buddhism and Society*, p. 167).

Aunque Spiro hace sus comentarios sobre todo sobre el budismo de Birmania, lo mismo puede predicarse, en algunos casos de forma más dramática si cabe, de los desarrollos que se han dado en el *mahayana*. Cuando el budismo se introdujo en China, halló creencias acerca de los muertos que para muchos eran aún muy similares a las de otras culturas antiguas, en las que los muertos no han caído en el olvido total, ya que participan solamente de una existencia en la sombra. Queda más allá del espectro que se pretende tratar en este libro la descripción de las creencias más antiguas, pre-budistas, que se refieren en China al status de los muertos, si bien existe un buen resumen introductorio escrito por D.T. Overmyer en F. H. Holck, ed., *Death and Eastern Thought*, pp. 198 ss. Lo que sí puede decirse sucintamente es que, originariamente en China, así como en la raíz de otras tradiciones no menos longevas, no existían mayores preocupaciones por una vida elaborada y compensatoria más allá de la muerte, con la posible excepción del llamado Culto a la Inmortalidad, la emergencia del cual la describe Yü. De nuevo vuelve a subrayarse ('Vida e Inmortalidad', p. 87) que la idea de la inmortalidad 'comienza a darse en una etapa relativamente tardía'. Igual que en la India o en Israel, la gente rezaba por una larga vida (*shou*) y por el aplazamiento de la muerte. Hasta el siglo V o tal vez IV a. C. no se comenzó a rezar para ser inmortal (*ch'eng-hsien*). Después se elaboró gran número de técnicas destinadas a lograr esa condición, como resumía Yü: sacrificios, drogas, ingestión de oro y piedras preciosas molidas, de las flores del boleto púrpura, etc.:

Había también quienes creían que la inmortalidad física podía alcanzarse siguiendo las enseñanzas quietistas de Lao Tsé, el desapasionamiento, absteniéndose de comer cereales, regulando la respiración,

cultivando la naturaleza o, más extraño aún, metamorfoseando el cuerpo humano en la forma de un ave. (p. 110)

Sin embargo, incluso en el Culto a la Inmortalidad, la condición a la cual acceden los inmortales recién constituidos en tales sigue siendo descrita de forma muy poco precisa. Mucho más común en la antigua China era la creencia, más simple, de que persistía algún residuo de la persona muerta, residuo que se prolonga por espacio de seis o siete generaciones, tiempo durante el cual sigue formando parte de la familia, o que al menos está relacionada con ella. Se pensaba que, en la muerte, los diversos elementos que componían el individuo eran dispersados. Hay cierta variación respecto a lo que compone con exactitud al individuo, aunque dichos elementos son a grandes rasgos, además del cuerpo, dos elementos no corpóreos, el *p'ò* o *kuei*, que activa la función física y que permanece relacionado con el cuerpo en la tumba, hasta que el cuerpo se descompone y se hunde hacia los Manantiales Amarillos; está relacionado con el principio del Yin, el lado oscuro y físico. El lado Yang de la inteligencia y la luz es el dominio del *hun* o *shen*. Después de la muerte, el *hun* permanece en la vecindad de su placa o tableta memorial —un registro pequeño, a menudo de madera, en el que consta el nombre del difunto, quizá con algún otro detalle. Allí permanece el *hun* por espacio de seis o siete generaciones, en contacto con la familia, recibiendo alimentos de sus descendientes, escuchando las noticias y los cotilleos de los asuntos de familia. En formalizaciones posteriores, el *shen* se convierte en *hun* en su encarnación en un cuerpo, y del mismo modo se convierte el *p'ò* en *kuei*. En la muerte revierten a sus formas anteriores.

Sin embargo, al nivel de las creencias populares, pero no formalmente, se creía lisa y llanamente que los muertos no se extin-

guían del todo, sino que permanecían relacionados de alguna manera con los vivos. Aun cuando alguien hubiese vivido tan virtuosamente que su *hun* flotara en los cielos, el *hun* regresaba pese a todo a su placa memorial cada vez que se creía necesario. De este modo, los muertos podían ayudar a los vivos, tal como ellos necesitaban el soporte y el respaldo de los vivos. Si se olvidaban las ofrendas, el *hun* se convertía en huérfano, en *ku-hun*, objeto sin duda de compasión, aunque también, quizás, digno de ser temido. Sin duda, ser temido era el vengativo regreso de la otra esfera, el *kuei* asociado con el cuerpo. El *li-kuei*, o espíritu vengativo regresaba siempre que alguien era asesinado 'fuera de su tiempo', en la guerra, por la enfermedad, por homicidio o por accidente, o bien siempre que alguien había sido ejecutado injustamente o enterrado de forma impropia.

Todo esto representa una nueva instancia de la concepción de la muerte más amplia y duradera entre nuestros ancestros más antiguos: que los muertos no se extinguían del todo, que persiste algún rastro. Pero no se tenía idea real de los cielos e infiernos elaborados, menos aún de la supervivencia a largo plazo en un paraíso compensatorio. La llegada de los misioneros budistas a este sistema de creencias tuvo un efecto devastador, tal como ha descrito Holmes Welch:

El impacto que tuvo el budismo sobre gentes que profesaban tales creencias es fácil de imaginar. Previamente, la peor preocupación había sido que los padres de uno, ya difuntos, estuvieran hambrientos y por tanto irritados. De pronto se abrió la inmensa posibilidad de que hubieran sido condenados al fuego y a la indignidad del infierno, o de que deambulasen por la tierra convertidos en *pretas*, no hambrientos ya por las ofrendas, sino incapacitados para comerlas por tener la garganta tan pequeña como el ojo de una aguja, o

porque todo lo que se metían en la boca se convertía de hecho en sangre y en pus. Era una idea demasiado horrorosa para que la tuviera un niño lleno de amor filial, pero ¿y si fuera verdad? El budismo introdujo estos temores cuando China comenzaba a precipitarse en los tumultos de las Seis Dinastías, cuando muchos chinos tenían que estar preguntándose por los problemas de la familia y el estado, pensando si no serían debidos más bien a su defectuoso servicio para con los ancestros. (The Practice of Chinese Buddhism, p. 182)

Una vez introdujeron los budistas en China la posibilidad del fuego del infierno y de un castigo de una duración poco menos que infinita (aun cuando no fuese eterna), los ajustes que se realizaron no fueron ni sistemáticos ni coherentes. De ahí que los *pretas/petas* parecieran recordar los *ku-hun*, hambrientos y tal vez amargados; sin embargo, así como los *pretas* habían alcanzado tal condición debido a sus propias faltas, los *ku-hun* lo habían hecho por pura negligencia. Aunados, se fundieron en los *e-kuei*, los espíritus hambrientos que habitan en un infierno. Con idéntica incoherencia, los chinos comenzaron a aceptar (siglo IV d. C. aprox.) la creencia originariamente india de que hace falta que pasen cuarenta y nueve días para que la continuidad de una persona fallecida se aloje en su lugar, en uno de los cuatro dominios (p. 273). Y no obstante continuaron ofreciendo alimentos a los *hun* durante varias generaciones.

No es de extrañar que los ritos chinos relacionados con los muertos se desarrollasen hasta ser quizá los más complejos y elaborados (no es preciso decir que también son los más caros) que se conocen. Adhiriendo el budismo a la tradición china, el descendiente del difunto se hallaba ante una variadísima gama de posibles resultados: podría ser que el *hun* aún esperaba de modo tradicional

y le hizo falta la atención apropiada; podría darse el caso de que los ritos apropiados, en el intervalo de los cuarenta y nueve días, ayudasen a alcanzar un mejor renacer; podría ser que, en el peor de los casos, fuese un *ku-hun* en el sentido tradicional; podría ser, si no, que tuviese lugar el renacer en el infierno. La única manera de asegurarse de hacer lo mejor por los propios ancestros era cumplir con todas las obligaciones. Y esto a la sazón se resumió en el *ch'ao-tu wang-hun*, o liberación de las almas de los muertos.

Así pues, aunque el budismo había introducido en China los terrores de la tumba, no dejó a los chinos desconsolados. Ofrecía de por sí varias maneras para que el descendiente pudiese contribuir en la liberación de un ancestro, alejándolo de los posibles perjuicios: pagar a los monjes para que celebrasen los rituales por los cuales el buen *karma* de los propios monjes y los *bodhisattvas* fuese transferido al difunto; que los monjes de hecho enseñaran el *dharma* al difunto; que mediasen por el muerto en forma de ofrendas no ya de comida, sino también en representación de dinero, oro, carruajes o todo lo que pudiera necesitar la continuidad del difunto. Todo tenía un precio: a la sazón, la realización de los rituales llegó a ser una importante fuente de ingresos para los monasterios budistas. Obviamente, es imposible señalar, tal como se suele decir en América de los empleados de pompas fúnebres, que proporcionen un servicio por el cual hay que pagar. Tal como concluye Holmes Welch en su excelente repaso de las creencias y prácticas relacionadas con la muerte que se daban en China en el periodo inmediatamente anterior al comunismo,

Hace falta seguramente una palabra de cautela al final de este comentario sobre los ritos mórtuarios en tanto fuente de ingresos de los

monjes budistas. Corremos el riesgo de perder de vista la sustancia del trabajo al analizar el contexto financiero del mismo, tal como sucede cuando se discute la práctica de la medicina como fuente de ingreso para los propios médicos. Desde el punto de vista de un chino de profesión budista, incluso los ritos más perfunctorios, realizados por los monjes de mentalidad más comercial, probablemente han dado algún alivio a los seres que sufren en los senderos más bajos de la existencia, tal como el médico al que le interesan realmente sus honorarios por encima de todas las cosas puede sin embargo curar al paciente. Los ritos por los muertos eran esencialmente compasivos, al margen del dinero que cambiase de manos en relación con ellos. Ése es, al menos el punto de vista ortodoxo y conservador.

(*The Practice of Chinese Buddhism*, p. 205)

Tal es también el punto de vista que subyace a los ritos fúnebres del budismo *theravadin*, aun cuando exhiban de manera más formal la interacción que se da entre los *bhikkhus* (monjes) y los legos. En Sri Lanka, los monjes del templo familiar toman asiento cerca de la casa del finado, bajo un dosel de tejidos blancos. El cadáver es traído desde la casa, y los que están presentes son invitados a unirse a la fórmula de la fe, tres veces repetida. 'Namo tasso bhagavata sarahato amma sambuddhassa' ('homenaje a él que es arahat, Iluminado, el Buda'). Se repiten entonces los Cinco Preceptos (véase *Worlds of Faith*, pp. 29 ss.), seguidos por un sermón sobre la naturaleza de la muerte y la transitoriedad, y sobre la persona del difunto. Se ofrecen a los monjes telas y bebidas frescas, a lo cual sigue el recitado de unos versos que resumen la transitoriedad de todas las cosas. Se vierte el agua en un cuenco que se sitúa ante los monjes y ante el cadáver del difunto; a medida que se llena y se derrama, los monjes recitan lo siguiente: 'Así como las lluvias colman los ríos y éstos se derraman en los

océanos, así llegue lo que aquí se ofrece al difunto'. De ahí se pasa a la transferencia específica del mérito al difunto, con la siguiente oración: 'Que la riqueza del mérito adquirido mediante este esfuerzo sea aceptada por todos los dioses, y que dé por resultado su bienestar a diario'. Se cierra entonces el féretro y se conduce al lugar de entierro o de cremación (los monjes siempre reciben la cremación), y los dolientes regresan a la casa para tomar la comida del funeral.

Pero eso no supone en modo alguno el fin del ritual. La noche del sexto día, un monje es invitado de nuevo a la casa, donde ha de pronunciar un nuevo sermón: al séptimo día tiene lugar una entrega formal de limosnas a los monjes (*sanghika-dana*), que de nuevo tiene reciprocidad en una transferencia de mérito al difunto. Esta ceremonia se vuelve a repetir cuando se completan dos plazos de tres y de seis meses, y a veces también al año.

Por consiguiente, para los budistas la muerte es transición que sólo cesa cuando el reconocimiento de que nada es inmune a la transitoriedad es real y absoluto. Los budistas *theravadin* y *mahayana* tal vez difieran notablemente en lo que creen que puede contribuir decisivamente al proceso de la transición mediante la muerte de una persona conocida, pero están de acuerdo en que 'todas las cosas que nos componen son transitorias: lo que resalta en la apariencia tiene también su extinción: la calma y el apaciguamiento es la felicidad'. Así, tal como el islam exhibe el desarrollo de una tradición religiosa (judeo-cristiana) en dirección hacia la literalidad (de modo que el sacrificio pasa a ser marginal por relación con la descripción literal de los estados posteriores a la muerte y el modo en que se puede alcanzar lo bueno y evitar lo malo), el budismo exhibe el desarrollo de una tradición religiosa en dirección hacia la metáfora. El sacrificio sigue teniendo importancia en el nivel de la religión

popular. Por lo demás, es desmitificado. Su eficacia es ridiculizada por el Buda en las historias relativas al Jataka (nacimientos anteriores), y su función social se traslada al *dana*, esto es, al don por el cual el pueblo da su apoyo al *sangha* y recibe el mérito a cambio, como ayuda propia o ayuda para los ancestros. En uno y otro caso, la categoría del sacrificio, por medio de la cual se realizaron las antiguas exploraciones del sentido y de la significación de la muerte, disminuye considerablemente. Sigue en pie la cuestión relativa al punto hasta el cual la ideación más originaria tiene auténtico status e importancia para nosotros.

Parte III
Conclusión

*

Conclusión

A pesar de la brevedad con que hemos repasado los distintos modos en que las principales tradiciones religiosas conciben la muerte, habrá quedado claro que no puede emitirse una única ni mucho menos sencilla generalización acerca de 'las religiones y la muerte'. La muerte ha sido concebida de todos los modos posibles, desde la derrota y el castigo hasta la liberación y la oportunidad. Dentro de ciertas tradiciones a menudo se sostienen términos opuestos e irreconciliables, incluso en conjunción dentro de la misma tradición, pero ello no se debe, como suponen los escépticos, a que las religiones vuelvan a hacer gala aún de su incompetencia y su negativa a afrontar la realidad de los hechos, sino más bien a que los hechos contrastados por la experiencia exigen una actitud conciliadora, y no una actitud de exclusión. Al considerar la muerte a un tiempo como amiga y enemiga, las religiones resisten, igual que siempre, a la falacia del cuestionamiento falsamente dicotómico. El sentido de ello, y su importancia en la comprensión de las religiones, queda apuntado en mi *Licensed Insanities*, pp. 101, 109.

Habiendo dicho esto, sigue estando claro que muchas de las proposiciones que mantienen las distintas religiones en relación a la naturaleza humana y a la muerte difícilmente podrían ser en conjunto verdaderas. Pudiera ser que todas fuesen falsas, pero lo cierto es que no todas pueden ser verdaderas, al menos en calidad de proposiciones relativas a una serie de hechos contrastados y putativos. No es posible que un hindú y un budista estén a la vez en lo

cierto cuando se trata de examinar lo que proponen acerca de la antropología humana (es decir, qué es lo que constituye la naturaleza y la apariencia del hombre). No es posible que un cristiano y un musulmán estén a la vez en lo cierto cuando se trata de examinar lo que postulan acerca de la muerte y la resurrección de Jesús/Isa (p. 168).

Tales diferencias sin lugar a dudas constituyen un hecho diferencial. No es posible minimizarlas, tal como podría hacerse con una preferencia por el amarillo frente al verde. Así, el judaísmo y el islam concuerdan al considerar que los seres humanos son susceptibles de ser educados: pueden aprender de Dios (mediante el Corán o la Torá) qué es lo que deben hacer, y pueden recibir ayuda de Dios para hacerlo; por tanto, cuentan con una antropología relativamente optimista. El cristianismo, por el contrario, cuenta con una antropología radicalmente pesimista: las subversiones del mal se hallan en la raíz misma (*radix*) de la aventura humana, y no es posible educarnos de cara a la salvación. Las consecuencias culturales de tales diferencias son obvias.

Con todo, incluso en cuestiones tan fundamentales, es esencial aprender las lecciones que nos ha deparado este siglo para comprender con mayor claridad las relaciones que existen entre lenguaje y referencia, entre símbolo y signo, entre icono e índice. En concreto, ahora entendemos que si bien todos nuestros lenguajes, teorías e imágenes son aproximaciones provisionales y susceptibles de corrección, por no decir que frecuentemente yerran, puede que no obstante estén en lo erróneo (en muchas de las ocasiones en que las empleamos) acerca de algo concreto, y que entonces 'algo' imponga un límite al lenguaje precisamente por ser lo que es, si bien nunca podemos describir exacta ni exhaustivamente qué es. Y esto es verdad incluso en el caso de algo tan relativamente obvio como pueda ser el

Conclusión

universo. La verdad, por consiguiente, puede revelarse tanto en la ficción como en los hechos, tanto por medio de la poesía como por medio de las pruebas irrefutables.

Estas cuestiones relativas al realismo crítico y a la fenomenología las he comentado con mayor profundidad en *Licensed Insanities*. Lo que en todo caso implican en la relación que se da entre la muerte y las religiones es que el lenguaje y las imágenes de la muerte, y de lo que pueda sobrevivirla, pueden ser aproximaciones y estar en general equivocadas por lo que tengan de descripción literal, pero también es verdad que pueden estar equivocadas o ser al menos aproximativas acerca de alguna exigencia fundamental (y universal) que surge de la experiencia o que se da en la experiencia, o bien en lo tocante a la inteligencia, la emoción y la comprensión humana. Es exactamente tal como dijo Simone Weil al referirse a Dios:

Existe un Dios. No existe Dios. ¿Dónde está el problema? Estoy bastante convencida de que existe un Dios en el mismo sentido de que estoy segura de que mi amor no es una ilusión. Estoy bastante convencida de que no existe Dios en el mismo sentido de que estoy segura de que no hay nada que se asemeje a lo que yo alcanzo a concebir cuando pronuncio esa palabra.

Las imágenes que empleamos pueden de esa manera reforzarse unas a las otras, aun cuando en sus menores detalles sean incompatibles. Todo lo que se refiera al par verdadero/falso no desaparece por tanto; simplemente, no puede darse por zanjado. Así, restan por tomar sin duda no pocas elecciones, muy lejos de toda inmediata verificación o desmentido, ya que, siendo cual es la naturaleza del caso, no pueden sino ser de índole escatológica (esto es, como son tantas las proposiciones fundamentales que tienen mucho que ver

con el estado final, no es posible verificar ni desmentir en su finalidad nada de lo que se propone).

Pero lo que entretanto se pueda inferir acerca de la naturaleza humana y de su destino de ningún modo resultará trivial ni tampoco producto de una consideración defectuosa; aún menos podrá ser resultado de un abyecto pensamiento puramente voluntarioso, ni de la cínica explotación de los crédulos. Las exploraciones religiosas de la muerte, y de la continuidad de las consecuencias que sobrevivan a la muerte, emergen tanto en Oriente como en Occidente de exploraciones muy cautelosas de lo que se incluye en nuestra experiencia dentro de los límites de este cuerpo y de esta vida. Lo que es bien claro a tenor del repaso de las religiones trazado en este libro (y aquí al menos sí es posible una generalización), es que las dos tradiciones religiosas de mayor peso, oriental y occidental, han hecho una serie de ampliaciones de la creencia y de la imaginación sin duda análogas en las dos áreas centrales del ser y de la salvación. Esas exploraciones han dado lugar a afirmaciones y conceptos que son en múltiples aspectos radicalmente diferentes, pero su punto de partida, en la experiencia humana de sí y del entorno, es el mismo; se asemejan una a otra en la afirmación, por medio de sus distintas imaginaciones, primero de que existe en nosotros algo que se continúa consecuentemente a través del proceso temporal y, segundo, que aun cuando la muerte pueda ser considerada una intrusión e incluso un castigo, es no obstante necesaria como medio de existencia de la vida. Como ya hemos visto, fue sobre todo por medio de la categoría y los actos de sacrificio por donde una y otra tradición exploraron y expresaron originariamente esa verdad.

En consecuencia, la afirmación religiosa del valor incluye la realidad de la muerte, tal vez como último enemigo a batir, pero también como condición necesaria de la vida. Todo intento por evadirse

Conclusión

de la muerte, o por fingir que no es algo serio, o por negar su lugar necesario en el ordenamiento de la vida, ha sido considerado casi siempre por las principales tradiciones religiosas como algo falso, peligroso, subversivo para la verdad. Si iniciativas tales como el espiritismo o el tratamiento criogénico de los cadáveres dan la impresión de que la muerte es pura trivialidad carente de importancia, seguirán siendo considerados por las religiones como factores corrosivos de una verdad fundamental acerca de nosotros mismos. Por el contrario, a la cuestión de si la muerte es un mal tan grande como podría suponerse, cuestión tan antigua por lo menos como Sócrates, las religiones responden enfáticamente de forma negativa. Mediante la categoría del sacrificio estatuyen drásticamente que no podemos vivir en otros términos que no sean los de la muerte. El sacrificio no sólo articuló dicha verdad, sino que hizo además una virtud de la necesidad.

Ahora bien, ¿qué utilidad, qué credibilidad tiene eso ahora? De todas las categorías religiosas, seguramente es la del sacrificio la menos viable en un mundo que ha heredado una creencia muy propia de Frazer, en el sentido de que la magia es puramente tecnología tosca y primitiva, y que el sacrificio es un ejemplo de magia particularmente execrable y salvaje. Sobre el sacrificio observó Frazer que

si la prueba de la verdad residiera en enseñar las manos o en contar cabezas, el sistema de la magia podría apelar, con más razón que la iglesia Católica, a ese orgulloso lema que dice 'Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus', por ser la credencial segura e inapelable de su propia infalibilidad. No es nuestro cometido considerar qué incidencia pueda tener sobre el futuro de la humanidad la existencia permanente de una capa de salvajismo tan sólida bajo la superficie de

la sociedad, una capa por lo demás apenas afectada por los cambios superficiales de la religión y la cultura. El observador desapasionado, cuyos estudios le han llevado a sondear las profundidades de esa capa, difícilmente podría contemplarla de otro modo que no fuese el de una amenaza a la civilización que sigue en pie. (p.91)

Con todo, hablando de la civilización es exactamente en esta cuestión del sacrificio donde las evaluaciones religiosas y profanas de la muerte se aúnan y se refuerzan mutuamente. En concreto, el reconocimiento científico de la necesidad de la muerte se halla tan próximo al reconocimiento religioso que tanto en hospitales como en hospicios es viable actualmente una afirmación compartida del valor de la muerte. Si hiciésemos la pregunta equivalente en el terreno de la ciencia (es decir, si es posible tener vida como ésta, basada en el carbono, en términos distintos de los que impone la muerte), la respuesta sería también rotundamente negativa.

Las razones por las cuales esa respuesta es idéntica son muchas y muy distintas. Bastará con proponer aquí tres ejemplos relacionados entre sí: el primero puede comprenderse a la primera de cambio, basta con mirarse la palma de la mano. No hace demasiado tiempo (al menos, según la escala temporal del universo), la mayor parte de los átomos existentes en esa mano ardían en las honduras de alguna estrella remota. Somos literalmente hijos de las estrellas, hijos del universo. Y no es posible ser hijo en términos distintos de éstos: para la construcción del propio cuerpo, con sus moléculas complejas, son necesarios elementos mucho más pesados que el hidrógeno, elementos del tipo del carbono, el nitrógeno, el fósforo, el oxígeno. Y para la construcción de un planeta, por no hablar siquiera de la vida orgánica, se necesitan elementos mucho más pesados que el

Conclusión

hierro, pero todos esos elementos no se pueden distribuir sin la misma compresión extrema a la que están sometidas las estrellas en el momento de su colapso y de su explosión, porque de ese modo se funden los elementos y se esparcen de tal manera que quedan a disposición de nuevas arquitecturas de la energía.

Esto supone que no podemos llegar a un planeta, y para qué hablar de la construcción de los organismos vivos, sin la muerte de las estrellas (sin su compresión para que se formen los elementos pesados y sin su explosión para aventar dichos elementos de cara a nuevas arquitecturas de la energía):

Las mareas discurren por nuestras venas, aún somos reflejo de las
estrellas,
la vida es hija tuya, pero hay en mí
algo más viejo y más duro que la vida, y más imparcial, el ojo
que todo lo veía antes de que hubiese un océano. (Robinson Jeffers)

El segundo ejemplo del porqué no puede existir la vida en términos distintos de los que impone la muerte también se encuentra en la palma de la mano, y en cualquier otra parte de nuestro cuerpo. Cada una de nuestras células contiene en su ADN el mismo programa, la misma información genética que, si pudiera duplicarse en un contexto apropiado, podría dar lugar a otro individuo. He ahí el fundamento de la clonación, que es lo que ha conducido a la algarabía especulativa de que quizá sea ésta una especie de inmortalidad provisional, al menos en cuanto al aspecto exterior. Pero a pesar de *Los niños del Brasil*, a pesar de las opiniones sensacionalistas de David Rorvik, esto es algo que no se ha conseguido en el caso de los seres humanos. Por si fuera poco, parece probable que en lo tocante a los

seres humanos no sea algo alcanzable (sobre todo si, tal como se sostiene, las células adultas diferenciadas difieren levemente por su ADN, y no pueden generar un embrión viable). No obstante, en lo que se refiere a los genes sí se habla del 'gen inmortal'. Tal como lo ha expresado Macfarlane Burnet, al sopesar las implicaciones de la genética en la vida humana,

Para quien aún tenga cierta capacidad de asombro, puede resultar fascinante mirar por el microscopio uno de sus propios leucocitos. Se puede ver el núcleo central, redondeado, y saber que en ese núcleo existen cadenas de ADN. Es literalmente verdad que las moléculas diseñadas por ese ADN proceden en una secuencia inmortal, que no se ha roto nunca, desde hace 3.000 millones de años, del microorganismo único del cual el código genético universal tomó su forma definitiva. En ese sentido, la vida es inmortal, y en sus etapas más tempranas, cuando la reproducción no era más que crecimiento y división en dos, no existía ninguna necesidad biológica inmediata de la muerte.

(*The Endurance of Life*, p. 7)

Lo cierto es que la palabra 'inmortal' se utiliza erróneamente. En el sentido más trivial, si todos los organismos vivos (construidos por los genes, reduplicación de la información genética) llegaran a su fin, también terminarían los genes. A lo sumo, tienen una inmortalidad puramente provisional, de tipo védico. Pero mucho más importante que eso, aunque la información genética sea extremadamente estable, es que tienen que darse oportunidades de que se produzcan ciertos cambios, puesto que de otro modo no podría hacerse el menor avance hacia la aparición de seres distintos y más complejos. Es verdad que el proceso evolutivo es extraordinariamente conservador –hasta el punto de haber llevado a Eigen a observar que lo que realmente requiere una explicación y una

Conclusión

aproximación veraz no es el cambio, sino la estabilidad misma (véase, por ejemplo, *The Hypercycle*, p. 7). Así las cosas, todo organismo vivo, desde el bacteriófago más simple al propio ser humano, utiliza un conjunto idéntico de codones en tripletas para traducir la secuencia base del ARN mensajero a la secuencia de aminoácidos propia de la cadena de polipéptidos. Por poner un ejemplo, un codón AUG especifica universalmente la metionina, mientras que un codón UUU especifica universalmente la fenilalanina. En un comentario sobre este hecho, Suso Ohno ha sostenido que los codones son universales pero no debido a que el sistema de codificación en tripletas represente una solución ideal al problema, sino porque el primer ácido nucleico que se duplicase a sí mismo, formado hace los millones de años que señalaba antes, estuvo constreñido en ese sistema codificador porque casualmente supo realizar esa función. Una vez realizada, muy al comienzo de la vida, ese sistema codificador tenía que ser preservado. Como señala Ohno,

Tan pronto como se estableció el sistema codificador, al comienzo mismo de la vida, no pudo existir posibilidad de elección, y por fuerza hubo que conservar *in toto* la miríada de descendientes de aquella primera criatura. Todo intento posterior por modificar el sistema codificador a la fuerza habría sido una burla de todos los mensajes previamente codificados dentro del ADN, de lo cual habría resultado el exterminio inmediato de todo organismo que osara intentar un cambio. De esta forma, todos los organismos están atados al pasado. A medida que evolucionan, su historia pasada se convierte en una carga cada vez mayor, que restringe progresivamente sus futuras posibilidades evolutivas. Por mucho que se esfuerce el hombre en la modernidad por ser libre, no es sino un esclavo encadenado al pasado. (‘El desarrollo de la reproducción sexual’, p. 22)

Ahora bien, si la evolución es tan conservadora, ¿cómo ha sido entonces posible realizar algún avance hacia la existencia de los organismos más complejos? Ha sido posible, principalmente, porque algunos cambios o mutaciones son ventajosos: introducen a su vez cambios que contribuyen a que un organismo se sustente mejor de cara a la reduplicación de su ADN. En este sentido, todo el trayecto de la vida humana ha sido un catálogo de errores. Obviamente, la mayor parte de las mutaciones son perniciosas (o neutras, en el mejor de los casos), de manera que por cada mutación que permita una implantación mejor de cara a la exploración de los entornos ambientales y a la competición por la energía o el alimento, se darán muchas otras que dejen en desventaja al organismo, hasta el extremo de que muera prematuramente. Así, ya empezamos a entender que no puede existir la vida, con esta complejidad evolutiva, sin la muerte. Hay que pagar un precio por las mutaciones desventajosas.

Pero existe un sentido más fuerte en el cual es la muerte necesaria. Las mutaciones, para ser provechosas, requieren una sucesión de incontables generaciones. Las mutaciones y la diversidad no son en modo alguno ventajosas, para los individuos en quienes se produzcan, a menos que puedan transmitirse y difundirse al resto de la población. La muerte es necesaria para que cada generación deje sitio a la siguiente, en la cual podrán ponerse a prueba los cambios acaecidos. Esto supone que el proceso que va de los musgos a las setas depende absolutamente, en mi opinión (por parafrasear a Samuel Wilberforce), de que se sucedan unas a otras las generaciones, y para ello es requisito indispensable la muerte.

De este modo comenzamos a entender el precio que es preciso pagar, en lo tocante a la muerte, caso de que haya de existir un universo, caso de que haya de existir una vida consciente de sí misma,

Conclusión

capaz de duplicarse a sí misma, en dicho universo. En la sucesión de las generaciones se producen las leves mutaciones de la información genética que permiten la existencia del desarrollo y del cambio. No puede existir desarrollo de la vida sin la evolución:

Niños, fijaos en el chimpancé:
Vedlo encaramado al árbol ancestral
del que todos saltamos hace infinidad de siglos.
Me alegro de que saltásemos. De haber seguido encarama-
dos,
bien podríamos, por lo que a mí se me alcanza,
seguir siendo hoy peludos chimpancés.

De ello se sigue que no podría existir nadie, que no podría existir el universo, sin la muerte, tanto la muerte de las estrellas como la muerte de las sucesivas generaciones de la vida orgánica. Si alguien se pregunta '¿por qué me sobreviene la muerte, a mí o a cualquier otro?', la respuesta tiene que ser ésta: porque lo que te sobreviene es el universo; no eres más que un suceso, un episodio del universo; eres hijo de las estrellas, tal como eres hijo de tus padres, y de ninguna otra manera podrías ser el hijo que eres. Incluso mientras vives, y sin duda cuando mueres, los átomos y las moléculas que en la actualidad están encerrados en tu forma y bajo tu apariencia física, van siendo libera- dos y esparcidos en otras formas y en otras construcciones:

Queridos, amados hermanos,
¿no es pecado pelar
las patatas y las mondas tirar?
Y es que las mondas alimentan a los cerdos
y los cerdos a nosotros,
queridos, amados hermanos.
¿No es así?

Lo que esto significa, en relación con la muerte y con el porqué se produce la muerte, resulta extremadamente claro: no es posible llegar a la vida salvo por la vía de la muerte. Y esto significa a su vez que el precio que hay que pagar por cualquier organización de la energía, en un universo de este tipo, es ciertamente muy elevado. No es posible adquirir nueva energía, por las buenas, a partir de la nada, tal y como es igualmente cierta la imposibilidad de perder energía. Lo que ocurre es que la energía disponible se está utilizando y reorganizando constantemente de cara a la construcción de todo cuanto existe, ya sean los planetas o las plantas, los soles o los hijos. Pero a medida que la energía se utiliza, resulta estar cada vez menos disponible para la realización de otras funciones.

Todo esto nos lleva insensiblemente hacia el conocido terreno de la entropía, que nos proporciona una de las imágenes más poderosamente contemporáneas del desorden y la muerte. Así, Rifkin ha propuesto la entropía como 'nueva visión del mundo' (por citar el subtítulo de su libro *Entropía*). Tanto más importante, en consecuencia, es tener la certidumbre de que si bien la segunda ley de la termodinámica (que hace uso del concepto de entropía cuando se estatuye en cuanto incremento continuo hacia un estado de máximo desorden, dentro de un sistema físico o químico aislado) es una de las más amplias generalizaciones en las ciencias físicas, tiene a pesar de todo una serie de aplicaciones extremadamente precisas y limitadas, que sin lugar a dudas no son todas las que Rifkin presupuso. Ha tenido por ejemplo una importantísima aplicación más allá de la circunscripción tradicional de las ciencias físicas, en el desarrollo de la teoría de la información. Por otra parte, sus aplicaciones en la sociedad o la religión podrían ser a lo sumo metafóricas, o analógicas quizás, y en tal caso habría de ser manipulada con inmenso

Conclusión

esmero, para garantizar la apropiación de los candidatos a la explicación. Será sin duda más sensato seguir la advertencia de Hiebert (en su estudio sobre 'Los usos y abusos de la termodinámica en religión'), cuando escribía lo siguiente:

Las leyes de la termodinámica ponen de manifiesto que al margen de lo buena, segura y elegante que pueda ser una teoría científica, jamás será inmune a su utilización de modo tal que transgreda los límites de la credibilidad hasta el punto de la ridiculez más absoluta, al menos a ojos de las generaciones venideras. En el huerto de la termodinámica han crecido como malas hierbas toda clase de metafísicas y teologías de uso particular. (p. 1075)

Pero sin embargo es importante, para la imaginación contemporánea en la evaluación de la muerte, apreciar incluso en los términos más generales qué es lo que afirman la termodinámica y la entropía. Para llegar a un universo de estas características, tienen que haberse dado lo que se suele denominar procesos irreversibles, al menos en ciertas regiones localizadas del universo. Se trata de procesos tales como las reacciones químicas o la conducción y difusión del calor. El flujo genérico de la energía disponible en una región localizada se da en dirección hacia un incremento del desorden y el azar, es decir, en dirección hacia una indisponibilidad cada vez mayor de la energía de cara a su ulterior organización y funcionamiento. Eso es lo que se conoce como entropía. La entropía es la medida del desorden en incremento dentro de un sistema aislado, que lógicamente apunta hacia una condición final de equilibrio termodinámico, en el que las partículas siguen teniendo energía, aunque ya no tienen la capacidad de interactuar.

En la actualidad, sin embargo, estamos en una situación de desequilibrio termodinámico, en el que la energía está disponible para su aprovechamiento y funcionamiento. El empleo de la energía en sistemas abiertos muy alejados del equilibrio y de la construcción de objetos tales como el cuerpo humano o los materiales de las casas en que habitamos se conoce como negentropía: es la negación del desorden, el uso de la energía disponible, entre tanto, para construir orden y organización, aun cuando la dirección genérica tienda al equilibrio, hacia algo semejante a la circunstancia que en el Génesis se describe como *tohu wabohu*, 'desolación y vacío', o la no-circunstancia que en el budismo se llama *nirvana*, en la cual las partículas energéticas (por así decir) existen, pero ya no interactúan.

Al final, ninguno de nosotros puede escapar a las exigencias de la entropía, como conocemos por el envejecimiento de nuestros tejidos orgánicos y de nuestro cuerpo.

Borra el tiempo ese joven ornamento florido,
abre surcos profundos en el más bello rostro
y consume primores que otorgara la vida:
cuanto existe y florece la guadaña lo siega.

(Shakespeare, soneto LX)

El débil valeroso, Feeble (*Enrique IV*, segunda parte, III, ii), tal vez debiera a Dios una muerte. Nosotros le debemos una muerte a la entropía. Con eso y con todo, sin entropía no sería posible la vida, en absoluto. Ni siquiera sería posible el universo.

Ahora bien: ambos términos, entropía y negentropía, están de hecho íntimamente conectados entre sí; además, es la muerte, por ser condición necesaria tanto del universo como de la vida, lo que

Conclusión

constituye esa conexión. A la inversa, por estar el universo afinado con tanta precisión para la producción de la vida, aunque sólo mediante el proceso de la muerte, esa muerte recibe de la vida el más alto valor y el más sentido homenaje. Esto es algo que las más antiguas exploraciones religiosas de la muerte reconocían extremadamente bien, aunque fuera a su modo y en sus propios términos. No obstante, en las aproximaciones populares sobre cómo generaba la muerte la religión, se da por sentado exactamente lo contrario, tal como indican las aproximaciones resumidas o mencionadas en el capítulo 1, o incluso en la afirmación más dudosa acerca de la razón que explica la supervivencia de la religión, en el libro de Cupitt titulado *The Sea of Faith*:

La religión sobrevive sin duda porque el progresivo debilitamiento de las instituciones religiosas y del pensamiento religioso no altera el hecho de que en los niveles religiosos más profundos, tanto las necesidades como los impulsos son mayores que nunca... Aún estamos inclinados a sentir temor religioso y anhelo de la religión por la idea de nuestra propia muerte, de nuestra pequeñez, de la precariedad de los valores humanos, frente a la vasta indiferencia de la Naturaleza. ¡Qué inmensidad la de las épocas que nos han precedido, que se darán después de nosotros, de las cuales nada sabemos, las cuales nada sabrán de nosotros!.

(p. 32)

De hecho, lejos de que el universo sea pródigo o de que despilfarre en sus vastas inmensidades de tiempo y de espacio, y en su constante sucesión de desórdenes, finales y muerte, el universo camina (por así decir) sobre una cuerda floja extremadamente corta de posibilidades. Esa estrecha franja de posibilidades es exactamente lo que se requiere para la existencia de la vida orgánica, consciente

de sí y capaz de dirigirse y de producirse. Todo esto es algo que se sabe de sobra y que se ha ensayado de sobra. Bernard Lovell dio abundantes ejemplos en su libro titulado *In the Centre of Immensities*: si la interacción protón-protón hubiese sido un ápice más intensa, 'no habrían aparecido galaxias, estrellas, ni vida', porque los protones, que fueron en su día la energía disponible para la construcción de átomos más pesados, habrían formado el helio en los primeros millones de años de existencia del universo, y el helio habría permanecido en suspensión; un simple cambio del uno por ciento en el equilibrio existente entre la electricidad negativa y positiva nos haría estallar no la mente, sino la cabeza (en el supuesto de que pudiésemos tener tal apéndice), repartiéndola en mil añicos más allá del sistema solar; asimismo, 'si en ese instante [esto es, cuando el universo se encontraba a un segundo del inicio de su expansión] la proporción expansiva se hubiese reducido solamente en una milbillonésima fracción, el Universo se habría destruido al cabo de pocos millones de años, más o menos al final de la época que hoy denominamos era de la radiación, o de la bola de fuego primigenia, antes de que la materia y la radiación se hubiesen escindido' (pp. 122 ss.).

Unos pocos millones de años pueden parecer un tiempo muy dilatado, pero no sería suficiente para que hubiese aparecido la vida consciente, ni la vida de ninguna otra clase. Para fundir los elementos pesados esenciales se requiere lo que el físico J. A. Wheeler denominó 'un tiempo de cocción' de varios billones de años, en el horno nuclear del interior de una estrella.

Esa expresión, 'un tiempo de cocción', aparece en su lección copernicana, en la cual se preguntaba lo siguiente: '¿Por qué tiene que ser tan inmenso el universo?' La respuesta es ésta: porque cuando la escala temporal se calcula a partir de la teoría general de la

Conclusión

relatividad, resulta tener una relación de dependencia con la masa. Si se intenta economizar el tamaño y la escala del universo, se termina por una escala temporal demasiado escueta para la producción de la vida consciente. (Supóngase, por ejemplo, que imaginamos un Big Bang que generase la masa de una galaxia de 10^{11} estrellas, que sería de por sí un universo bien grande; dicho universo sólo podría durar, en nuestros términos, un solo año.) Sin la aparente extravagancia y la indiferencia del espacio y el tiempo, no existiría (como señala Wheeler) 'ninguna oportunidad de que se formasen nuevas estrellas, y para qué hablar de los elementos pesados, de los planetas y la vida. Una reducción de la materia originaria, lejos de ofrecer mejores beneficios, no da saldo ninguno. Desde este punto de vista, toda presunta extravagancia en nuestro universo dista mucho de ser tan obvia como se quiere'.

Wheeler aún va más allá en su argumentación, para desarrollar lo que se conoce como principio antrópico. Pero incluso sin esa ampliación (que sigue siendo cuando menos motivo de controversia), las observaciones básicas en las que se apoya no son ni mucho menos controvertidas: apuntan a la precisión extrema de que es necesario para la producción de la vida, y también para la necesidad absoluta de la muerte, si ha de haber vida. Tanto la imaginación científica como la imaginación religiosa coinciden en este punto al menos de dos modos: primero, al rechazar la idea de que somos triviales y de mínimo valor frente a la inmensidad del universo y frente a sus procesos, que incluyen el azar y la casualidad (puesto que ambas observaciones sobre el universo son ciertas, pero no conducentes a dicha conclusión); segundo, al afirmar el alto valor de la muerte en tanto condición necesaria de la vida. Ambas, cada una en su propio lenguaje, dicen lo mismo: no es posible la existencia de la vida en términos distin-

tos a los de la muerte, allí donde exista la muerte, de inmediato se da la posibilidad de la vida.

La muerte es por consiguiente tanto oportunidad como final. Mi muerte, y todas las muertes, es necesaria si ha de existir la vida. La muerte, en tanto sacrificio, está muy alejada de toda búsqueda de la compensación. No hace sino sacralizar y reconocer el valor inherente al hecho de la muerte. Ahora bien: ¿pueden seguir afirmándose el valor y la virtud sacrificiales de la muerte sin el lenguaje brutalmente dramático y sancionado mediante el cual tendían a expresarse? Las prácticas salvajes del sacrificio, que tanto horrorizaban a Frazer, de ninguna manera están circunscritas al pasado: las pesadillas sádicas de William Burroughs, en las que muchos jóvenes son sucesivamente sodomizados y asesinados, se sitúan casi siempre en contextos rituales: los sacerdotes aztecas en *El almuerzo desnudo*, los mayas y las pirámides en *The Wild Boys*, el druida y el sacrificio del muchacho en la arboleda sagrada de *The Soft Machine*, 'joven crueldad y niño enemigo': 'en la ciudad apareció un grupo de ellos, que dieron cuenta de su última cena de huesos bajo el árbol del ahorcado'.

Pero de nuevo estamos, dolorosamente, en el dominio de los lenguajes aproximativos y susceptibles de corrección. Se puede rechazar el modo en que un lenguaje o un acto en concreto se propone expresar una importante verdad u opinión sin rechazar la verdad que se proponía expresar. No cabe duda de que el sacrificio también expresa la propensión de los seres humanos hacia la crueldad violenta, de la cual el sacrificio no es sino un ejemplo más del prolongado 'martirio del hombre'. No obstante, la verdad que propugnaba es que la muerte es necesaria, y eso es paradójicamente algo constructivo. Desde esta perspectiva, la muerte no es cuestión de que la vida ceda paso a la vida: es además cuestión de que la vida dé lugar a la vida, de que la vida ceda paso para que otra

Conclusión

vida más compleja llegue a existir. En el reconocimiento humano del sacrificio como clave del sentido de la muerte, la intuición más profunda estriba en que no podemos disponer de la vida en términos distintos de éstos: no podemos disponer de la vida sin la muerte, ya sea la muerte de una estrella o la muerte de un ratón de campo en las garras de un halcón, o la muerte de un niño fallecido prematuramente. En este punto, la imaginación científica y la imaginación religiosa se muestran de acuerdo en que debemos tanto a la entropía como a Dios una muerte, en el supuesto de que haya de existir la vida. Es obvio que de ello no se desprende que morir sea tarea fácil, ni para quien la experimenta ni para quien la contempla. Sigue siendo cierto que las ocasiones de la muerte son con demasiada frecuencia oportunidades de un mal inmenso, y que la vigilancia religiosa y profana es algo profundamente necesario siempre y cuando la muerte no haya de convertirse en instrumento de quienes viven más allá de toda moralidad. Con todo y con eso, sigue en pie un hecho, a saber, que no podemos vivir de ninguna forma, salvo sobre la base de lo que Charles Williams denominó penetrantemente 'el modo del intercambio', de la vida que deja paso a la vida y que da lugar a la vida. Pues es eso lo que revela una nueva percepción tanto de la religión como la ciencia, y lo que a su vez da valor a la muerte, que no se da la vida sin la muerte, pero cuando sí que se da la muerte, se da la posibilidad de la vida.

Por todo ello parece estar claro que todas las grandes etapas evolutivas agotan el proceso de la energía, llevándolo a un nuevo umbral en el que se abren nuevas posibilidades: los guijarros reposan, pero los peces nadan; los peces nadan, pero las hormigas se arrastran; las hormigas se arrastran, pero las aves vuelan; las aves vuelan en la atmósfera, pero el ser humano vuela también en la

estratosfera –aparte de reposar, nadar y arrastrarse–, y además entiende en parte lo que hace y cómo lo hace.

La creencia religiosa estriba en que el largo proceso de la evolución, que requiere el benéfico servicio de la muerte, ha llevado consigo la organización de la energía, en el caso del ser humano, a un nuevo umbral. Tal y como la aparición de la vida llevó la organización de la energía a un nuevo umbral de posibilidades, la arquitectura humana de los átomos y las moléculas (organizados de manera tal que sostienen mediante el cuerpo y el cerebro un yo que se relaciona con ellos, pero que no es idéntico a ellos) crea la posibilidad de una relación con Dios que no se destruirá con la muerte de ese cuerpo en concreto.

Esto es algo que empezamos a comprender y a experimentar por cómo nos perpetuamos a través del tiempo, constituidos (aunque en un sentido profundamente distinto) tanto por nuestras relaciones como por nuestra alimentación, aun cuando las partes que integran nuestro cuerpo estén muriendo a cada instante. Tal como fue descrito en su día por Richard Baxter, también nosotros somos museos de mórbida anatomía: ‘Fue un perpetuo inválido: desafió la habilidad y el conocimiento de una treintena de médicos, y tras reducir su magro esqueleto a poco más que un museo de mórbida anatomía, lo que más asombra es que en medio de la vejez prematura que ello indujo, sobreviviera más de medio siglo en tales condiciones’. Así pues, ¿qué es lo que persiste a través del proceso de disolución y de muerte en vida? Para quienes nos consideran meras etapas pasajeras, como es el caso de los budistas, y para quienes consideran que Fulano de Tal es un hombre, a pesar de lo cual sostienen que no hay un hombre que sea siempre el que es, la memoria es un aventajado candidato para justificar la persistencia de la identidad que percibe el yo. Así reflexionaba Loren Eiseley en *The Immense Journey*:

Conclusión

Supongo que a lo largo de mis cuarenta y cinco años de existencia, todos y cada uno de los átomos, todas y cada una de las moléculas de cuantas estoy compuesta han cambiado de posición se han desplazado fuera de mí para pasar a formar parte de otras cosas. Otras nuevas moléculas procedentes de la hierba y del cuerpo de los animales han llegado a mí y han formado parte de mí durante un tiempo, aunque en medio de este constante giro, tan liviano y tan aéreo como el revoloteo de un mosquito en un rayo de sol, mis recuerdos sí permanecen, y la cara de una persona amada hace veinte años sigue estando ante mí. Pero ni esa cara, ni tampoco todos los años vividos están prendidos celularmente como si fuese una especie de perfil fotográfico frío y preciso, o una burda reproducción mecánica del pasado. Mi memoria sostiene el pasado, pero sabe paradójicamente al mismo tiempo que el pasado se ha ido y que nunca volverá.

La memoria es ciertamente un aventajado candidato para explicar la identidad, no en un sentido abstracto ni vago, sino tal como se caracteriza por medio de la experiencia y el tiempo. Stacy Waddy (misionero y a la sazón secretario de la Sociedad para la Propagación del Evangelio) se recordaba a sí mismo cuando era alumno de primaria exactamente de esa misma manera:

Yo era un yo distinto de mí. Así lo recuerdo: soy el resultado de él, pero no soy él por completo. Él era en aquel entonces algunas cosas para las que yo estoy como si dijéramos 'muerto'. Él me interesa, me acuerdo de él, espero haberme superado por encima de él, no creo que haya perdido nada de lo que en él era esencial; espero haberle liberado al menos de algunas de sus debilidades. ¡Qué interesante!

Pero si bien la memoria puede sostener la puerta abierta (así es como tituló John Buchan su autobiografía), no es de hecho condi-

ción suficiente, ni tampoco necesaria, para que se produzca esa sensación humana de ser el hombre quien es. Se puede perder la memoria, tal como se puede perder una pierna, tal como se pierde peso, como se pierde el cabello e incluso la razón, y tener pese a todo la sensación de ser el que se es, de ser la persona a la que tales avatares han sucedido. Así planteaba Oliver Sacks en *Despertares* la experiencia de las víctimas de la *encephalitis lethargica* (o enfermedad del sueño), personas que habían estado en una situación de 'pasividad propia de un zombi' a veces incluso durante quince años, hasta ser despertadas gracias a una droga llamada *levo-dihidroxi-fenilalanina* (L-DOPA). Sobre el modo en que ese despertar es algo que sucedía con claridad meridiana a una persona, y no simplemente a la maquinaria adormecida en su cabeza, comentaba Sacks lo siguiente:

Es función de la medicación, o de la cirugía, o de los procedimientos fisiológicos apropiados, rectificar un mecanismo, esto es, el mecanismo o los mecanismos que tan deteriorados se hallan en estos pacientes. Es función de la medicina científica rectificar el 'ello'. Es función del arte, del contacto vivo, de la medicina existencial, invocar la voluntad latente, el agente, el 'yo', y activar sus poderes de dominación y de coordinación, de modo que le sea posible recobrar su hegemonía y gobernar de nuevo, puesto que el gobierno definitivo, el gobernador, no es una regla de medir o un reloj, sino el gobierno y la medida del 'yo' personal. Estas dos formas de la medicina deben aunarse, deben coadyuvarse, como el cuerpo y el alma.

(p. 251)

Esa conclusión se refuerza en un libro posterior, *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, en el cual describe disfunciones más insólitas y más trágicas que padece el cerebro en su relación con el

Conclusión

mundo, o con la propia vida y experiencia de la persona, incluida la pérdida drástica o la ausencia de memoria. A pesar de ello, persiste la sensación de ser quien se es en el que sufra esta disfunción —o, de forma más común, de ser quien se es en tales circunstancias:

El ser esencial del paciente es muy relevante en los márgenes más elevados de la neurología, así como en psicología, ya que es en ellos donde la personalidad del paciente se halla esencialmente incardinada, y el estudio de la enfermedad y la identidad no puede dividirse en dos. Tales desórdenes, así como su descripción y su estudio, entrañan desde luego una disciplina, a la que podríamos denominar 'neurología de la identidad', ya que se ocupa de los fundamentos neuronales del yo, del antiquísimo problema del cerebro y la mente... Tales desórdenes pueden ser de múltiples tipos, y pueden deberse a los excesos, no sólo al deterioro, de las funciones... Pero es preciso decir desde el comienzo mismo que una enfermedad nunca es una simple pérdida, ni un simple exceso, ya que siempre se produce una reacción por parte del organismo o del individuo afectado, tendente a restaurar, a sustituir, a compensar y a preservar la identidad, por extraños que puedan llegar a ser los medios para lograrlo.

(pp. x, 4)

Sigue siendo por descontado motivo de disputa qué inferencias acerca de la naturaleza del propio yo tiene derecho a extraer la persona, o qué inferencias le son requeridas por las pruebas palpables de su vivencia. Lo que sí parece claro incluso en el peor de los casos es que ese tosco dualismo (el de un fantasma que habita en una máquina) a todas luces resulta falso, aunque también lo sea un tosco materialismo (el cual propugna que no pasamos de ser lo que es nuestro cuerpo, y que 'mente' no es más que una palabra para designar particulares estados cerebrales). En cierto modo, existe una

relación entre mente y cerebro que permite a una persona ser el agente de su propia actividad y el sujeto de su propia experiencia. Esto es verdad incluso al atravesarse el proceso de la muerte, en tanto en cuanto la experiencia de quienes han sido diagnosticados como clínicamente muertos, y después han vuelto a la vida, nos puede servir de indicación (para una bibliografía introductoria al respecto, véase Zaleski, *Otherworld Journeys*). Desde luego, se han realizado afirmaciones mucho más fuertes sobre la base de esas experiencias, hasta el extremo de que se ha demostrado la realidad de la 'vida más allá de la muerte'. *You Cannot Die*, por citar el título de uno de estos libros, obra de Ian Currie, comienza de este modo:

Pocas personas son conscientes de que la muerte, el adversario más antiguo, misterioso e implacable del hombre, ha sido sistemáticamente estudiada a lo largo de este último siglo por científicos e investigadores ocupados de campos muy diversos del saber. Menos aún son las que se dan cuenta de que la cosecha de estos esfuerzos ha sido un gran número de fascinantes descubrimientos, de los cuales se pueden extraer cuatro conclusiones incuestionables: los seres humanos sobreviven a la muerte física; siguen existiendo después de la muerte, con diversos niveles de conciencia y creatividad en un dominio que los seres mortales normales por lo general no son capaces de percibir; ese dominio se abandona periódicamente, cuando el individuo adopta un nuevo cuerpo, momento en el cual todo recuerdo de dicho dominio y de sus vidas anteriores se borra del todo; las sucesivas reencarnaciones no se producen al azar, sino que parecen estar ligadas a una misteriosa y fascinante ley causal. Estas conclusiones son maravillosas; las implicaciones que entrañan imponen respeto. Y están sólidamente basadas en investigaciones científicas. (p. 8)

Conclusión

Parece innecesario decir que no lo están. Frecuentemente se apoyan en anécdotas susceptibles de ser analizadas en términos bastante más escépticos. En ese respecto, es instructivo comparar el modo en que Ian Wilson (*The After-Death Experience*) manipula exactamente las mismas 'pruebas' (véanse sobre todo los capítulos 3 y 4). Cuánto más sobria es la estimación de que esta experiencia de cuasimuerte aclara que morir puede ser una de las buenas experiencias del hombre (sobre esto sí hay abundancia de informes), y que en relación con el cuerpo y su muerte, el yo es claramente independiente de su cuerpo—dicho de otro modo, se experimenta a sí mismo como si lo fuera—; en resumen, caso de que esto último parezca una afirmación demasiado fuerte, al menos está claro que la experiencia de ser de esa forma independiente es tan inequívoca y tan real que no existe otro lenguaje apropiado para describirla.

Parcialmente sobre esta base (aunque también pudieran existir muchas otras razones), las religiones, incluido el budismo, han llegado a sostener que existe una identidad persistente. Todas ellas, con la excepción del budismo, han llegado a creer que esto es requisito e índice de un yo subsistente que resiste la continuidad de los cambios y la eventualidad de la muerte del cuerpo, y para el cual, en consecuencia, no existe una razón de verdadero peso que lo lleve a suponer que la muerte de su cuerpo entraña su propia extinción. Tal como sumariamente expresa Blake esta cuestión,

Distinganse por tanto los estados de los individuos que se
encuentren en tales estados.

Los estados se transforman, pero no las identidades individuales,
que tampoco dejan de existir.

No es posible una muerte eterna en la que ya no sea posible
morir.

(Escritos completos, p. 521)

Las distintas religiones han expresado entonces esa creencia de formas muy diversas, algunas de las cuales son claramente demasiado literales en su descripción del alma y de su destino para ser creíbles como tales. Pero es sabido que todos nuestros lenguajes son aproximativos, susceptibles de corrección y frecuentemente erróneos. Con todo y con eso, en este caso, al igual que en tantos otros, bien pudiera ser que fuesen aproximativamente erróneos acerca de algo que no obstante es verdad. Dudo mucho que sea posible proceder descriptivamente para llegar mucho más allá de la afirmación de un poeta como Andrew Young, cuyo poema 'De paso junto al cementerio' expresa mucho más que la simple conclusión de una disputa acerca del dualismo mente/cuerpo:

Veo que no intentaste conservar
el ramillete de blancas flores que te di.
Qué deprisa se han marchitado sobre tu tumba.

¿Porqué le dolerá al corazón pensar
en ese abismo tan abrupto y tan amargo
por el que lentamente se hunde el ataúd?

Estos cuerpos vivos que llevamos
tanto cambian cada siete años
que con nuevos ropajes nos presentamos;

los miembros, el cerebro esponjoso, el corazón decaído,
dejan de ser parte de la misma parte,
y como arroyos se remansan y pese a todo se van.
Dejaste atrás lentos cuerpos en tu pasado,
¿y por qué hemos de quedarnos tan perplejos
porque al final te despojaras de toda tu carne?
Deja que quien te ama piense en cambio

Conclusión

que, como una mujer recién casada,
te has desvestido primero, y luego te has acostado.

Son ese sentido elemental de la transformación y de su coste los que han llevado al hombre hacia la exploración religiosa del significado de la muerte mediante los conceptos de la práctica y del sacrificio. La virtud de la muerte en tanto condición necesaria de la vida está reconocida por igual en la imaginación científica del proceso y de la posibilidad de existencia de un universo de esta índole, y en el reconocimiento de la vida humana que se da dentro de tal universo. Aunadas, tanto la ciencia como la religión sostienen y afirman el alto valor de la muerte, y es eso lo que pueden llevar (aunadas) a los moribundos y a los desconsolados –al menos en tanto que asunción dominante (o de fondo), que informa nuestra actitud y transforma el modo en que nos relacionamos con los moribundos y los desconsolados. Ciertamente, esto no significa que sea posible imponer esta percepción de la muerte a cualquier persona que se encuentre en tales circunstancias, como si fuese suficiente para resolver sus problemas o para contestar a sus interrogantes. Viene muy al caso tener en mente la protesta de Philip Toynbee contra lo que él calificaba de ‘librito muy elogiado’, *The Lord of the Dance*, del cual cita este pasaje:

Dios Todopoderoso, el Hijo de Dios, el Señor de la Danza, es así el bailarín principal; está en todo momento en perfecta inmovilidad a la vez que está en movimiento perpetuo; habita en el centro de la Danza y está, al mismo tiempo, activo en cada una de sus partes... La creación entera baila en eterna Alegría, y el Éxtasis del Amor se desplaza de un clímax a otro, de acuerdo con el Ritmo de la Danza; así, es este Ritmo el que halla expresión en el ciclo del nacer, crecer, declinar y morir, y de esa muerte al renacer de nuevo...

Al respecto de lo cual comenta Toynbee lo siguiente:

Por desgracia, para mí estas rapsodias carecen de significado; más que insignificantes, se me antojan falsificaciones autocomplacientes. Y es que de ninguna manera puede ser verdad que la creación entera baile en eterna alegría: bastaría con preguntarle al ratón prendido entre las garras de un búho, al niño que muere en soledad tras un terremoto, o a mi padre, en cualquier instante de sus últimos catorce meses de vida.

Existe, sin lugar a dudas, eso que se da en llamar verdad poética: una verdad que ahonda e ilumina los hechos literales. Pero si una enaltecida parrafada contradice directamente las verdades que nos decimos unos a otros con sobriedad de estilo, entonces es que no se trata de verdad, ni mucho menos, sino de falacia absurda y peligrosa.

No podemos imponer –Dios nos libre– ni el concepto ni el hecho del sacrificio sobre los demás en el momento en que les sobreviene su crisis. Menos aún deberíamos suponer que la verdad acerca de la muerte y su estricta necesidad puede generarse como argumento para lograr que sea más benigno el instante de la muerte. Y es que la muerte mata, y la pena bien que lo sabe. Con todo y con eso, por la estatura y el milagro de nuestra humanidad, en todas las épocas y en todas las culturas, podemos adquirir esa concepción y esta práctica del sacrificio y particularizarla y explicitarla al menos en nuestro caso concreto, haciendo de nuestras vidas un sacrificio viviente, una aceptación y una afirmación positivas, hechas en nombre de los demás, en el sentido de que no existen otros términos en los que podamos vivir y disponer de la vida; asimismo, debemos enfrentarnos a la muerte con gratitud, dado que sin gratitud no podríamos enfrentarnos a la muerte con ninguna otra cosa. ‘Mayor

Conclusión

amor que éste nadie tuvo, y así ofreció la vida por sus amigos.' Ésa es la condición en que todos vivimos o existimos, desde la señal más distante en el horizonte de sucesos del universo, hasta el ser más cercano y más querido, que sucumbe a la entropía y la muerte. Es un privilegio humano, tal y como es un sufrimiento muy humano, adquirir conciencia de la condición necesaria de la muerte y afirmarla además en tanto sacrificio, medio a través del cual la vida se hace posible y se asegura. Eso es lo que consumadamente hizo Jesús en la cruz. Pero es también lo que incontables seres han hecho a lo largo de los muchos siglos de que consta la historia de los hombres.

Pero aún sigue en pie la cuestión: ¿con qué propósito, con qué fin? ¿Por qué? ¿No es acaso este sacrificio (este intercambio que entrelaza ambos extremos) que nos une con todos los demás y, desde luego, con la totalidad del universo, tan absolutamente carente de sentido como cualquier otro sacrificio? ¿No es acaso tan inservible como la sangre de los carneros y de los toros contra la cual lanzaron sus diatribas los profetas judíos hace tanto tiempo? '¿Comeré la carne de los bueyes o beberé la sangre de los carneros?' (Sal, 50, 13). '¿Qué son para mí vuestros interminables sacrificios?', dice el Señor. 'Hastiado estoy de ofrendas quemadas de carneros y de corderos, de la grasa de los terneros; no me complace la sangre de los carneros, de los corderos ni de los bueyes' (Is, 1, II). ¿Qué propósito tiene pues este sacrificio universal?

Ahora bien, aquí hemos de acordarnos una vez más, con sosiego, de lo que ya hemos visto antes: el fin inmediato, la consecuencia inmediata son todo un universo, incluyendo nuestra vida en ese universo. Es la organización negentrópica de la energía la que, en el caso del ser humano, nos ha creado a resultas de una especie de castillo de arena construido por los niños en la playa para que resista

la crecida irreversible de las mareas. Es un castillo de arena, desde luego: a la larga prevalecerá la marea, y las formas externas de todo esto, de todo cuanto vemos, de todos los seres que amamos, serán remodeladas en una forma y un resultado diferentes, mucho más allá de nuestra competencia. La arena volverá a alisarse.

Sí. Ahora bien, mientras estamos aquí sabemos que nuestra resistencia frente a la marea de la entropía establece en nosotros tales milagros de relación, de gracia y de amor, que sabemos ya que el hecho de la muerte se trasciende al menos de manera preliminar. En la formación y la transformación del carácter a través del tiempo, y en las relaciones que reconocemos y apreciamos, en las que vivimos unos con otros, estamos ya en niveles de experiencia que trascienden la muerte en particular, y que van mucho más allá de los niveles de las piedras, de los árboles o de los lirios, por mucha que sea su gloria. A algunos, con esto les es suficiente; no hay un punto más allá al cual puedan ir, ni existe tampoco ninguna necesidad de ir más allá. No obstante, ¿y si estuviéramos organizados y contruidos de manera tal que fuésemos capaces de ingresar en relaciones de amor (y de odio), de aceptación (y de rechazo), no sólo unos con otros, sino también con ese Otro que responde y que interactúa, al cual tratamos como Dios? Petru Dumitriu escribió esto en su novela *Incognito*, arrancada por cierto del sufrimiento y de la muerte:

Un milagro es un suceso cotidiano que nos lleva a entrar en contacto directo con el sentido del mundo y de Dios. Si somos conscientes de la naturaleza divina de todos los sucesos, de todos los avatares, entonces todo resulta milagroso. Pero esto es demasiado fácil de olvidar. La conciencia flaquea en su percepción de la divinidad del mundo, y nosotros desatendemos a lo milagroso al darlo por sen-

Conclusión

tado. Para los que adoran a Dios, todos los sucesos son una señal, y hay algunas señales que no se pueden ignorar de ninguna manera.

(p. 445)

Esa manera de vivir y de ser es una posibilidad verdadera para todos nosotros. Las distintas religiones, a pesar de todas las estupideces, perversiones, pecados, maldades y desatinos que exhiben a lo largo de su historia y en su comportamiento presente, nunca podrían haber tenido las dilatadas y contrastadas historias que han tenido (y que han generado listas de virtudes correspondientes en múltiples vidas) a no ser que esto sea cierto, y tampoco podrían haberse producido las reflexiones hondas y serias sobre la muerte y sobre el yo que han tenido lugar, y que se describen en este libro. La cuestión religiosa de la trascendencia estriba en saber si esta arquitectura humana de la energía que es el cuerpo humano, y que incuestionablemente debe una muerte a la entropía, es también la base negentrópica a partir de la cual ascenderemos por la escala del amor, a partir de la cual, dicho de otro modo, ingresamos en otros niveles de conexión y de posibilidad, en esas redes de relaciones y de amor, que en el cristianismo son conocidas como la comunión de los santos y como la vida unitaria y trinitaria de Dios. Esa vida que es amor, que es conexión, que es relación en sí misma, se considera en el cristianismo como algo que amplía la sociedad de su propio ser en la creación, en la redención y en la santificación de la vida, de manera que nosotros, que debemos a Dios una muerte, nos hallamos a pesar de todo capacitados para ingresar en la alegría de nuestro Señor.

Todo esto, y el hecho de que así pueda ser, es el fin último y el propósito del sacrificio en este sentido, ya que afirma la valía y la dignidad del universo entero, que no podría existir en términos distintos de los que predica la muerte, y que afirma que la muerte es la

condición necesaria de los nuevos umbrales y las nuevas oportunidades de la vida. He ahí por qué hemos de amar el universo como si fuese lo único que tenemos, y a pesar de todo olvidarlo, ya que no disponemos de ciudad en la que habitar, pues '¿por qué buscáis entre los muertos al que vive? No está aquí' (Lc, 24, 5). Para los cristianos, la muerte y la resurrección de Jesucristo son la singularidad (el suceso y el hecho real) que da inicio al nuevo entorno, alcanzado mediante la muerte, en el cual somos capaces, ya desde ahora, de comenzar a vivir. No obstante, la crucifixión es una afirmación de mayor hondura, encarnada en verdad, relativa al hecho de que no puede existir esta nueva vida, en un universo como éste, sin la muerte, ya que Dios, al atraernos libremente hacia Él, ha aceptado la necesidad de la muerte por sí mismo y en sí mismo, en su cuerpo, sobre la madera de un árbol. La cruz expone el coste necesario, si ha de existir esa 'novedad de vida':

¡Esa cabeza inclinada que alza la tierra más allá de las estrellas,
oh intemporal maravilla! La vida, gracias a que Él murió.

(Alcuino)

Pero la resurrección es una declaración idéntica, encarnada en verdad, de que no hay muerte que no entrañe como consecuencia la vida. La realidad toda del universo apunta en esa dirección; no es posible la vida sin la existencia de la muerte, pero allí donde está la muerte se puede obtener la vida. En el contexto de un universo de estas características, la resurrección no es algo particularmente llamativo ni sorprendente. Y esta vida, esta vida enaltecida, ha desembocado con toda claridad en un nuevo límite de las posibilidades. De ahí que Pablo pudiera escribir con todo vigor: 'Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de

Conclusión

todos los hombres' (1 Cor 15, 19). Desde luego, seríamos los parias, como dice Blake, abandonados al pisoteo y al talón desdeñoso:

Soy un paria...

Abandonado al pisoteo y al talón desdeñoso.

Pero yo, oh Magdalena, no pierdo de vista tu Cuerpo

Espiritual Enaltecido.

'Yo soy la Resurrección y la Vida,' contestó Jesucristo.

'Muero y atravieso los límites de la posibilidad que se presentan

a la percepción del individuo...

Venid conmigo a los pueblos, caminad conmigo por las ciudades,

vosotros que sois llevados a prisión y a juicio, que pasáis hambre en las calles,

que yo he de ordenar a las nubes que os den alimento, y a las rocas

que dejen fluir el vino y la leche; vosotros que me veis como simple estación,

aunque fuera una larga estación...

Creed solamente en mí, confiad en mí. Yo siempre estaré con vosotros.

Debemos por tanto amar el universo, porque está en nosotros como nosotros esamos en él. Pero también debemos amar a Dios, sobre la base de nuestro cuerpo mortal, para poder estar en Él como Él está en nosotros:

Primero ha de hacerse una estrella,
después ha de hacerse un niño.

Primero ha de hacerse una flor,
después ha de hacerse un niño.

Primero ha de hacerse una libélula,
después ha de hacerse un niño.

Los significados de la muerte

Dios me hizo primero como un fragmento de estrella y me dio la vida, luego me diseñó como flor y me dio forma, y después me infundió la conciencia y me hizo amar.

Creo en la evolución de la creatividad divina y me deleita pensar en cómo Dios toma los materiales de las rocas para hacer mi cuerpo, cómo diseña las flores para construir mis células nerviosas.

Pero cuando pienso en mi conciencia, busco el modelo en Él, en su vida una y trina, y sé que él me hizo a su imagen y semejanza: comunicación, libertad, vida eterna. (Carretto, *Summoned by Love*, p. 22)

Bendita seas, áspera materia, terreno yermo, terca roca: vosotras, que sólo cedéis a la violencia, que nos forzáis a trabajar si hemos de comer. Bendita seas, peligrosa materia, mar violento, pasión indomable, vosotras que a menos que cedamos nos habéis de devorar...

Bendita seas, mortal materia, tú que un día has de sufrir el proceso de la disolución en nosotros, y que por tanto nos llevarás forzosamente al corazón mismo de lo que existe...

Tú que nos magullas y que luego cuidas nuestras heridas, que nos resistes y cedes a nosotros, tú que arrasas y construyes, tú que aprisionas y liberas, savia de nuestras almas, mano de Dios, carne de Cristo; ereñ tú, materia, lo que yo bendigo.

(de Chardin, *Himno del Universo*, pp. 68 ss.)

Según está escrito: 'Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas de degüello.' Mas en todas estas cosas somos más que vencedores por aquel que nos amó. Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad; ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios que se manifiesta en Cristo Jesús nuestro Señor.

(Rom, 8, 36-9)

Bibliografía

- alQadi, A. R. b. A., *The Islamic Book of the Dead*, Wood Dalling, Diwan Press, 1977
- Anguttara Nikaya: véase Woodward
- asSufi, A. Q., 'Death, the Beginning of a Journey', en alQadi
- Aulén, G., *Christus Victor*, Londres, SPCK, 1970
- Aung, S. Z., *Compendium of Philosophy*, Londres, Luzac, 1967
- Austin, C. R. y Short, R. V., *The Evolution of Reproduction*, Cambridge University Press, 1976
- The Authorised Daily Prayer Book*, Londres, Eyre and Spottiswoode, 1957
- Barkova, L. L., ed., *Frozen Tombs: The Culture and Art of the Ancient Tribes of Siberia*, Londres, British Museum, 1978
- Beauvoir, S. de, *Una muerte muy dulce*, Barcelona, Ednasa, 1989
- Beckett, S., *Esperando a Godot*, Barcelona, Lumen, 1981
- Bendann, E., *Death Customs: An Analytical Study of Burial Rites*, Nueva York, Knopf, 1930
- Beyer, S., *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley, University of California Press, 1978
- Blake, W., *Complete Writings*, Oxford University Press, 1972
- Bloch, M. y Parry, J., eds., *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, 1982
- Bowker, J. W., *Problems of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University Press, 1970
- Jesus and the Pharisees*, Cambridge University Press, 1973
- El Sentido de Dios*, Barcelona, Ediciones 62, 1977
- The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford University Press, 1978
- Worlds of Faith: Religious Belief and Practice in Britain Today*, Londres, Ariel, 1983
- Licensed Insanities: Religions and Belief in God in the Contemporary World* Londres, DLT, 1987

Bibliografía

- Brown, J. A., ed., *Approaches to the Social Dimensions of Mortuary Practice*,
Memoirs of the Society for American Archeology, 25, 1971
- Buddhaghosa, *Visuddhimagga*: véase Pe Maung Tin; Nyanamoli
- Burnaby, J., *Christian Words and Christian Meanings*, Londres, Hodder and
Stoughton, 1957
- Burnett, M., *The Endurance of Life: The Implications of Genetics for Human Life*,
Cambridge University Press, 1978
- Carmichael, C. M., 'On Separating Life and Death: An Explanation of
Some Biblical Laws', *Harvard Theological Review*, 29, 1976
- Carretto, C., *Summoned by Love*, Londres, DLT, 1977
- Conrad, J., *El corazón de las tinieblas*, Madrid, Alianza, 1978
- Conze, E., *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford, Cassirer, 1967
- Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, ed. J. B. Frey, Roma, Biblioteca de Estudios
Bíblicos, 1975
- Cupitt, D., *The Sea of Faith: Christianity in Change*, Londres, BBC, 1984
- Currie, I., *You Cannot Die*, Londres, Hamlyn, 1978
- Chapman, R., Kinnes, I. y Randsborg, K., eds., *The Archaeology of Death*,
Cambridge University Press, 1981
- Chardin, T. de, *Hymn of the Universe*, Londres, Collins, 1965
- Daly, R. J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, Londres, DLT, 1978
- Daniélou, A., *Hindu Polytheism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964
- Dietrich, B. C., *Death, Fate and the Gods: The Development of a Religious Idea in Greek
Popular Belief and in Homer*, Londres, University of London Classical
Studies, 3, 1965
- Digha Nikaya: véase T. W. Rhys-Davids y C. A. F. Rhys-Davids
- Dresner, S. H. y Siegel, S., *The Jewish Dietary Laws*, Nueva York, Burning
Bush, 1959
- Dumitriu, P., *Incognito*, Londres, Collins, 1964
- von Durckheim-Montmartin, K. G., *Hara, the Vital Centre*, Londres, Allen and
Unwin, 1962
- Eck, D., *Banaras, City of Light*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984
- Eigen, M. y Schuster, P., *The Hypercycle: A Principle of Natural Self Organization*,
Berlín, Springer-Verlag, 1979
- Eiseley, L., *The Immense Journey*, Nueva York, Random House, 1957

Bibliografía

- Eliach, Y., *Hasidic Tales of the Holocaust*, Nueva York, Avon, 1983
- Eliot, T. S., *Collected Poems, 1909–1935*, Londres, Faber and Faber, 1951
- Ettinger, R. C. W., *The Prospect of Immortality*, Londres, Scientific Book Club, 1965
- Evans-Wentz, W. Y., *The Tibetan Book of the Dead*, Nueva York, Galaxy, 1960
- Flecker, J. E., *The Golden Journey to Samarkand*, Londres, 1913
- Frazer, J. G., *Magic and Religion*, Londres, Watts, 1944
- Fremantle, F. y Chogyam Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead: The Great Liberation Through Hearing in the Bardo*, Berkeley, Shambhala, 1975
- Freud, S., 'Our Attitude Towards Death', *Collected Works, XIV*, Londres, Hogarth, 1964
- Más allá del principio del placer, en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Orbis, 1988
- El yo y el ello, Madrid, Alianza, 1988
- El futuro de una ilusión, en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Madrid, Orbis, 1988
- Gennep, A. van, *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus, 1986
- Giedion, S., *El presente eterno. Los comienzos del arte*, Madrid, Alianza, 1988
- Goff, J. Le, *The Birth of Purgatory*, Londres, Scolar, 1984
- Gonda, J., *Vedic Ritual: The Non-Solemn Rites*, Leiden, Brill, 1980
- Goulart, P., *Forgotten Kingdom*, Londres, Readers Union, 1957
- Govinda, A., *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, Londres, Rider, 1961
- Granqvist, H., *Muslim Death and Burial: Arab Customs and Traditions Studied in a Village in Jordan*, Helsinki, 1965
- Griffiths, P. J., *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, La Salle, Open Court, 1987
- Harmer, R. M., *The High Cost of Dying*, Nueva York, Collier, 1963
- Harris, M., *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*, Londres, Marshall, Morgan and Scott, 1983
- Hengel, M., *The Atonement: The Origins of the Doctrine in the New Testament*, Londres, SCM, 1981
- Hertz, R., 'Contribution à une Etude sur la Representation collective de la Mort', *Année Sociologique*, 10, 1907
- Hiebert, E. N., 'The Uses and Abuses of Thermodynamics', *Daedalus*, 95, 1966

Bibliografía

- Hisamatsu, S., *The Vocabulary of Japanese Aesthetics*, Tokyo, Center for E. Asian Cultural Studies, 1963
- Hoagland, H., 'Some Biochemical Considerations of Time', en J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time*, Londres, Allen Lane, 1968
- Hodges, H. A., *The Pattern of Atonement*, Londres, SCM, 1955
- Holck, F. H., ed., *Death and Eastern Thought*, Nashville, Abingdon, 1974
- Horner, I. B., *The Collection of the Middle Length Sayings*, Londres, Pali Text Society, 1954-9
- Milinda's Questions, Londres, Pali Text Society, 1963-4
- ed. Vimanavatthu y Petavatthu, en *The Minor Anthologies of the Pali Canon*, IV, Londres, Pali Text Society, 1974
- Hume, B., *To Be a Pilgrim*, Londres, SPCK, 1984
- Humphreys, S. C. y King, H., eds., *Mortality and Immortality: The Anthropology and the Archaeology of Death*, Londres, Academic Press, 1981
- Huntington, R. y Metcalf, P., *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge University Press, 1979
- Ishaq, M.b., *The Life of Muhammad*, trad. inglesa de A. Guillaume, Karachi, Oxford University Press, 1967
- Islam, K. M., *The Spectacle of Death, Including Glimpses of Life Beyond the Grave*, Lahore, 1976
- Johansson, R., *The Psychology of Nirvana*, Londres, Allen and Unwin, 1963
- Johnston, W., *The Inner Eye of Love*, Londres, Collins, 1978
- Juynboll, G. H. A., *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge University Press, 1983
- Kardoff, U. von, *Berliner Aufzeichnungen*, 1942-1945, Munich, 1962
- Khrushchev, N. S., *Communism - Peace and Happiness for the Peoples*, I, Moscú, Foreign Languages Publishing House, 1963
- Knipe, D. M., 'Sapindikarana: The Hindu Rite of Entry into Heaven', en Reynolds y Waugh
- Kurtz, D. C. y Boardman, J., *Greek Burial Customs*, Londres, Thames and Hudson, 1971
- Lauf, D. I., *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*, Boulder, Shambhala, 1975
- Lee, J. Y., *Death and Beyond in the Eastern Perspective: A Study Based on the Bardo Thodol and the I Ching*, Nueva York, Gordon and Breach, 1975

Bibliografía

- Leeuwen, A. van, *Critique of Heaven*, Londres, Lutterworth, 1972
- Lévy-Bruhl, L., *Mitología primitiva*, Barcelona, Ediciones 62, 1978
- Lifton, R.J. et al., *Six Lives, Six Deaths: Portraits from Modern Japan*, New Haven, Yale University Press, 1979
- Long, J. B., 'Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology', en Reynolds y Waugh
- Lovell, B., *In the Centre of Immensities*, Londres, Granada, 1980
- Maimonides, M., *Guía de perplejos*, Madrid, Barath, 1978
- Majjhima Nikaya: véase Horner, 1954
- Malinowski, B.K.: véase Needham
- Marx, K., 'Contributions to the Critique of Hegel's Philosophy of Right', en Marx y Engels, *On Religion*, Moscú, n.d.
- Milindapanha: véase Horner, 1963
- Mitford, J. ., *The American Way of Death*, Nueva York, Simon and Schuster, 1963
- Miura, D., *The Forgotten Child*, Henley, Ellis, 1983
- Narahari, H . G . ., *Atman in pre-Upanishadic Vedic Literature*, Madras, Adyar Library Series 47, 1944
- Needham, J., ed., *Science, Religion and Reality*, Londres, Sheldon, 1925
- Nicolas, A. T. de, *Meditations Through the Rg Veda: Four Dimensional Man*, Boulder, Shambhala, 1978
- Nyanamoli, *The Path of Purification*, Londres, Shambhala, 1956, 1964
- O'Flaherty, W. D., *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, Berkeley, University of California Press, 1976
- ed., *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley, University of California Press, 1980
- Siva: *The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, 1981
- Ohno, S., 'The Development of Sexual Reproduction', en Austin y Short
- Organ, T. W., *The Self in Indian Philosophy*, La Haya, Mouton, 1964
- Parry, J., 'Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic', en Bloch y Parry
- Pe Maung Tin, *The Path of Purity*, Londres, Pali Text Society, 1923 -31
- Premack, D., 'Language and Intelligence in Ape and Man', *American Scientist*, 64

Bibliografía

- Quasem, M. A., *Salvation of the Soul and Islamic Devotions*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983
- Rabinowicz, H., *A Guide to Life: Jewish Laws and Customs of Mourning*, Londres, Jewish Chronicle Pub., 1982
- Radhakrishnan, S., *The Principal Upanishads*, Londres, Allen and Unwin, 1968
- Reade, W., *The Martyrdom of Man*, Londres, Pemberton, 1968
- Reynolds, E. y Waugh, F. E., *Religious Encounters with Death: Insights from the History and Anthropology of Death*, Pennsylvania State University Press, 1977
- Rhys-Davids, T. W. y Rhys-Davids, C. A. F., *Dialogues of the Buddha*, Londres, Pali Text Society, 1890-1911
- Rhys-Davids, C.A.F., y Woodward, F.L., *The Book of Kindred Sayings*, Londres, Pali Text Society, 1917-30
- Rodhe, S., *Deliver Us From Evil: Studies on the Vedic Ideas of Salvation*, Lund, C. W. K. Gleerup, 1946
- Rosenblatt, P. C., et al., *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*, Nueva York, HRAF Press, 1976
- Russell, B., *The Autobiography of Bertrand Russell*, Londres, Allen and Unwin, 1975
- Sacks, O., *Despertares*, Barcelona, Muchnik, 1988
- El hombre que confundió a su mujer con un sombrero, Barcelona, Muchnik, 1987
- Samyutta Nikaya: véase Rhys-Davids y Woodward
- Scholem, G. G., *Kabbalah*, Nueva York (Library of Jewish Knowledge), 1974
- Schur, M., *Freud: enfermedad y muerte*, Barcelona, Paidós, 1980
- Shinn, L.D., 'Death and the Puranas', en Holck
- Spiro, M. E., *Buddhism and Society*, Londres, Allen and Unwin, 1971
- Suzuki, D., *Zen and Japanese Culture*, Londres, Routledge
- Sykes, C. H., *Troubled Loyalty*, Londres, Collins, 1968
- Toynbee, P., *Part of a Journey*, Londres, Collins, 1982
- Turner, V., *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1990
- The Ritual Process*, Chicago, Aldine, 1969
- Ucko, P. J., 'Ethnography and the Archaeological Interpretation of Funerary Remains', *World Archeology*, 1, 1969

Bibliografía

- Vaihinger, H., *Die Philosophie des Als-Ob*, Berlín, 1914
- Wang Ch'ung, Lun Heng, trad. inglesa A. Forke, Nueva York, 1962
- Ward, W., *A View of the History, Literature and Mythology of the Hindoos*, Londres, 1817–20
- Waugh, E., *The Loved One*, Nueva York, Dell, 1948
- Weininger, O., *Geschlecht und Charakter: eine prinzipielle Untersuchung*, Viena, 1903
- Weiss, P., *The Persecution and Assassination of Marat*, Londres, Calder, 1978
- Welch, H., *The Practice of Chinese Buddhism, 1890–1950*, Harvard University Press, 1973
- What the Cross Means to Me: A Theological Symposium*, Londres, Clarke, 1943
- Wilson, I., *The After-Death Experience*, Londres, Sidgwick and Jackson, 1987
- Woodward, F. L. y Hare, R. M., *The Book of Gradual Sayings*, Londres, Pali Text Society, 1951–5
- World Council of Churches, *Baptism, Eucharist and Ministry*, Ginebra, 1982
- Wright, C. J., en *What the Cross Means to Me*
- Young, J. Z., *An Introduction to the Study of Man*, Oxford University Press, 1971
- Yü Ying-shih, 'Life and Immortality in the Mind of Han China', *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 25, 1964
- Zaehner, R. C., *The Bhagavad-Gita*, Oxford University Press, 1969
- Zaleski, C., *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, Oxford University Press, 1987
- Zavikukhina, M. P., en Barkova

Índice alfabético

- Abarbanel, 73
Abelardo, 144s.
Aboth deRabbi Nathan, 102
Abu Huraira, 164, 170
ADN 311ss.
Adán, 79, 84, 119, 133, 146s.,
154
 véase también Ben Adam
Adibuddha, 273
Advaita, 201
Agabus, 125
Aghori, 34, 241ss.
Agni, 212, 214, 218, 220, 225,
233
Ahmadiyya, 168
Akirame, 280
alBukhari, 164, 181
Alcuino, 336
Alianza, 71, 73, 86, 88s., 104,
113, 121ss.
alma, 10, 14, 32, 49, 50, 64, 78,
80ss., 93ss., 100ss., 147,
154, 158ss., 161s., 182ss.,
208ss., 232, 252, 255ss.,
265, 268, 272 *véase también*
 Atman
alQadi, A.R.b.A., 176
Altai, Alto, 53
alWaqia, 178
Amida, 290
Amitabha, 273, 289s.
Amrta, 218s., 226, 228, 235
anatta, 50, 250, 257, 282
Angeles, 26, 87, 101, 112, 119,
129, 156s., 161s., 182
Anicca, 250, 253, 280, 282
Animismo, 10, 151
Aniquilacionistas 52, 256, 258,
268
Antrópico, principio, 321
Antropología, 27ss.
 bíblica, 79s, 95s, 97, 131,
 150
 griega, 97
 musulmana, 159, 176ss
 paulina, 146, 176
Apocalíptico, 99s.
Apospasma, 99
Aqedah, 87
ARCIC, 128, 141ss.
Arjuna, 195ss., 203, 205, 238,
242
Arqueología, 27ss.
Asharíes, 174

Índice alfabético

- asSabiqun, 178
- asSufi, A. Q., 175
- Asvamedha, 223
- Atman, 198, 201ss., 205, 207ss.,
212, 214, 219s., 228, 231,
245
- Aulén, G., 145
- Aung, S. Z., 265, 267, 284
- Autonomía de lo liminal, 30ss.,
187
- Avalokitesvara, 273, 289
- Aves, dos 202
- Avyakatani, 270
- Aware, 280
- Badarayana, 194
- Banaras, 243ss.
- bara, 33
- Bar-do'i-thos-grol, 273ss.
- Barkova, L. L., 53ss.
- Barzakh, 171s.
- Bashar, 159s.
- Bautismo, 127, 133, 135
- Baxter, R., 324
- Beauvoir, S. de, 47s.
- Ben Adam, 74, 119, 125 véase tam-
bién Adán
- Bendann, E., 48
- Beyer, S., 289
- Bhagavad Gita, 194–206, 211,
214, 219, 229, 238, 244
- Bhakti 206, 211ss.
- Bhavanga, 263, 267
- Bias, 77
- Bierce, A., 8
- Blake, W., 65, 213, 329, 337
- Bloch, M., 33
- Boardman, J., 29
- Bodhisattva, 273, 288, 298
- Brahman, 194, 198s., 208, 214,
219, 221, 226, 234, 245
- Brahmarandhra, 212
- Brown, J. A., 28
- Browning, R., 245s.
- Buddhaghosa, 256, 267, 275
- Buddhi, 197s.
- Burnaby, J., 133
- Burnett, M., 312
- Burroughs, W., 322
- Bushido, 277ss.
- Carmichael, C. M., 87
- Carne, 84
- Carretto, C., 338
- Cielo, 75, 87, 89, 92, 98ss., 101,
104, 111, 138s., 145, 147,
149, 153, 161, 173, 188,
203, 218, 224, 230, 235
véase también Jardín, Paraíso
- Citta, 255, 261–6
- Cittakhana, 261s.
- Confucio, 51
- Conrad, J., 58ss.
- Conze, E., 288, 290
- Corán, 152s.
y la muerte, 155ss.
- Crionica, 4, 39, 308
- Cruz, 112, 127s., 131, 133s.

Índice alfabético

- crucifixión, 122, 125, 128, 137s.
- Cupitt, D., 35, 319
- Currie, I., 328
- Cuti, 267, 271
- Chao-tu wang-hung, 298
- Chapman, R., 29, 42
- Chardin, T. de, 338ss.
- China y la muerte, 39s, 296ss.
- Daly, R. J., 86
- Dana, 300s.
- Daniel, 91ss., 118ss.
- Daniélou, A., 232, 237, 239
- Declaración de Lima, 127
- Dehin, 196
- Devaloka, 226, 273
- Dhamma, véase Dharma
- Dharana, 212
- Dharma, 193, 194, 195, 197s.,
203, 205, 213, 223, 241s.,
273
- Dhikr, 154ss.
- Dibbuk, 81
- Dietrich, B. C., 49-50
- Diógenes, 77, 96
- Doceticismo, 168
- Dogen, 280
- Dresner, S. H., 84
- Dukkha, 250ss., 254, 257, 269,
281ss., 285
- Dumitriu, P., 334
- Dunamis, 115ss., 120s., 134, 148
- von Durckheim-Montmartin, K. C.,
281
- Ecclesiasticus, 91s.
- Eck, D., 243
- Egipto y la muerte, 54ss.
- Eigen, M., 313
- Eiseley, L., 5, 324
- Ekoddista, 220s., 232ss.
- Eleazar, 93, 100
- Eliach, Y., 111
- Elías, 80, 82, 91, 114, 117, 167
- Eliot, T. S., 59ss.
- Endor, 79
- Enoc, 82, 91, 167
- Entropía, 316ss., 323, 333
- Esperando a Godot, 11
- Estrellas, muerte de las, 287,
310s., 315
- Ettinger, R. C. W., 5
- Eucaristía, 125, 127, 128, 133
- Evans-Wentz, W. Y., 272
- Evolución, 324, 338
- Experiencia posterior a la muerte,
329
- Expiación, 85, 133, 144ss., 167,
207
- Ezequiel, 90, 102, 166
- Fantasmas, creencias en, 37s., 42
- Fertilidad, 33
- Feuerbach, L., 16
- Filo, 97ss., 147
- Frazer, J. G., 58, 309, 322
- Fremantle, P., 272
- Freud, S., 14ss., 27, 29, 46, 65,
66, 172ss., 189, 213

Índice alfabético

- Fuego, el, 51, 158, 163, 170
Funerarios, ritos, 28s., 32s., 54s.,
184, 220s., 232, 272
Futuro de una Ilusión, el 17
- Gagarin, Y., 8
Gandhi, M. K., 193, 242
Gen inmortal, 312ss.
Génesis y la muerte, 70, 72, 146,
154, 159
Gennep, A. van, 32
Giedion, S., 56, 57
Gilgul, 81
Gita, véase Bhagavad Gita
Goff, J. Le, 149
Gonda, J., 199, 222
Goulart, P., 39, 41
Govinda, A., 258
Granqvist, H., 187
Griffiths, P. J., 265, 287
- Hades, 49, 77
Hadith, 153
y la muerte, 156, 157s.,
160ss., 167, 176ss., 179
Hakanai, 280
Hara-kiri, 281
Harmer, R. M., 7
Harris, M., 132
Hatha-yoga, 206
Hebreos, Epístola a los, 138ss.
Hengel, M., 133
Hertz, R., 32ss.
Hiebert, E. N., 317
Hijo del hombre, 74s., 90, 92,
115, 118s., 129, 131
Hisamatsu, S., 280
Hoagland, H., 4
Hodges, H. A., 143ss.
Hodgson, R., 14
Holck, F. H., 231, 294
Holocausto, 108
Homero, 50
Horner, I. B., 292
Hume, B., 12
Humphreys, S. C., 34
Hun, 209ss.
Huntington, R., 30, 33
Huxley, T. H., 21, 42
- Ibbur, 81
Iblis, 154, 159
Ignatius, 143, 148
Infierno, 10, 12, 61, 77, 98, 104,
149, 185, 187, 189, 203s.,
224s., 230
Inmortalidad, culto, 294
Intercambio, camino del, 323
Isa, véase Jesús
Isaac, 87
Isaías, Apocalipsis de, 90
Ishaq, M. b., 85
Islam, K. M., 184, 189s.
Isvara, 208
- Jahannam, 155, 158, 171s.
Janaza/jinaza, 184ss.
Japón y la muerte, 277, 281, 290

Índice alfabético

- Jardín, el, 48, 165, 170
Jataka, 264
Jesús y la muerte, 101, 112ss., 115ss.
Jibril, 151
Jihad, 180
Jiva, 202ss., 209, 213, 219, 246,
250, 255, 268
Jivabhuta, 203
Jivanmukti, 209
Jnana, 207
Johansson, R., 265
Johnston, W., 209ss.
Jones, E., 30
judaísmo rabínico y la muerte,
108ss.
Juicio, 136, 156, 158, 161s.,
169s., 175, 177
Juynboll, G. H. A., 187
- Kabbalah, 81
Kaddish, 108
Kala, 235ss.
Kali, 59, 238ss.
Kami, 279
Kamikaze, 278ss.
Kamma, véase Karma
Kardoff, U. von, 61ss.
Karma, 200ss., 205, 207., 215, 228,
231, 243, 257s., 263, 266,
271ss., 282, 288, 290, 298
Kashi, 243ss.
Kashrut, 84
Kendo, 278
Khandha, 254, 256ss.
- Khrushchev, N., 8
Knipe, D. M., 214, 222s.
Krishna 195ss., 200, 201, 205,
211, 238
Kuei, 296
Kurtz, D. C., 28
Kyudo, 278
- Lamento, 103, 184, 186s., 286, 292
Lao Tsé, 295
Lauf, D. I., 272
Lázaro, 124
Leeuwen, A. van, 15
Levirato, ley del, 70, 76, 101ss.,
224
Lévy-Bruhl, L., 47
Libro Autorizado de Oraciones
Diarias, 81
Lifton, R. J., 281
Likiang, 39
Liminaridad, 31ss., 187
Lingasarira, 213
Long, J. B., 234
Lovell, B., 320
- Macabeos, Libros de los, 91
Macabeos, revuelta de, 88, 91
Mahoma, 85, 151ss.
Maimonides, M., 73, 106s.
Malinowski, B. K., 10, 30
Mantra, 206, 216
Mara, 288
Marat, 13
Marciales, artes, 278

Índice alfabético

- Mártires, 89, 92, 97, 170s.
- Marx, K., 14s., 27, 29, 46, 64,
165, 189, 213
- Maya, 201, 203, 205
- Médiums, 4
- Memoria, 324
- Mérito, transferencia del 300
- Mesías, 89, 106
- Mesopotamia y la muerte, 46s.
- Mikkoyen, 272
- Misa, véase, Eucaristía
- Mitford, J. ., 7
- Miura, D., 272
- Mizugo, 272
- Moberley, R., 144
- Momificación, 53
- Moksha, 205s., 239, 243, 245
- Mrtyu, 215, 217, 218, 228,
235s., 244s.
- Muerte, instinto de, 18
- Muerte, meditación sobre, 267
- Muerte natural, 46s., 233s.
- Muertos, oraciones por los, 94,
169, 180, 185
- Mujo, 280s.
- Mujo-bussho, 280s.
- Munafiq, 178
- Munkar, 156, 180
- Mutación, 314ss.
- Mutazilíes, 174
- Naciketas, 244s.
- Nafs, 154s., 159s., 162, 163,
166, 169, 182
- Nagasena, 260s., 282, 286
- Nakhi, 39ss.
- Nakir, 156, 180
- Namakirtana, 211
- Nama-rupa, 254, 255, 268
- Narahari, H. . G., 219
- Naraka, 230
- Negentropía, 318s., 333
- Nembutsu, 290
- Nephesh, 80, 83, 95, 159
- Neshamah, 80, 81, 108
- Nibbana, véase Nirvana
- Nicolas, A. T. de, 227
- Nirvana, 199s., 251s., 265, 269,
283s., 285ss., 293, 318
- Niyaha, 187
- Niyya, 164
- Noé, alianza de, 71, 83
- O'Flaherty, W. D., 215, 218, 227,
239s.
- Ohno, S., 313
- Olam haBa, 103
- Organ, T. W., 216s.
- Otelo, 8
- Overmyer, D. T., 294
- Oz, A., 113
- Paraíso 8, 10, 45, 61, 73, 135,
167, 175, 185, 225, 283,
289, 296
occidental, véase Sukhavati
- Parry, J., 33, 241ss.
- Pascua, 112

- Peta, véase preta
 Petavatthu, 257, 292
 Pharmakon athanasias, 143
 Pinda, 221
 Pirqe Aboth, 105
 Pitr, 225s., 229s., 237
 Pitrloka, 221s., 225, 243
 Platón, 96, 150, 160
 Pneuma, 95, 147, 150
 Polibio, 8
 Prajapati, 199, 228, 231s.,
 235
 Prakriti, 196, 205
 Premack, D., 36
 Preta, 220ss., 223, 229s., 237,
 258, 291, 297
 Prévert, J., 13
 Psique, 95, 147, 150
 Puggala, 254, 269
 Puggalavadins, 269
 Punabhava, 265
 Punarmrtyu, 231, 246
 Pureza, Tierra de, 290
 Purgatorio, 95, 149, 172, 291
 Purusha, 211, 233

 Quasem, M. A., 173

 Rabinowicz, H., 108
 Raja-yoga, 207
 Rama, 212
 Razis, 94
 Reade, W., 9
 Reich, M., 281

 Reino de Dios, 116
 Resurrección, 92, 94, 101, 112,
 115, 121, 124, 128, 131s.,
 135, 142, 147, 150, 154,
 157, 160s., 167s., 178ss.,
 183, 306, 336s.
 Rgveda, 199, 219
 Rilke, R. M., 59
 Ritos de paso, 315
 Rta, 242
 Rodhe, S., 215, 226, 246
 Roheim, G., 30
 Rosenblatt, P. C., 37ss.
 Ruah, 80, 83, 90, 159
 Rudra, 222s., 239
 Ruh, 158
 Rupa, 254ss., 258, 268, 291
 Russell, B., 12

 Sacks, O., 326ss.
 Sacrificio, 30, 57s., 64ss., 83,
 85s., 94s., 97, 127s., 136,
 139ss., 188, 204, 214,
 223ss., 232, 233, 234ss.,
 241, 244, 295, 308ss.
 Saduceos, 101ss., 113, 123, 141
 Salvación, próxima/definitiva,
 293ss.
 Samadhi, 273
 Samkhara, 253s.
 Samkhya, 198
 Samsara, 200, 203, 209, 231,
 244, 257
 Samurai, 277

Índice alfabético

- Sangre, 83s., 90, 94
Sankara, 200
Sanyi, 205
Sapindikarana, 220ss.
Sati, 223s.
Saxe, J. G., 193
Scholem, G. G., 81
Schur, M., 19
Seppuku, 281
Shahid, 180
Shaitan, 154
Shehitah, 83
Shema, 108, 121
Sheol, 76ss., 88, 91ss.
Shia, 180
Shinn, L. D., 230
Shinran, 290
Shivah, 108
Shraddh, véase Sraddha
Siete hermanos, 93, 101
Siva, 218, 237, 239s., 243s.
Skandha, véase Khandha
Smriti, 194
Sócrates, 309
Sófocles, 77
Soma, 216s., 227s., 233
Spira, I., 109s.
Spiro, M. E., 293s.
Sraddha, 210
Sruti, 194, 214
Stephen, 130
Stevenson, R. L., 193
Stokes, Doris, 42
Suicidio, 40, 42
Sukhavati, 273, 289
Sunyata, 274
Sutil, cuerpo, 213, 218
Suttee, véase Sati
Suzuki, D., 277ss.
Svargaloka, 244
Sykes, C. H., 63
Talab ashShahada, 180
Tamas, 240
Tanach, 70
Tantrismo, 33, 240ss.
Tapas, 218
Tara, 289
Termodinámica, 316ss.
Thanatos, 21s.
Tíbet, 247s., 272, 289
Toynbee, P., 331
Transmigración, 81, 195ss., 225,
231, 256
Trento, Concilio de, 127, 142
Trott, A. von, 62ss.
Tumbas congeladas, 36
Turner, V., 31
Tylor, E. B., 10
Tzu-lu, 50
Ucko, P., 24
Última Cena, 124ss., 188
Upanishads, 194, 199, 210, 214,
218, 228s., 233, 244ss.
Upaya-kausilya, 198
Ur, Real Cementerio de, 57
Ushas, 216

Índice alfabético

- Vac, 229
Vaihinger, H., 22
Vairocana, 273
Vaitarani, 221, 230
Vedana, 264
Vedas, 194, 199, 213ss., 218ss.,
222, 225, 227, 229, 232,
237
Vinnana, 264, 284ss.
- Waddy, S., 325
Wang Chu'ng, 51
Ward, W., 225
Warder, A. K., 247
Waugh, E., 7
Weil, S., 307
Weininger, O., 45
Weiss, P., 115
Welch, H., 296, 299
Wheeler, J. A., 320s.
Williams, C., 323
- Wilson, I., 42s., 329
Wright, C. J., 133
- Yahrzeit, 108
Yama, 214, 215, 218, 221, 229s.,
236ss., 242ss.,
Yaum ud Din, 161, 177
Yaum alFasl, 166, 177
Yaum alQiyama, 161, 183, 185
Yetziat neshamah, 108
Yoga, 197s., 206s., 208, 211, 243ss.
Young, A., 330
Young, J. Z., 265
Yu Ying-shih, 294
- Zaehner, R. C., 200
Zaleski, C., 328
Zavitikhuna, M. P., 55
Zayd b. Amr, 88
Zen, 277ss.
Zohar, 82

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca para que otros se vean beneficiados al igual que usted.

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia libro: 1041



John Bowker aporta nuevas y sustanciales propuestas a los debates en torno al valor de la muerte. Tras examinar la temática de la amistad y el sacrificio dentro de cada una de las principales religiones, Bowker sostiene que existen numerosos puntos de contacto vital entre ellas respecto a la experiencia de la muerte, y que las actitudes religiosas y laicas pueden reforzarse mutuamente. En nuestra respuesta al dolor por la pérdida de los seres queridos tiene notable importancia una recuperación afirmativa del valor de la muerte, igualmente aplicable al tratamiento de los enfermos en fase terminal. Al indicar cómo puede mantenerse el valor de la vida en el límite de la misma, sin buscar una compensación ilusoria en el más allá, Bowker enriquece nuestra comprensión de la 'cuestión definitiva' y lo hace de una manera que es en todo momento sensata y frecuentemente conmovedora.

Ilustración de la portada: detalle de *Dreaming Head* (1938),
de John Armstrong (Tate Gallery, Londres)

CAMBRIDGE
UNIVERSITY PRESS

ISBN 0-521-47832-4



9 780521 478328