

LA ACTITUD ANTE LA MUERTE A PARTIR DE *PROMETEO ENCADENADO*

Carolina Rueda García

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2007

LA ACTITUD ANTE LA MUERTE A PARTIR DE *PROMETEO ENCADENADO*

Carolina Rueda García

Código: 1994534

Trabajo de grado

Mario Palencia Silva

Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía

Universidad Industrial de Santander

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2007

## AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a las siguientes personas por su ayuda en la revisión del texto, por la discusión en torno a las ideas que aquí se manifiestan o por su vinculación a la configuración del escrito a través de ambas actividades:

Ana Catalina Alvarado, Susana García, Alexander Quiñones,  
Estudiantes de Filosofía  
Universidad Industrial de Santander

Mario Palencia Silva,  
Profesor Asociado  
Escuela de Filosofía  
Universidad Industrial de Santander

Ernesto Rueda Arenas,  
Profesor Asociado  
Escuela de Medicina  
Universidad Industrial de Santander

## RESUMEN

TÍTULO: LA ACTITUD ANTE LA MUERTE A PARTIR DE *PROMETEO ENCADENADO*\*.

AUTOR: Carolina Rueda García\*\*.

PALABRAS CLAVE: muerte, actitud ante la muerte, dolor, miedo, Heráclito, Prometeo, *Io*.

En la actualidad, es general la actitud de ignorar la muerte, a pesar de ser ésta la única certeza que se tiene en la existencia. Al emprender un ejercicio de reflexión en torno a una obra literaria, es posible encontrar elementos que permitan tener en cuenta a la muerte y, por ello, propiciar una actitud hacia ella distinta al olvido. La pieza trágica de Esquilo *Prometeo Encadenado*, sirve para dicho fin en el presente escrito.

Ahora bien, con miras a desarrollar la indagación filosófica propuesta, es preciso, primero, dar una mirada general al tema de la muerte y, concretamente, a la relación que puede erigirse entre el dolor, el miedo y el acontecimiento de la muerte. Asimismo, es importante remitirse a los planteamientos de algún filósofo que permita, a partir de sus ideas, comprender otros aspectos relacionados con el tema en cuestión. En este trabajo, dicho requerimiento se cumple a partir de la lectura crítica de algunos fragmentos de Heráclito de Éfeso.

Finalmente, en la tragedia se encuentra la acción de un titán a favor de los hombres, que acarrea para aquél el desencadenamiento de un severo y doloroso castigo. La contraposición entre este dolor y el que siente *Io*, una mortal que sufre, sin tener en ello culpa alguna, permite elucidar algunas características de la experiencia de dolor de los humanos. Asimismo, el contraste entre el carácter de Prometeo y el que muestran los otros dioses es determinante para entender la valentía de este personaje. A pesar de que para definir a los seres humanos sea necesario aludir a un rasgo contrario al de Prometeo, esto es, el de su mortalidad, la generación de una actitud ante la muerte requiere de un arrojo similar al del personaje trágico.

---

\* Trabajo de Grado.

\*\* Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Filosofía. Director: Mario Palencia Silva, Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía.

## ABSTRACT

TITLE: THE ATTITUD TOWARDS DEATH FROM *PROMETEO ENCADENADO*<sup>\*</sup>.

AUTHOR: Carolina Rueda García<sup>\*\*</sup>.

KEY WORDS: death, attitude towards death, pain, fear, Heráclito, Prometeo, *Io*.

Nowadays, it is common to find the attitude of disregarding death, even though death is the sole certainty during the existence. By a reflection on a literary work, it is possible to find elements that allow people to take death into account and, therefore, generate an attitude towards it different from the oblivion. Esquilo's tragic work *Prometeo Encadenado*, is used for this purpose within this text.

In order to do the philosophical task proposed, it is necessary, in the first place, to regard generally the topic of death; specifically, to the relationship that can be established between pain, fear and the fact of death. It is also important to pay attention to the ideas of a philosopher that can allow the comprehension of some other aspects related to the matter. In this written work, this need is satisfied by the critic approach to some of the fragments of Heraclitus.

Finally, there is in the tragedy the action of a Titan understood as a favor for men, that brings for him a great and painful punishment. The contrast between this pain and that felt by *Io* (a human that suffers even if she is not responsible for what is being punished) allow the elucidation of some characteristics of the human experience of pain. In addition, the contrast between the character of Prometeo and that shown by the other gods is very important to understand the braveness of the first. Even though in order to define human beings it is necessary to speak of mortality (a characteristic that Prometeo does not have), the development of an attitude towards death needs the courage of the tragic character.

---

<sup>\*</sup> Paper of graduation.

<sup>\*\*</sup> Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. Director: Mario Palencia Silva, Associated Teacher of the School of Philosophy.

## CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	10
1. LA MUERTE DESDE DIVERSOS HORIZONTES	14
1.1 EL MIEDO AL DOLOR: LA MUERTE COMO ALIVIO	15
1.2 AMOR A LA VIDA	18
1.3 TEMOR A LA MUERTE	23
1.3.1 La soledad del moribundo	25
1.3.2 La incertidumbre: ¿qué hay después de la muerte?	28
2. HERÁCLITO ANTE LA MUERTE	32
2.1. LA VOZ DE HERÁCLITO	33
2.2 MUERTE Y TRANSFORMACIONES: FRAGMENTOS 36, 76, 77, 62	35
2.3. MUERTE Y SUEÑO: FRAGMENTOS 21, 26, 88	44
2.4 DESPUÉS DE LA MUERTE: FRAGMENTOS 96, 27	48
3. LA MUERTE EN <i>PROMETEO ENCADENADO</i>	52
3.1 LA “FALTA” DE PROMETEO: EL REGALO A LOS HUMANOS	54

3.2. EL SUFRIMIENTO DE PROMETEO Y EL SUFRIMIENTO DE IO	60
3.3 EL ENFRENTAMIENTO ENTRE PROMETEO Y ZEUS: LA “LOCURA” DE PROMETEO	70
CONCLUSIONES	77
BIBLIOGRAFÍA	81

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de monografía surge como la cristalización de ciertas ideas en torno a un tema recurrente: la muerte. Llamo tema recurrente a aquello que desde una y otra parte aparece, bien sea con visos nítidos o difusamente, y trae consigo la formación de un vínculo entre distintas observaciones, ideas, sentimientos e impresiones. Es gracias a dichos temas que el recorrido por un sendero académico resulta cercano a preocupaciones que podrían aparecer muy lejos de él; o, dicho de otra forma, es así como las *preocupaciones* empiezan a hacerse presentes en el ámbito académico.

Suele ocurrir que aquello de lo que más se habla, eso que se menciona en todas partes, es lo que con más frecuencia se olvida. Sucede así con la muerte. Ya lo decía el joven Werther: “¡Morir! ¿Qué significa esto? Ya lo ves: los hombres soñamos siempre que hablamos de la muerte. He visto morir a mucha gente, pero somos tan pobres de inteligencia, que no sabemos nada del principio ni del final de la vida”<sup>1</sup>. Considero que, en este caso, la capacidad de comprender se ve frustrada y se suscita el olvido por la dificultad del terreno y no por la privación de elementos idóneos para la tarea de pensar la muerte.

Además, es preciso tener en cuenta que aunque no se pueda tener experiencia de la propia muerte y ésta resulte, por tanto, imposible de conocer, sí es factible formarse una *idea de la muerte*. La distinción entre la muerte y la idea de la muerte permite también establecer una conexión entre ellas: la conformación de la segunda es la que posibilita nuestra relación con la primera. Por ello, la idea de la muerte que se forme cada individuo se verá reflejada en la actitud que adopte frente a la muerte.

Ahora bien, cuando se emprende el intento de nombrar algunas de las características de la muerte, se pone de manifiesto la ambigüedad de este término. Louis-Vincent Thomas, en su estudio sobre la muerte, afirma:

---

<sup>1</sup> GOETHE, Johann Wolfgang. *Penas del joven Werther*. Madrid: Alianza, 1984. p. 142.

La muerte es cotidiana, natural, aleatoria, universal, pero sólo en parte.

La muerte es cotidiana. Y sin embargo, siempre parece lejana, sobre todo en la juventud. Son los otros los que mueren, aun cuando sea a mí a quien amenaza la muerte a cada momento (...)

La muerte es natural. No obstante, se presenta como una agresión: se vive o se percibe como un accidente arbitrario y brutal que nos toma desprevenidos. (...)

La muerte sigue siendo indeterminable. A la certidumbre del morir se opone la incertidumbre del acontecimiento. La muerte, nunca prevista, siempre de más, procede de lo aleatorio, de lo imprevisible (...)

La muerte es universal. Todo lo que vive, todo lo que es, está destinado a perecer o a desaparecer, lo que de alguna manera trivializa el acto de morir. Pero es también única, ya que cuando me llegue la hora nadie tomará mi lugar y mi muerte no será como la de ningún otro. (...)

En suma, la muerte queda al margen de toda categoría (...)<sup>2</sup>.

La presencia de estas particularidades es de gran ayuda para descubrir algo más de la dificultad para entender la muerte: al tener la costumbre de definir y concebir algo a partir de las categorías a las que pertenece, no es fácil hacer referencia a la muerte pues en su caso es complicado fijarlas. Se afirma de la muerte que es cotidiana y lejana a un tiempo; que es natural y, sin embargo, se presenta como una agresión; que es una certeza indeterminable; y que es universal pero, a la vez, única e individual. Si todos estos pares de particularidades pueden presentarse simultáneamente en la muerte, si podemos hablar de ella haciendo alusión a rasgos que parecen contrarios entre sí, resulta que no hay posibilidad de claridad absoluta con respecto a ella.

Por otra parte, en su libro acerca de la actitud ante la muerte en la civilización occidental, el profesor Philippe Ariès señala que es a partir de la Edad Moderna y, más concretamente, de la Contemporánea, cuando la muerte *se esconde*. Allí se muestra que en las sociedades tradicionales probablemente no se podía pensar la muerte, porque ésta estaba demasiado cerca, se constituía como una parte muy importante de la vida cotidiana; en la actualidad, dice Ariès, el hecho de no poder pensar en la muerte viene determinado, en cambio, por una prohibición que nos hemos impuesto a nosotros mismos. El estudio del profesor Ariès parte de la hipótesis de Edgar Morin de que la actitud ante la muerte se relaciona con la

---

<sup>2</sup> THOMAS, Louis-Vincent. La muerte. Barcelona: Paidós, 1991. pp. 22-23.

conciencia de sí mismo de cada individuo, y gran parte de dicha exposición se concentra en mostrar que esa individualidad ha sido afectada definitivamente a partir del momento en que la muerte ha dejado de ser “la muerte domada”<sup>\*</sup> y se ha convertido en un tema del que no se debe hablar.

Sin embargo, a través de estas páginas, pretendo precisamente, *mirar de cara a la muerte*, es decir, encontrar ciertos elementos que permitan establecer una actitud propia frente a la muerte, distinta a la del ocultamiento. El mecanismo del que me valdré para ello es la lectura detenida de una pieza literaria, dado que a través de la literatura se encuentran tanto las caracterizaciones pertenecientes a una época determinada, como algunas otras que pueden considerarse más bien como intemporales y que pueden llegar a reproducirse en la propia experiencia.

He querido recurrir a aquel contexto de la antigüedad griega por dos razones, principalmente: por la cantidad de textos admirables que de allí proceden y por la influencia que aquella época tiene en nuestro propio pensamiento. Además, a pesar de este influjo, hay en la antigüedad griega un material quizás olvidado en la actualidad que, al ser traído a colación, puede permitirnos una nueva construcción de la actitud contemporánea frente a la muerte. Dentro de ese gran marco de la antigüedad griega, me concentraré en la obra trágica de Esquilo *Prometeo Encadenado*.

El ejercicio que me propongo a realizar se constituye como un acercamiento entre la filosofía y la tragedia griega. No obstante, esta aproximación no se llevará a cabo a partir de las afirmaciones de los filósofos que se han ocupado de *analizar* dicho género literario. A través de estas páginas se aspira, más bien, a encontrar la complacencia que ha de suscitar un diálogo entre amigos y la manifestación de que el género trágico es una ocasión para la filosofía.

---

<sup>\*</sup> Acerca de la *muerte domada* dice Ariès: “(...) cuando llamamos a esta muerte familiar la muerte domada, no entendemos por ese término que fuera antaño salvaje y ahora haya sido domada. Queremos decir por el contrario que hoy se ha vuelto salvaje mientras que antes no lo era. La muerte más antigua estaba domada”. (ARIÈS, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Traductor Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1999. p. 32).

Ahora bien, partiré de otras latitudes para poner de relieve elementos que considero fundamentales antes de internarme en la temática que se maneja en la tragedia. De esta manera, en el primer capítulo mostraré la contraposición entre el deseo y el rechazo de que acaezca la propia muerte, teniendo en cuenta cierta configuración del dolor; allí se dará una mirada general a este tema de la actitud que asumimos frente a la muerte. En el segundo capítulo recurriré a los fragmentos de Heráclito para encontrar lo que a partir de ellos puede afirmarse acerca de la muerte y la actitud que de dichas aseveraciones puede derivar. Finalmente, en el tercer capítulo, llevaré a cabo el ejercicio de indagación propiamente dicho que me mostrará cuál ha de ser la actitud ante la muerte a partir de *Prometeo Encadenado*.

## 1. LA MUERTE DESDE DIVERSOS HORIZONTES

Huir de la muerte o aclamarla como el fin de todos los males son dos actitudes que se encuentran en varias épocas y en diversas latitudes. Soy de la opinión de que, incluso si por lo general se toma partido por una de las dos, no es necesario sumarse a esta escogencia de alguno de los polos; quizá sea esta manifestación cotidiana de sumisión a la lógica binaria la que impide llevar a buen término el esfuerzo de comprender. Philippe Ariès dice en su estudio de las diversas actitudes ante la muerte adoptadas por la humanidad a través de su historia, que estos puntos de vista no se oponen entre sí: “O bien «la muerte viene a curar todo», o bien «mejor sufrir que morir»; he ahí dos afirmaciones que en realidad son más complementarias que contradictorias, dos caras del mismo sentimiento: la una no va sin la otra”<sup>3</sup>. Estas dos variantes de nuestra relación con la muerte, la huida y la invocación, harán entonces parte de la presente exposición; refiriéndome a ellas intentaré descubrir varios de los aspectos con ellas relacionados y tal vez sea posible determinar qué es lo que ha hecho triunfar a una sobre la otra, en caso de que esto haya ocurrido, y si son realmente fruto de un mismo sentimiento, como sugiere Ariès.

En este capítulo intentaré mostrar en primer lugar, a partir de alusiones al temor que se siente frente al dolor, las reflexiones que pueden surgir entre aquellos que llegan a una situación tal que desean que acaezca su muerte. Después, en los acápites dos y tres, sugeriré algunas ideas que pueden llevar a comprender por qué, además del alivio que puede reconocerse algunas veces en la muerte, se puede encontrar también, y de manera bastante generalizada, un rechazo a la cercanía del acontecimiento. Procedo en este orden en la presente exposición, aunque soy del parecer de que lo natural es el rechazo mientras que la aceptación y el deseo de que sobrevenga la muerte vienen, casi siempre, como consecuencia de determinado suceso sumamente doloroso que se hace verdaderamente insoportable para quien lo padece. Cuando digo que lo natural es el rechazo a la muerte pienso en términos de nuestra inclinación a preservar la propia vida y en el deseo de

---

<sup>3</sup> ARIÈS. Op. cit., p. 22.

mantener cerca por un tiempo indefinido a las personas con las cuales nos unen estrechos lazos. En realidad, considero que no es de gran importancia el orden de aparición –si es que efectivamente existe– del rechazo y de la aceptación, pues lo que me parece clave aquí es entender ambas actitudes como parte de la ambigüedad que se genera también en el sentimiento frente a la muerte.

#### 1.4 EL MIEDO AL DOLOR: LA MUERTE COMO ALIVIO

Hay una idea que ronda casi cualquier tratamiento (literario, filosófico, cotidiano) que se le da a la muerte: la del sufrimiento que la rodea<sup>\*</sup>. Vale la pena preguntarse, con miras a que cada uno intente descubrir hacia dónde se perfilan sus ideas, qué es más temible: la muerte o el sufrimiento que, por lo general, la precede. Trataré, a continuación, de referirme al temor al dolor que en algunas ocasiones lleva a quien se encuentra por él afectado a desear que sobrevenga la muerte<sup>\*\*</sup>.

En la actualidad, se habla de buena muerte cuando no hay sufrimiento, cuando se controla el dolor<sup>\*\*\*</sup>. Otro factor que nos lleva a considerar que una muerte es *buena* es el hecho de que sea repentina. Esto, en principio, está muy relacionado con la marcada preferencia hacia la erradicación del sufrimiento; sin embargo, según Philippe Ariès, tiene además una fuerte consecuencia en la relación que establecemos con la muerte, en la medida en que nos

---

\* ¿Son lo mismo sufrimiento y dolor? Acaso la tragedia griega nos permita vislumbrar o construir alguna diferenciación; por lo pronto, vamos a hablar del sufrimiento y el dolor indistintamente, refiriéndonos a una sensación sumamente desagradable y aflictiva que, generalmente, intentamos evitar.

\*\* Podemos temer al dolor sin haberlo sentido, pero cuando aquí digo que el temor al dolor puede llevar a desear la muerte, me refiero a un momento en que el dolor efectivamente sentido es tal que se piensa que ya no es posible soportarlo.

\*\*\* Cabe tener en cuenta el hecho de que incluso cuando la muerte de una persona acaezca para ella sin padecimiento (por lo menos sin padecimiento *perceptible* para los demás), puede generar sufrimiento para *los otros*, los que han construido sus vidas en torno a quien fallece. El dolor que se ha desencadenado por la pérdida que la muerte del otro trae para mí, puede modificar sustancialmente mi relación con la muerte, ya sea para hacerme sentir el deseo de que suceda mi propia muerte porque no aguanto la idea de vivir sin el otro, o para temer aun más la aproximación de la muerte propia. En cualquier caso, la experiencia de dolor y la capacidad de cada quien para soportarlo están íntimamente ligadas a la reacción frente al acontecimiento de la muerte.

lleva a desear que otras muertes, que no son repentinas (como las provocadas por una enfermedad prolongada), puedan parecerse a ella, mediante la anulación, a toda costa, del sufrimiento o la prohibición al paciente de que lo exprese, en caso de padecerlo:

Lo que en la actualidad denominamos la buena muerte, la bella muerte, corresponde exactamente a la muerte maldita de otros tiempos, a la *mors repentina et improvisa*, la muerte inesperada. (...) Pero en la actualidad una muerte tan dulce se ha vuelto rara, debido a los progresos de la medicina. Hay que relacionar por tanto, mediante cierta habilidad, la muerte lenta del hospital con la *mors repentina*. El medio más seguro es, sin duda, la ignorancia del enfermo<sup>4</sup>.

Se desea una muerte repentina, en tanto que ésta es, tradicionalmente, la muerte sin dolor, pero se prolonga cada vez más la duración de la enfermedad y, en algunos casos, de la agonía, gracias a los progresos en el campo de la medicina. La forma de sortear esta contradicción es hacer todo lo posible para que el paciente ignore su condición de dolor, y esto lleva, de paso, a ignorar al propio paciente.

Ahora bien, además de mencionar la problemática actual en que quiere eliminarse la muerte y, sobre todo, se pretende erradicar todo dolor físico relacionado con ella, quiero remitirme a una pieza literaria en la que se muestra a la muerte como la posibilidad de acabar con el dolor. El doctor Frankenstein declara, refiriéndose a su muerte: “—Es algo que no me preocupa —respondí—. Una extraña cadena de circunstancias y acontecimientos me ha dejado convertido en el más infeliz de los humanos. El dolor y los remordimientos me persiguieron y me persiguen aún. No tengo razón alguna para temer a la muerte”<sup>5</sup>.

El doctor parafrasea sus propias palabras, pronunciadas en uno de sus encuentros con el monstruo, para que el marinero que lo ha rescatado comprenda por qué él era capaz de enfrentar a la abominable criatura. Para Frankenstein es importante dejar en claro que su

---

<sup>4</sup> Ibid., p. 487.

<sup>5</sup> SHELLEY, Mary W. Frankenstein o el Prometeo moderno. Bogotá: Oveja Negra, 1985. p. 144.

sufrimiento por todos los desastres que la creación del monstruo ha desatado es mucho mayor que aquél generado por el pensamiento de acabar con su propia vida. Ya ha tenido que soportar la muerte de tantos seres queridos y pesan en su conciencia tantas injusticias originadas directa o indirectamente por él, que se puede considerar inmune en lo que al temor a la muerte se refiere.

Si seguimos las palabras puestas por Mary Shelley en boca de su personaje, excederse en sufrimientos es una manera de librarse del temor a morir. Hasta aquí vemos cómo el sufrimiento excesivo lleva a contrarrestar el temor. Pero la idea de que la muerte sea el antídoto para librarse del dolor, se expresa más claramente en las siguientes palabras: “Pronto, sí, muy pronto, este apesadumbrado corazón cesará de latir y la muerte me liberará del terrible fardo de sufrimientos y angustias que acarreo desde hace tanto tiempo”<sup>6</sup>. El doctor Frankenstein desea la muerte porque ha soportado demasiado dolor y quiere que esta situación termine para él de una vez por todas. Podríamos preguntarnos si esto es también lo que siente alguien agobiado por una enfermedad terminal u otra que lo incapacite para vivir una vida óptima\*, por un lado, o alguien como Werther que decide tomar prestada el arma de su amigo y rival para no tener que sufrir más el tiempo de vida sin su amada. Ya se trate de un dolor físico o aquel otro sentido, quizás, en lo que se suele llamar *alma*, la idea que surge de todo esto es que cuando la prueba que hay que soportar sobrepasa las fuerzas de quien es sometido a ella, la muerte se consolida como salvación. Y no hablo aquí de lo que pueda o no hacer la medicina, sino de una situación irremediable y, sobre todo, insufrible.

---

<sup>6</sup> Ibid., p. 146.

\* Esta temática es abordada en la película *Mar Adentro*, del español Alejandro Amenábar. El film, basado en una historia real, muestra el drama que tiene que vivir Ramón Sanpedro, un tetrapléjico que luchó durante años para ganar la autorización de un tribunal pues se le negaba el derecho a la eutanasia y él quería dar fin a su propia vida.

## 1.5 AMOR A LA VIDA

*Amor* es una forma de llamar al apego que sentimos hacia ella, al deseo de que no acabe, de que la certeza única, esto es, que todos vamos a morir, se equivoque, al menos con nosotros. Y esa pretensión de continuar viviendo, de poder hacerlo por término indefinido, muchas veces sigue presente incluso cuando las adversidades se hacen manifiestas. Por ello decía el doctor Frankenstein: “¡Ay, qué mudables son los sentimientos del hombre! ¡Qué extraño es nuestro amor a la vida! ¡No queremos desprendernos de ella aunque sólo nos produzca penas y sufrimientos!”<sup>7</sup>.

Intentaré ahora prestar atención al *amor a la vida* sentido en una situación que podríamos llamar extrema, para encontrar los sentimientos o las actitudes que de allí se derivan hacia la muerte. Para ello partiré de lo que creo que puede ser la percepción de la vida desde la enfermedad pues, por la cercanía a la muerte que aquella puede suponer, suscita pensamientos y comportamientos que normalmente no se generarían. Lo más importante aquí es, sin embargo, que cuando se llega a la conciencia de que la vida es efímera, sea cual sea el origen de esta reflexión, se genera una serie de cavilaciones en torno a la muerte que seguramente para la mayoría de personas, al menos a primera vista, sería preferible esconder.

Una de las cosas que pueden suceder cuando se es víctima de una enfermedad muy grave, que llega incluso a considerarse terminal, es que a pesar de que la persona enferma –y, muchas veces quienes la rodean– perciba la proximidad de la extinción, se aferre a la esperanza de que aún se puede luchar contra la muerte. Aquí se presenta esa contrariedad en los sentimientos humanos de la que habla Mary Shelley a través del doctor Frankenstein: los sufrimientos y el dolor no imponen el rechazo inmediato a la vida. Hay todavía gran valor en aquello que tanto duele y por eso no se añora su fin.

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 138.

Para hacer referencia a uno de los estilos de pensamiento que se suscitan en la cercanía de la muerte, he escogido unas palabras pronunciadas por Iván Ilich en el relato acerca de su muerte:

« (...) El problema no está en el intestino ciego ni en el riñón, sino en la vida y... la muerte. Sí, tenía vida, y ahora se va, se va y no puedo retenerla. Sí. ¿A qué engañarme? ¿Acaso no es evidente para todos, excepto para mí, que me estoy muriendo y que la cuestión está sólo en el número de semanas, de días o, quizá, de instantes? Había luz, ahora hay tinieblas. Yo estaba aquí hace un instante. ¡Ahora me voy hacia allí! ¿Hacia dónde?» Sintió escalofríos, se le paró la respiración. Oía sólo los latidos de su corazón.  
«¿Qué habrá cuando falte yo? No habrá nada. Entonces, ¿dónde estaré cuando ya no sea? ¿Será la muerte? No, no quiero.»<sup>8</sup>

El personaje creado por Tolstoi deja claro que su sufrimiento mayor se desprende más de su negación a abandonar la vida que de los dolores propios de su enfermedad. Y aquél se deriva posiblemente de la incertidumbre con relación a lo que vendrá después de que termine su vida. Se da cuenta de que muere y se da cuenta también de que los demás saben que muere. Y tiene la certeza de que después que él falte no habrá nada: no habrá nada para él porque el mundo entero se extinguirá con él. No vale aquí el pensamiento de haber hecho algo en la vida que valga la pena ser recordado, haber plantado un árbol, haber tenido un hijo o haber escrito un libro, como reza la sabiduría popular. Ninguna de esas cosas es suficiente porque cuando Iván Ilich muera, su mundo, *el mundo*, se habrá acabado también. Estas son cosas que no se piensan todos los días al alba o al anochecer. Muy de vez en cuando intentarán aproximarse hacia el campo de nuestros pensamientos pero con gran dificultad lograrán entrar en él. Sólo en situaciones extremas dejamos que permanezcan junto a nosotros. Rechazamos pensamientos como éste porque es doloroso descubrir que todo acaba y que lo que se ha hecho o se ha dejado de hacer se tornará igualmente inexistente tan pronto esto que llamamos *nuestra* vida desaparezca. Y siempre desaparece para cada uno de nosotros; este *cada uno* es el universal: que la vida acabe para *uno* significa que acaba *totalmente*.

---

<sup>8</sup> TOLSTOI, León. La muerte de Iván Ilich. Bogotá: Oveja Negra, 1982. p. 55.

Sin embargo, lo que el moribundo dice o piensa no nos interesa. Aunque su deseo sea aferrarse con todas sus fuerzas a lo poco que le queda de vida, el tono melancólico con que él puede llegar a expresarse está muy lejos de lo que necesitamos para acallar nuestros propios miedos. Con seguridad es más importante convencerlo –aunque ni siquiera nosotros lo creamos así– de que todo va a salir bien, de que aún no ha llegado la hora. Es muy raro encontrar oídos para palabras hirientes y ha de ser por eso que quien está próximo a morir opta por el silencio. El personaje de Tolstoi desesperaba en su lecho de enfermo porque no había nadie que se le acercara y lo acariciara; él quería que lo mimaran como a un niño porque la cercanía de la muerte le generaba un gran temor. Sin embargo quienes lo rodeaban estaban convencidos de que más de una de sus acciones eran producto de una rabieta: él se había vuelto huraño y no había nadie cercano que estuviese listo para entenderlo.

Me remito de nuevo a Philippe Ariès quien opina que la relación con quien está próximo a morir se transformó a la par que la actitud frente a la muerte. A partir de sus investigaciones afirma que la familia empieza a hacerse cargo del moribundo a finales del siglo XVIII, primero en las clases superiores para luego ser parte del ritual en casi la totalidad de la población. El moribundo pasó de ser quien disponía todas las cosas de sus últimas horas y de las horas correspondientes a la inhumación y la conmemoración, para convertirse en un ser bajo tutela de sus familiares, tanto en el momento de la convalecencia como en el del entierro y lo que debe hacerse a continuación:

Todos y cada uno son por tanto cómplices de una mentira que comienza entonces y que, ampliándose luego, va a empujar a la muerte a la clandestinidad. (...) Este disimulo tiene por efecto práctico apartar o retardar todos los signos que alertaban al enfermo, y en particular a la puesta en escena del acto público que era la muerte antiguamente, empezando por la presencia del sacerdote<sup>9</sup>.

Lo esencial aquí es que se le niega a la muerte el carácter público del que antes era acreedora y con ello se acalla al moribundo para no tener que escuchar los horrores que

---

<sup>9</sup> ARIÈS, Op. cit., p. 467.

tiene por anunciar. La relación con la enfermedad ha sido desde tiempos inmemoriales una vía para ver de cara a la muerte y para otorgar un mayor valor a la vida, pero las cosas empiezan a cambiar cuando ya no se ve en la enfermedad un enemigo invencible, cuando deja de ser ese obstáculo ineluctable para convertirse en la mancha que se intenta borrar a toda costa.

He empezado hablando de lo que el moribundo puede sentir y me dirijo ahora a lo que los demás, aquellos que no han sido atacados por la enfermedad, piensan y sienten en torno a ella. Porque esa actitud frente a la enfermedad modifica también la actitud frente a la vida y, por ende, frente a la muerte. Cuando no se quiere atender a lo que nos dicen quienes se sienten o efectivamente están cerca de la posibilidad extrema, lo que puede estar sucediendo, sencilla y llanamente, es que se pretenda luchar contra la muerte así como se disputa contra la enfermedad\*. Pues, el ámbito de los males que pueden curarse se va ampliando hasta que llega a parecer que no existe nada que no pueda remediarse. Pero el problema no está precisamente en querer derrotar a la muerte sino en no aceptar un duelo cara a cara, en querer eliminar al “enemigo” sin haberle otorgado el derecho de que, al menos, se nos presente. Pues todo esto se traduce en no aceptar que la muerte está presente, en cada instante, dentro del espectro de posibilidades de aquello que nos puede ocurrir, que es la muerte lo que se ubica irremediabilmente en el extremo opuesto de nuestro nacimiento.

El amor a la vida, que quizá se despierta con más ímpetu en quien está enfermo y acepta su condición, puede traer consigo una negación de la muerte, bien sea mediante el rechazo o el temor. Pero, aun así, también pienso que quien se encuentra en esta situación tiene más

---

\* Considero que esta lucha contra la muerte se hace evidente en diversas instancias de la vida cotidiana. Refiriéndose a la importancia que tenía la muerte en otras épocas, Ariès escribe lo siguiente:

La muerte y el cuerpo muerto constituyen en sí mismos objetos de estudio científico, independientemente de las causas de la muerte: es decir que se estudia la muerte antes de al enfermo en su cama. Es una actitud extraña a la medicina actual, en la que la muerte no es separable de la enfermedad, de la que es uno de los dos fines, siendo el otro la curación. En nuestros días se estudia por tanto la enfermedad y ya no la muerte, salvo en el caso especialísimo, más marginal que antaño, de la medicina legal. (Ibid., p. 295).

posibilidades de *tener en cuenta a la muerte*, de no ignorar el papel que la certeza de que acaecerá puede jugar en nuestra experiencia de vida.

Ahora bien, no es indispensable la cercanía de la enfermedad para descubrir el carácter efímero de la vida. Werther, por ejemplo, lo descubre porque se encuentra en una situación en la que piensa que lo mejor que le puede ocurrir es que se acabe su existencia; y sufre con ese pensamiento porque aquí lo óptimo es, a un tiempo, fatal. Éstas son sus palabras:

(...) yo me decía a mí mismo: «Puede asegurarse que en esta casa eres todo para todos; tus amigos te honran, tú contribuyes a su alegría, y parece que no podríais vivir los unos sin los otros. Sin embargo, si tú te alejases de su lado, sentirían... ¿cuánto tiempo sentirían el vacío que tu pérdida dejaría en sus existencias? ¡Ah!, el hombre es tan versátil por naturaleza, que aun donde tenga seguridad de ser apreciado en algo, aun allí donde pueda dejar un recuerdo profundo de su existencia o de su paso en la memoria y en el alma de los que le son queridos, aun allí debe extinguirse y desaparecer; y esto, ¡ay! demasiado pronto.»<sup>10</sup>.

¿Cuánto tiempo se sentiría la pérdida? Esta es una pregunta crucial pues a través de ella se intenta determinar si el recuerdo logra suplir la fugacidad del tiempo que se tiene para vivir; si hay algo que quede después de terminada la propia vida, quizá desaparezca o al menos se mitigue un poco el temor de dar el último respiro. Pues parece ser que una de las cosas que más nos asustan con respecto a la muerte es darnos cuenta de que cuando ella llega se anulan todas las posibilidades de experiencia: ya no hay nada más que hacer y pueden quedar tantas cosas inconclusas... Si tuviéramos un último recurso, el de ser recordados por algo que hicimos, algo concreto que pueda verse o pueda evocarse, entonces contrarrestaríamos el efecto aniquilador de la muerte. Sin embargo, lo que Werther pone de manifiesto con sus palabras es que aun el recuerdo está supeditado a la ley del olvido y se extingue siempre demasiado pronto.

Para explorar un poco más esta idea de que todo se desvanece, pensemos en los hombres y mujeres memorables. ¿Qué tan atrás en la línea del tiempo podemos llegar en un intento por

---

<sup>10</sup> GOETHE, Op. cit., p. 104.

recordar al ser humano más antiguo cuyas acciones lo han llevado a permanecer hasta hoy día instalado en la memoria de los hombres? Seguramente cada lector podrá responder a este interrogante de manera distinta pero, ¿qué son todos esos años comparados con la edad del universo? Y, entonces, ¿por cuánto tiempo más creemos que podrían prolongarse los recuerdos?

Si esto es así en casos excepcionales, ¿qué esperanza podemos tener aquellos que llevamos una vida que no llega a sobresalir entre las demás? De manera que ni el esfuerzo por forjar nuestro propio recuerdo en los otros es un antídoto para la aniquilación que viene con la muerte. Llegará el momento en que se olvide –o en que perezca el último ser capaz de recordarlo– el ademán tan atractivo o el aroma que anunciaba la presencia o los caminos recorridos en compañía. Y pensando en eso empezamos a entender el temor con respecto a la muerte: ¿cómo no asustarnos ante nuestro propio fin inminente y absoluto?

## 1.6 TEMOR A LA MUERTE

Quisiera comenzar esta sección dirigiendo la atención a las palabras que escribe Tolstoi en *La muerte de Iván Ilich*: “Iván Ilich se lamentó no tanto del dolor, por intenso que fuera, cuanto de pena. «Siempre lo mismo, siempre estos días y estas noches sin fin. Ojalá fuera más rápido. ¿Más rápido qué? La muerte, las tinieblas. No, no. ¡Todo es preferible a la muerte!»”<sup>11</sup>. Es cierto que la declaración del personaje de Tolstoi no implica necesariamente una expresión de miedo; puede entenderse, simplemente, como una manifestación de un amor inmenso por la vida, un amor que lo lleva a rechazar aquello que la anula, ese amor del que se habla en el acápite anterior. Pero las descripciones en las que Iván Ilich aparece como un enfermo que cada vez se aleja más de quienes lo rodean, que necesita impacientemente un tratamiento afectuoso, cual si se tratara de un niño, nos pueden llevar a pensar que realmente le aterra la idea de morir. Y lo que quiero poner de relieve es el contraste que se suscita entre la declaración: “¡Todo es preferible a la muerte!”, en la que, aun sin escuchar la voz de quien habla, intuimos una gran desesperación, y

---

<sup>11</sup> TOLSTOI, Op. cit., p. 69.

aquella otra del doctor Frankenstein: “No tengo razón alguna para temer a la muerte”, en la que advertimos más bien desesperanza y resignación.

Ahora bien, intentemos pensar hasta qué punto nuestra reacción ante la muerte se parece a lo siguiente:

Aparte de las consideraciones que esta muerte suscitó en cada uno acerca de traslados y posibles cambios en los empleos, el hecho en sí del fallecimiento de una persona muy conocida despertaba en todos, como siempre, un sentimiento de alegría, pues resulta que «ha muerto otro y no yo».

«Fulano ha muerto, pero yo no», pensaban o sentían todos. En cuanto a los conocidos más próximos, los llamados amigos de Iván Ilich, pensaban también, involuntariamente, que debían pagar el aburrido tributo a las conveniencias sociales asistiendo a los funerales y haciendo una visita de condolencia a la viuda<sup>12</sup>.

Es posible que ese sentimiento de alegría no nos parezca tan evidente y lo consideremos incluso reprochable. Sin embargo, no retomo las palabras de Tolstoi para indicar que no se sufre nunca por la muerte de otros. Sugiero que en esa alegría de estar todavía vivos hay un anuncio del terror que nos genera la idea de morir.

En la novela *Coronación*, de José Donoso, encuentro también un acercamiento sutil a la idea del temor a la muerte. Andrés tiene alrededor de cincuenta años, pero aún es víctima de cierta puerilidad en su convicción acerca de que él no va a fallecer:

Que uno moría era indudable. Pero en el fondo de Andrés, en algún rincón oculto e infantil –quizás un resabio de la fe religiosa que descartó de una vez y para siempre al finalizar su adolescencia–, existía una certeza fiera, arraigada tenaz y hondamente en sus temores más inconfesados, que él jamás moriría, que la muerte era para otros, no para él. Y Andrés, tan ducho en examinar sus propias sensaciones, para no derribarla no osaba analizar el contenido de esta absurda confianza apenas vislumbrada<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibid., p. 9.

<sup>13</sup> DONOSO, José. *Coronación*. Barcelona: Seix Barral, 1988. p. 38.

No se habla aquí de un anhelo expreso de que mueran los otros indiscriminadamente, sino de una confianza en que esa certeza atacará a todos pero de alguna manera, él, Andrés, logrará salvarse. La alternativa para conservar esa irracional esperanza es, precisamente, no pensar en ella: creer simplemente, y con esa creencia ignorar el miedo a morir.

Para referirme a este miedo en las siguientes líneas, voy a concentrarme en aquello que considero como las causas más claras del miedo a la muerte, en las que seguramente se pueden encajar muchas otras razones para temer. Hablo de la *soledad* de quien se encuentra ante la muerte y de la *incertidumbre* acerca de lo que ha de venir después.

**1.3.1 La soledad del moribundo.** Cuando menciono la soledad, aludo en primera instancia a la dimensión física, corporal, pero no me refiero únicamente a ella. Quedándome, por ahora, en dicho ámbito, puedo anotar que la imagen de una persona que abandona su vida sin estar acompañada en el momento de ese trance, es quizá más común en la actualidad de lo que lo fue en otras épocas. Una de las características más sobresalientes de la muerte a través de los tiempos era su carácter público, que parece estarse perdiendo\*. Explica Ariès:

Todos los cambios que han modificado las actitudes ante la muerte durante un milenio no han alterado esta imagen fundamental, ni la relación permanente entre la muerte y la sociedad: la muerte ha sido siempre un hecho social y público. Así ha permanecido en la actualidad en vastas áreas del occidente latino, y no es seguro que este modelo tradicional esté llamado a desaparecer. Pero no tiene ya el carácter de generalidad absoluta que le fue propio, cualesquiera que sean la religión y la cultura. Un tipo absolutamente nuevo de morir ha aparecido en el curso del siglo XX en algunas de las zonas más industrializadas, más urbanizadas, más avanzadas técnicamente del mundo occidental –y sin duda no vemos otra cosa que su primera etapa<sup>14</sup>.

---

\* Tal vez en nuestra sociedad encontramos, más bien, una mezcla entre el carácter público y las tendencias a abandonar en soledad a quien se muere. En este trabajo utilizo algunas referencias –entre ellas el trabajo de Philippe Ariès– que aluden a otro contexto: las sociedades industrializadas, principalmente, las europeas. Considero que investigaciones similares que tuvieran como objeto la sociedad latinoamericana podrían permitirme, en un futuro, acercarme más a la idea de la muerte que podemos hallar en nuestro territorio.

<sup>14</sup> ARIÈS, Op. cit., p. 465.

Cada vez con más frecuencia, las personas quedan abandonadas para enfrentarse en soledad con su propia muerte. No hay un soporte emocional duradero y permanente para aquél que está acercándose al fin de su vida; es mucho más sencillo para quienes están alrededor del moribundo abandonarlo a su suerte pues esa prohibición que ha sido impuesta a la muerte no permite el acercamiento real: posiblemente se toma a la muerte como algo contagioso que es mejor ignorar y esconder. Por otra parte, seguramente son cada vez más frecuentes los casos en que la muerte llega súbitamente: los accidentes y los enfrentamientos en guerra, por ejemplo, se vuelven más fulminantes a medida que progresa la tecnología; hay un sinnúmero de aparatos cuyas consecuencias no podemos manejar ni contrarrestar, y la cantidad de esos artefactos va en aumento.

La imagen, común en otras épocas, de una familia que rodea al moribundo o de un médico que se queda a la cabecera del enfermo únicamente acompañándolo, es cada vez más extraña para nosotros. Crece, por el contrario, el número de veces en que las muertes acaecen en los hospitales. Esto es así porque el hospital brinda los cuidados necesarios para quien está enfermo y otorga a las familias la posibilidad de librarse de una responsabilidad. Con esto quiero decir que en la lucha contra la enfermedad, que nos ha llevado a prolongar considerablemente la esperanza de vida, tenemos la tendencia de olvidar la pregunta por su pertinencia y por el momento en que debe ser interrumpida para aceptar la aproximación de lo inevitable: la muerte.

Si bien es cierto que no todas las muertes ocurren en el hospital, podemos colocar este suceso como el símbolo de la muerte solitaria en nuestros días:

La habitación del moribundo ha pasado de la casa al hospital. Debido a causas técnicas médicas, ese traslado ha sido aceptado por las familias y facilitado por su complicidad. En adelante, el hospital es el único lugar donde la muerte puede escapar con toda seguridad a una publicidad –o a lo que de ella queda– desde

entonces considerada como una inconveniencia mórbida. Por eso se convierte en el lugar de la muerte solitaria (...)<sup>15</sup>.

Resulta errado poner todas las culpas en el desarrollo de la medicina, diciendo por ejemplo que son los médicos y el personal que trabaja con la salud los que han despersonalizado a la muerte. Considero que la tendencia se ve más clara en ellos pero lo único que se pone de manifiesto es la reproducción del miedo que se ha generalizado en la sociedad en torno a la muerte. Por eso se habla de que el hospital ofrece a las familias la liberación de una responsabilidad: si nadie quiere mirar a la muerte, es necesario confinarla a un espacio en que se pueda imponer lejanía y frialdad en las relaciones entre quien va a morir y los demás. Para decirlo con otras palabras, si lo más importante en una relación no es la persona como tal sino la función que desempeña y la lucha se establece contra la enfermedad que ha invadido un cuerpo, es mucho más fácil aceptar la pérdida: se pierde una batalla contra la enfermedad, no una vida irremplazable; por tanto, la guerra sigue y en el imaginario se vuelve cada vez más común la esperanza de que algún día sí le vamos a ganar a la muerte.

Ahora bien, considero que hay un aspecto que debemos tener en cuenta y es el hecho de que, en cierta forma, quien muere siempre está solo. No pretendo generar confusión frente a las afirmaciones que hice renglones arriba: estoy de acuerdo con Ariès en que cada vez se aleja un poco más el suceso de la muerte de la sociedad; así como se han encerrado a los locos y a los delincuentes, también se han confinado los enfermos a un espacio que les permita recuperarse o, de lo contrario, ser aislados de quienes no padecen enfermedad para que se de curso al final de su existencia. Pero me parece que, de cualquier manera, el acercamiento al final de la vida, a eso desconocido que sabemos que tiene que llegar y que, sin embargo, nos asusta, ha estado siempre inmerso en una atmósfera de soledad.

Incluso si aceptamos el planteamiento de que en otras épocas se acompañaba al moribundo y no se tenía miedo a la cesación de la vida, me parece que, en cierto sentido, siempre se

---

<sup>15</sup> Ibid., p. 474.

muere solo porque la experiencia atañe a cada persona en un solo momento y de manera particular. Con el relato de Tolstoi estamos ya bien cerca de lo que acaece en nuestra propia época, pero considero que Iván Ilich, hijo de una edad en que aún estaba generalizada la publicidad de la muerte, también se siente solo cuando muere y, sobre todo, en el tiempo que precede a esa muerte; su sentimiento es tal que llega a experimentar fastidio por quienes le rodean.

Queda claro, entonces, que la soledad no depende únicamente de lo que ocurre en torno a quien se muere, no me refiero con ella sólo al abandono de quien está muriendo. Sin embargo, cuando menciono la idea de que el temor a la soledad es uno de los factores que tejen el miedo alrededor de la muerte, cobra sentido la idea de acompañar al moribundo. Creo que es necesario un acompañamiento para que se tenga el valor de dejar venir esa soledad de quien no puede ser acompañado: el acompañamiento exterior posibilita la entrega a la soledad interior. Sucede de manera similar con el dolor: aunque nadie pueda sentir lo mismo que siente quien está afectado por un proceso doloroso, y aunque no haya palabras que reconforten lo suficiente a quien sufre, siempre es menos difícil aceptar la experiencia dolorosa cuando se intuye que no se está del todo solo, que hay alguien *cerca*. El verdadero sentido del acompañamiento para el moribundo es darle valor, ayudarlo a aceptar la experiencia que, irremediamente, tiene que enfrentar por su propia cuenta.

**1.3.2 La incertidumbre: ¿qué hay después de la muerte?** Resulta muy difícil imaginar que alguien sea capaz de entregarse a la muerte sin pensar qué habrá para él cuando ya no exista. Esa resistencia a ser aniquilados nos ha acompañado desde hace mucho tiempo:

Hasta la edad del progreso científico, los hombres han admitido una continuación después de la muerte. Podemos constatarla desde las primeras sepulturas con ofrendas del musteriense, y todavía hoy, en pleno período de escepticismo científico, aparecen modos debilitados de continuidad, o negativas obstinadas al aniquilamiento inmediato. Las ideas de continuación constituyen un fondo común a todas las religiones antiguas y al cristianismo<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 87.

El rechazo a que *todo* termine nos ha llevado a desear e imaginar una existencia después de la muerte, creencia de muy diversas variantes, unas tranquilizadoras y otras, por el contrario, atemorizadoras. Se cree, incluso, que el origen del miedo a la muerte podría explicarse, entre otras cosas, con el temor al más allá, castigador, que al cristianismo le interesaba difundir para ganar más seguidores: si se popularizaba la creencia en el Infierno y para conjurar la desgracia de los pecadores se proponían las oraciones y el pago de indulgencias, la Iglesia definitivamente podía hacerse más fuerte.

Como Philippe Ariès afirma, aun hoy tiende a creerse en una existencia posterior a la que ahora disfrutamos, y tal creencia sigue difundándose aunque también se busque la eternidad de esta vida. La creencia en una continuación de la vida después de la muerte, se prolongará quizá durante todo el tiempo que sea necesaria para no tener que aceptar que nuestra vida es efímera.

Igualmente, puede afirmarse que esta creencia puede ayudar a soportar la pérdida de un ser querido, más difícil de afrontar en tanto más se reduce el núcleo exclusivo al cual entregar los afectos: “Las diversas creencias en la vida futura o en la vida del recuerdo son, en efecto, las respuestas a la imposibilidad de aceptar la muerte del ser querido. Es un signo, entre otros, de ese gran fenómeno contemporáneo que es la revolución del sentimiento. La afectividad domina el comportamiento (...)”<sup>17</sup>.

Ahora bien, si lo que se imagina después de la muerte es aterrador, se sobreentiende que la muerte cause un gran temor para el común de la gente. Pero si no se conoce qué hay después, ¿por qué habríamos de tener miedo? ¿Por qué escoger una creencia que nos atormenta? Cuando a Werther le llega el momento de la decisión crucial que lo llevará a ocasionar su propia muerte, hay un pensamiento que le infunde valentía: “Levantar el velo y seguir adelante: esto es todo... ¿Por qué asustarse?, ¿por qué dudar? ¿Acaso porque se

---

<sup>17</sup> Ibid., p. 392.

ignore lo que hay más allá, porque no se vuelve, o más bien porque es propio de nuestra naturaleza suponer que todo es confusión y tinieblas en lo desconocido?”<sup>18</sup>.

Además de las reflexiones acerca del miedo infundado, en un momento posterior del relato acompaña al joven Werther la determinación de que él mismo, Alberto o Carlota deben morir pues es insufrible estar junto a su amada mientras a ella la acompaña su esposo, aquél a quien –desde mucho tiempo antes de conocer a Werther– había sido prometida. Prefiere ser él quien muera porque de esa manera puede adelantársele para preparar el lugar en que por fin podrán gozar juntos de la manera en que él realmente lo desea: “(...) Voy delante de ti; voy a reunirme con mi padre, que también lo es tuyo, Carlota; me quejaré y me consolaré hasta que tú llegues. Entonces, volaré a tu encuentro, te cogeré en mis brazos y nos uniremos a presencia del Eterno; nos uniremos con un abrazo que nunca tendrá fin. No sueño ni deliro. Al borde del sepulcro brilla para mí la verdadera luz. ¡Volveremos a vernos! (...)”<sup>19</sup>.

Considero que hay aun otra alternativa para contrarrestar el miedo, diferente a la que acabamos de ver reflejada en las palabras del personaje de Goethe. Ésta consiste en edificar una vida con la cual nos podamos sentir complacidos. No quiere decir esto una vida perfecta o irreprochable, pero sí una existencia en la que se utilicen todas las posibilidades de disfrutar el tiempo que nos es otorgado, no para ser recordados –pues ya hemos visto que también el recuerdo se extingue demasiado pronto– sino para tener *un pasado* con el cual afrontar el incierto futuro. Quisiera cerrar esta sección con unas palabras hermosas que, expresando la certeza de la indeterminación que nos aguarda, nos invitan a hacer uso de esa alternativa para no dejarnos vencer por el miedo:

Él ya no era un ser vivo, ya no era hombre. Estaba reducido a cosa, a materia que aguarda el momento de integrarse a la nada donde no hay tiempo ni extensión. Dentro de pocos años él iba a morir, y ese finalizar de su conciencia individual que lo separaba con una línea de claridad del resto de los objetos, era también el

---

<sup>18</sup> GOETHE, Op. cit., p. 124.

<sup>19</sup> Ibid., p. 143.

fin de eso que algunos saben llamar alma. Entonces, encerrado en el frío ataúd los gusanos iban a tardar un tiempo insignificante en reducir su cuerpo y todas las muestras materiales de su individualidad a polvo, dejando un pequeño montón de basura y unos huesos amarillentos. Años y siglos. Después, su ataúd, cansado de mantener la unidad de estos pobres restos suyos, se pudriría, mezclando esa substancia a la tierra indiferenciada. Años y siglos y milenios, muchos milenios. La ciudad donde sus restos reposaban sería arrasada de la faz de la tierra, y más tarde, cuando la familia humana no fuera ni siquiera una huella en la materia inanimada, el planeta quizás estallaría, uniéndose al polvo del caos. ¡No! ¡Era demasiado horrible! ¡Cualquier cosa menos afrontar la conciencia perpetua y el terror de ese futuro, sin tener un pasado vivo con el cual defenderse!<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> DONOSO, Op. cit., pp. 212-213.

## 2. HERÁCLITO ANTE LA MUERTE

En el capítulo anterior me referí a la muerte a partir de algunas piezas literarias y filosóficas que han hecho un tratamiento de este tema. Mi propósito era empezar a escuchar distintas voces que harán posible, al final de este escrito, prestar atención a las nociones que, en torno a la muerte, se pueden encontrar en *Prometeo Encadenado*. Ahora pretendo escuchar a un filósofo para que, desde un lugar más concreto, también se genere un diálogo con la tragedia.

Es preciso aclarar que la escogencia de Heráclito como la instancia filosófica que servirá de contraparte para la pieza trágica no es fortuita. No he escogido un filósofo al azar para ver qué puede producirse en esta meditación. Tampoco me he propuesto enfrentarme a uno que tenga una visión de las cosas similar a la de la tragedia en cuestión ni a uno que tenga la visión opuesta. El interés por tomar a Heráclito como interlocutor radica en que quise encontrar un filósofo cuyo tiempo de vida hubiera transcurrido en una época cercana a la de los poetas trágicos\*.

Tras haber tomado la decisión acerca del filósofo, encontré algunos motivos para ratificar la escogencia. Uno de ellos es el siguiente: “A diferencia de sus predecesores milesios, Heráclito se interesa poco en los problemas particulares de la meteorología y la astronomía. Su pensamiento se hace más especulativo (...). Es, ante todo y por encima de todo, un

---

\* Acerca de la fecha de nacimiento de Esquilo, Walter Kaufmann nos cuenta lo siguiente: “Consiguió su primera victoria en los concursos anuales de tragedia en el año 484. Considerando que los griegos fechaban a sus escritores según el año en que “florecían” y que, por convención, se ha establecido que esto fue a sus cuarenta años, su nacimiento en el 525 debió de inferirse de su victoria en 484”. (KAUFMANN, Walter. *Tragedia y filosofía*. Traducción de Salvador Oliva. Barcelona: Seix Barral, 1978. p. 259). De la vida de Heráclito, encontramos lo siguiente en la cronología recogida por Guthrie en su *Historia de la Filosofía Griega*: “La cronología absoluta de Heráclito de Éfeso es difícil de determinar con precisión, pero Apolodoro, a pesar de sus métodos dudosos, es muy probable que haya estado en lo cierto al estimar que «floreció» (es decir, que tendría unos cuarenta años de edad) alrededor del 500 a. C.”. (GUTHRIE W. K. C. *Historia de la filosofía griega : Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Tomo I. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1999. p. 84).

pensamiento metafísico, enfrentado a los problemas de la totalidad y el devenir, de la unidad y la multiplicidad, de los contrarios y el λόγος. (...)”<sup>21</sup>.

Aunque sólo conozcamos fragmentos de su obra y no pueda erigirse a partir de ellos un *corpus* en el que se establezca claramente el pensamiento del filósofo acerca de todos los temas a los que se refiere, las menciones que hace acerca del tema que me ocupa son suficientes para considerarlo como un participante en el diálogo con *Prometeo*.

## 2.1. LA VOZ DE HERÁCLITO

No es posible dejar de lado el hecho de que referirse a Heráclito trae consigo varios problemas. El principal es que cuando nos enfrentamos a su obra no sabemos realmente a quién estamos leyendo. Es muy posible que las fuentes de las que proceden los fragmentos que conocemos hayan alterado los textos para encontrar el respaldo de sus propios sistemas y/o creencias. De igual manera, las traducciones de su obra son muy diversas y, como sucede con todo material escrito, lo ideal sería poder enfrentarse al texto entero en el idioma original. Por mi parte, he intentado leer los fragmentos que considero pertinentes para el estudio en cuestión teniendo en cuenta varias traducciones de los mismos. Sin embargo, mi referencia primordial (en cuanto a la traducción de los fragmentos se refiere) es el libro *Heráclito : Textos y problemas de su interpretación* de Rodolfo Mondolfo, que sigue la numeración establecida por Diels-Kranz.

Otro inconveniente con respecto a los fragmentos heraclíteos radica en el carácter mismo de sus sentencias, que parecen estar puestas unas junto a otras, a veces sin tener conexión alguna. Muchos han sido los estudiosos dedicados a establecer una ordenación satisfactoria pero los trabajos siguen renovándose en la actualidad y no existe acuerdo acerca de la mejor forma de disponer las palabras que se atribuyen al filósofo de Éfeso. Ahora bien, pese a que no es mi interés determinar ni exponer *el pensamiento*, en general, del

---

<sup>21</sup> CAPPELLETTI, Angel J. La filosofía de Heráclito de Éfeso. Caracas: Monte Avila Editores, 1969. p. 38.

presocrático sino retomar, dentro del material que está a mi disposición, aquellas alusiones al tema de la muerte, es preciso tener en cuenta que existen múltiples referencias al fuego y al λόγος –y que éstos, en parte por ello, parecen erigirse como los fundamentos de su filosofía–. De esta manera, algunas veces las relaciones establecidas entre la muerte y otros elementos me conducirán a estos cimientos y me veré obligada a cerrar el paso, incluso si esta forma de proceder parece demasiado abrupta.

Conrado Eggers Lan, encargado de elaborar los comentarios acerca de los textos de Heráclito en la edición de Planeta DeAgostini, dice en la nota 15 –correspondiente al fragmento 22B\* (“El dios: día noche, verano invierno, guerra paz, saciedad hambre”)–, lo siguiente:

A menudo hallamos en Heráclito no un discurso enunciativo (con sujeto y predicado) sino una estructura de contraposiciones.

Cuando se discute, en este texto como en otros semejantes, si «el dios» es sujeto o predicado de lo que sigue a continuación, se está interpretando el discurso heraclíteo desde el punto de vista de la sintaxis aristotélica que es la más común. Porque para Heráclito no se trata tanto de que Dios sea día y noche, verano e invierno, sino de que Dios –en cierto modo, la cara invisible y única del mundo contrapuesta a la visible y múltiple– abarca (o armoniza) los contrarios<sup>22</sup>.

Se habla aquí de la cara invisible porque Heráclito intenta ilustrar de diversas maneras que existe algo subyacente a aquello que, a ojos de cualquier observador, se opone entre sí; y que en lo que no se percibe a simple vista se encuentra la verdadera unidad de lo aparentemente diverso. Hay, pues, una relación permanente entre los contrarios que, en el fondo, no son tales. Dicha relación establecida entre los contrarios, que es simultaneidad pero también identidad de los mismos, es ensalzada por Guthrie en uno de sus comentarios: “En los filósofos de Grecia no puede descubrirse, a menudo, una idea tan completamente original como ésta de Heráclito, efecto de una mente poderosa y analítica sobre la base del

---

\* En esta traducción se sigue la ordenación de Bywater. El fragmento corresponde al número 67 de Diels-Kranz.

<sup>22</sup> EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria. Heráclito y Parménides. En: Los filósofos presocráticos. Madrid: Planeta DeAgostini, 1996.p. 25.

modo de pensamiento típico de la época (...) al que se ha dado el nombre de «polaridad»<sup>23</sup>. Esta forma polar de pensamiento consistía en la imposibilidad de percibir las cualidades si no estaban unidas a sus contrarias; y, si seguimos a Guthrie y a los estudiosos que él parafrasea, no era algo extraño en la época de Heráclito. Pero el filósofo de Éfeso logra poner de manifiesto, a partir de dicha polaridad, esa relación de los contrarios que, como se indica en la cita de Eggers Lan, no puede entenderse desde el punto de vista de la lógica aristotélica.

Debo señalar que en el contexto particular de esta monografía, la cuestión de la coexistencia de contrarios –a la que, sin duda, me referiré también en las páginas siguientes– me recuerda las palabras del profesor Thomas acerca de la muerte, que cité en el primer capítulo: “La muerte es cotidiana, natural, aleatoria, universal, pero sólo en parte(...)”. Considero que a los fragmentos de Heráclito puede pasarles lo que ha acontecido con la idea de la muerte, que debido a su imposibilidad de quedar fijada en categorías específicas, parece jugar con nuestra capacidad de comprensión. Pero, ante los grandes obstáculos, no es preciso rendirse sino emprender un esfuerzo más arduo.

Así las cosas, tomaré en consideración algunas de las palabras que la tradición atribuye a Heráclito, todas ellas relacionadas de una u otra forma con la muerte. He escogido nueve fragmentos, agrupándolos en tres temas: la alusión a las “transformaciones”, las referencias a la relación entre la muerte y el sueño, y lo que podríamos llamar el más allá de la muerte.

### **2.3 MUERTE Y TRANSFORMACIONES: FRAGMENTOS 36, 76, 77, 62**

El punto de unión de estos cuatro fragmentos es que en ellos se habla del cambio de una cosa en otra, considerando la muerte de la primera como origen de la segunda o utilizando esa muerte como la conexión entre las cosas en cuestión. El fragmento 36, aparece en el texto de Mondolfo, de la siguiente manera: “Para las almas es muerte convertirse en agua,

---

<sup>23</sup> GUTHRIE, Op. cit., p. 420.

para el agua, en cambio, es muerte convertirse en tierra; pero de la tierra nace el agua y del agua el alma<sup>24</sup>.

Es mucho más fácil, por lo menos a primera vista, relacionar los dos primeros componentes de la relación, sobre todo si se está hablando de transformaciones; pues ambos son elementos físicos y a través de la observación podemos constatar la transición entre los estados (sólido y líquido) que representan. Sin embargo, varios estudiosos sugieren que aquí *alma* aparece en reemplazo o en representación del fuego.

Jean-François Pradeau, por su parte, refiriéndose al alma, apunta lo siguiente:

Le cycle de transformation élémentaire à la faveur duquel toutes choses sont constituées ne connaît aucune sorte d'exception. Il n'est pas surprenant de trouver dans les fragments héraclitéens une définition matérielle de l'âme, décrite, comme c'est le cas de toutes les réalités selon Héraclite, comme un certain état du feu. L'âme, affirme-t-il, est une exhalaison ou une évaporation, une sorte de souffle chaud qui correspond à un état élémentaire intermédiaire au feu et à l'eau\*.<sup>25</sup>

Ahora bien, si se intenta llevar a cabo una lectura del fragmento 36 junto con el 31a<sup>\*\*</sup>, también es posible descubrir la relación entre el fuego y el alma. En el fragmento 36 no se habla del fuego y en el 31 no se mencionan las almas ni se hace referencia concretamente a la muerte sino que se habla únicamente de transformaciones. No obstante, lo que se puede ver a partir del fragmento 31 es que el convertirse del mar en tierra es parte de las

---

<sup>24</sup> MONDOLFO, Rodolfo. Heráclito : Textos y problemas de su interpretación. México: Siglo veintiuno editores, 1983. p. 35.

\* El ciclo de transformación elemental según el cual todas las cosas son constituidas, no conoce ninguna excepción. No es sorprendente encontrar dentro de los fragmentos heraclíteos una definición material del alma, descrita, como es el caso de todas las realidades según Heráclito, como un cierto estado del fuego. El alma, afirma él, es una exhalación o una evaporación, una especie de sople caliente que corresponde a un estado elemental intermedio entre el fuego y el agua. (La traducción es mía).

<sup>25</sup> PRADEAU, Jean-François. Héraclite : Fragments [Citations et témoignages]. Paris: Flammarion, 2004. p. 70.

\*\* El fragmento reza así: “Transformaciones del fuego: primero el mar, luego, del mar la mitad tierra y la mitad vapor inflamado...” (MONDOLFO, Op. cit, p. 34).

transformaciones del fuego. Y en el fragmento 36 leemos que el alma se convierte en agua (y ésta es su muerte) y luego que del agua nace el alma. Podríamos suponer, entonces, que todos esos cambios –incluido el del alma en agua– hacen parte de las transformaciones del fuego. Teniendo en cuenta que aquello que se llega a ser con la muerte es lo mismo de lo que se provenía, se sugiere en los fragmentos un ciclo que para su existencia requiere del continuo cambio. Las siguientes palabras de Rodolfo Mondolfo pueden ser de gran ayuda para entender esta concepción de la muerte que empieza a vislumbrarse:

(...) la necesidad vital de cambio significa destrucción del estado anterior. Por eso Heráclito no vacila (...) en llamar muerte (θάνατος) a todo cambio (μεταβολή) de un estado al otro de la materia, ya que la muerte (...) no es para él aniquilamiento (imposible, tanto para él como para los milesios), sino transformación: una de las transformaciones cuyo ciclo al final vuelve al principio, para comenzar de allí un nuevo ciclo, infinitamente<sup>26</sup>. (MONDOLFO: 298).

No se puede descuidar el hecho de que en el fragmento 36 se establece una relación en la que una cosa se convierte en la otra y encuentra de esta forma la muerte: “es muerte para las almas el convertirse en agua...”. Podría decirse a partir de esto que *muerte* es devenir otra cosa, dejar de ser lo que se era; y así estaríamos de acuerdo con Mondolfo en que la muerte no es aniquilamiento sino transformación; así pues, muerte no significa “nada” (*ser nada*) sino *ser otra cosa*. Como dice Guthrie en su estudio: “(...) la muerte de todas las cosas, aunque implique una pérdida completa de su carácter como tal cosa (...) no constituye, sin embargo, una extinción completa. Nada es permanente, ni siquiera la muerte”<sup>27</sup>.

Que la muerte no es permanente significa que no es un estado al que se llega y del cual no se puede salir. Algunos críticos coinciden en decir que el cambio que se sugiere con la muerte es el de pasar de un estado ígneo a uno más húmedo: “(...) en Heráclito las almas, como todo lo demás, están sujetas al camino hacia arriba y hacia abajo, ellas son invadidas por los otros elementos (fr. 36), pero su naturaleza real es el fuego (caliente y seco), y la

---

<sup>26</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 298.

<sup>27</sup> GUTHRIE, Op. cit., p. 436.

muerte se debe a la invasión de lo frío y húmedo. (...) La muerte, sin embargo, no es la extinción completa, porque entraría en contradicción con la ley del cambio sin fin y recíproco (...)<sup>28</sup>.

Sin embargo, me parece que no conviene olvidar que, por lo menos a partir del fragmento 36, tenemos que entender la muerte no sólo como un tipo de cambio sino como *varios* – quizás incluso como *cualquier* cambio– pues para cada elemento que se nombra allí, la muerte es una cosa diferente. Es cierto que en el fragmento en cuestión no se menciona nada acerca de la muerte de la tierra; ¿podríamos pensar que el convertirse en alma –o en fuego– puede entenderse también como *muerte*? ¿Puede el fuego representar la muerte de algo? Estas son preguntas que prefiero dejar, por lo menos por ahora, únicamente planteadas.

La traducción de los siguientes dos fragmentos es bastante problemática. Mondolfo, por ejemplo, ofrece cuatro versiones diferentes para el fragmento 76:

- 1) Vive el fuego la muerte de la tierra, y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire, la tierra la del agua.
- 2) Muerte del fuego es nacimiento para el aire, y muerte del aire es nacimiento para el agua.
- 3) Muerte del fuego es nacimiento del aire.
- 4) Porque muerte de la tierra es convertirse en agua, y muerte del agua es convertirse en aire, y del aire [convertirse en] fuego, e inversamente<sup>29</sup>.

Aquí se habla de los tradicionalmente denominados “cuatro elementos” –que tal vez Heráclito no entendía como tales– pero poniéndolos en parejas, quizá para hacer evidente la

---

<sup>28</sup> Ibid., p. 452.

<sup>29</sup> MONDOLFO, Op. cit., pp. 39-40.

oposición de contrarios. Markovich<sup>30</sup> sugiere que este fragmento, que procede de fuente estoica, es una deformación del 36; los estoicos habrían añadido el aire (que no aparece en el 36) para interpretar las palabras como el ciclo de los cambios de los cuatro elementos (recordemos que la mención del alma puede interpretarse como la presencia del fuego).

Guthrie, por su parte, pone de manifiesto que la inclusión de la palabra ἀήρ ha hecho que muchos eruditos aboguen en contra de su autenticidad, pues dicho vocablo no aparece en el fragmento 31 ni en el 36. Sin embargo –y aunque, en efecto, él dude de que en el fragmento se reproduzcan exactamente las palabras de Heráclito–, opina lo siguiente:

(...) yo no creo que la mención de ἀήρ sea un patinazo. Heráclito no tuvo una teoría de los «elementos», fueran tres o cuatro. Sólo el fuego tenía una cierta primacía y, al describir sus transformaciones puede haber mencionado perfectamente tanto al ἀήρ como a la tierra, o al agua. Su descripción del cambio se basa en la observación y, en particular, en el fenómeno de la evaporación, en el cual ἀήρ ocupa un lugar natural como estado intermedio entre el agua y el fuego. La palabra no significa necesariamente «aire», y lo corriente es que no tenga este significado. El traductor de Plutarco en la edición Loeb, traduce la palabra (...) como «vapor», lo que es bastante plausible<sup>31</sup>.

Sin lugar a dudas, la relación con el fragmento 36 es evidente: aquí también se establece una forma de determinar vida y muerte. Como dice Fink: “En este fragmento se aborda el movimiento en la construcción: el fuego vive la muerte de la tierra. Esto significa que aquí no se trata de un simple transitar, sino del entrelazamiento de vida y muerte (...)”<sup>32</sup>. Y más adelante:

Lo que en el fragmento 31 se nombra como inversión, se aborda aquí como “vivir la muerte del otro”. Con ello chocamos con un nuevo y sorprendente

---

<sup>30</sup> *Cfr.* MARKOVICH, M. Heraclitus : Greek text with a short commentary. Editio maior. Merida: The Los Andes University Press, 1967. p. 360.

<sup>31</sup> GUTHRIE, Op. cit, p. 427, nota 101.

<sup>32</sup> FINK, Eugen y HEIDEGGER, Martin. Heráclito. Versión castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Ariel Filosofía, 1986. p. 92.

pensamiento. Debe primero sorprendernos el hecho de que la oscura forma de la muerte, que se nos manifiesta al máximo en el ámbito de lo vivo, sea referida a un ente tal que ni vive ni está muerto: al agua o a la tierra. (...) La inversión del fuego en aquello que no es fuego no la entendemos en el sentido de un metabolismo químico o de una sustancia originaria que se modifique en sus estados (ἀλλοίωσις), o en el de un elemento originario que se encubre mediante sus emanaciones, sino que abarcaremos con la mirada el arco en tensión que liga fuego, mar, tierra y sople ardiente en conexión con vida y muerte<sup>33</sup>.

En el fragmento 77, como sucede en los anteriormente citados, se utiliza la fórmula: *es muerte* convertirse en otra cosa. Pero se habla aquí del agua y las almas: “Para las almas es placer o muerte volverse húmedas (...) Nosotros vivimos la muerte de aquéllas y aquéllas viven nuestra muerte<sup>34</sup>. Asimismo se introduce un elemento nuevo: el placer. En la traducción al francés de la que dispongo no existe la conjunción disyuntiva; el fragmento reza allí de la siguiente manera: “L’humidité apporte aux âmes la jouissance et non la mort, et pour elles la jouissance consiste à choir dans la génération. (...) Nous vivons leur mort, elles vivent notre mort à nous<sup>35</sup>.” Hay una frase que no aparece en la traducción de Mondolfo: para las almas el gozo consiste en caer en la generación. Considero que esta aclaración de la que se dispone en la edición francesa que he trabajado, justifica la explicación que se da de la humedad como *el gozo* y *no la muerte*.

En el texto de explicación, Jean-François Pradeau<sup>36</sup> apunta que los editores cambiaron la negación de la muerte por la disyunción o la conjunción entre placer y muerte porque resultaba inconcebible aceptar que para Heráclito la humedad de las almas pudiera significar cosa distinta a su muerte. En cambio, para Pradeau, la negación debe conservarse por la misma razón; pues, para él, hay en estas palabras una denuncia de Heráclito en la que

---

<sup>33</sup> Ibid., pp. 109-110.

<sup>34</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 40.

<sup>35</sup> PRADEAU, Op. cit., 285.

\* La humedad aporta a las almas el gozo y no la muerte, y para ellas el gozo consiste en caer en la generación. (...) Nosotros vivimos su muerte, ellas viven nuestra muerte en nosotros. (La traducción es mía).

<sup>36</sup> Cfr.: Ibid., p. 285.

se pone de manifiesto que la mayoría de los hombres persiguen ciegamente un placer que les cuesta el alma, esto es, la vida. Sin embargo, en los fragmentos anteriores hemos visto que la muerte no parece estar determinada con visos negativos, pues consiste en devenir otra cosa. De modo que la humedad no tiene que entenderse necesariamente como lo contrario a lo mejor; es, más bien, el cambio que le permite a las almas devenir otra cosa. Y si todo es parte del ciclo, ¿cómo determinar qué es en él lo más importante? ¿Acaso porque se parta del fuego y se tenga que llegar a él, deben desdeñarse las transformaciones intermedias?

Es preciso, finalmente, dirigir la mirada al fragmento 62: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquéllos, muriendo la vida de aquéllos”<sup>37</sup>. Aquí ya no se habla de que la muerte sea convertirse en otra cosa, sino de que se vive la muerte de otro; además, se establece una relación que parece inversa: morir la vida. La primera pregunta que ha de plantearse es si efectivamente son relaciones inversas. ¿Los inmortales viven la muerte de los mortales mientras que los mortales mueren la vida de los inmortales? El fragmento es confuso pues no puede establecerse con exactitud a qué se refiere la palabra “aquéllos”.

En otras traducciones hay igualmente un significado ambiguo: “Inmortales: mortales, mortales: inmortales, pues la vida de éstos es la muerte de aquéllos y la vida de aquéllos es la muerte de éstos”<sup>38</sup>. “Los inmortales son mortales y los mortales inmortales, viviendo aquellos la muerte de los otros, y muriendo los otros la vida de aquellos”<sup>39</sup>.

Por otra parte, puede preguntarse si es posible hacer una identificación de los mortales con hombres y los inmortales con dioses. Markovich<sup>40</sup> apunta en su *Editio Maior* que los héroes

---

<sup>37</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 38.

<sup>38</sup> FINK y HEIDEGGER, Op. cit., p. 119.

<sup>39</sup> FARRÉ, Luis. Heráclito. Fragmentos. Barcelona : Orbis, 1983. p. 223.

<sup>40</sup> Cfr. MARKOVICH, Op. cit., pp. 240-241.

inmortales y los sobrevivientes mortales componen un *continuum* porque los héroes deben su inmortalidad a la condición de los mortales; si estos últimos obtuvieran la inmortalidad, los primeros de seguro la perderían pues no todos pueden pertenecer al mismo rango.

Mondolfo, por su lado, opina lo siguiente:

Por consiguiente, el vínculo entre la lectura antropológica y la cosmológica puede ser un vínculo entre B 62 y otros fragmentos, pero no interpretación propia de B 62. Es posible que el contexto heraclíteo perdido para nosotros indicara que aquí se aplicaba un principio universal; pero en el texto que nosotros poseemos quizá se da por entendido sólo que aquellos que se vuelven inmortales (héroes) son los que mueren, y que precisamente por ser mortales pueden immortalizarse, es decir, vivir la muerte y morir la vida de sus opuestos. Con esta interpretación yo veo aquí, lo mismo que Mlle. Ramnoux, un paso de una manera de ser (humana) a la contraria (divina); pero, en contra de su opinión, veo este paso ligado al hecho de la muerte física, más bien que a una pura disposición espiritual ( $\eta\theta\omicron\varsigma^*$ ) de heroísmo o de vileza<sup>41</sup>.

De aquí resulta que lo que el autor considera es que el fragmento debe entenderse a nivel de la vida del hombre y no del universo entero. Y en él se menciona la relación entre aquellos mortales privilegiados que logran ser *los mejores* y cambian, por ello, su propia condición.

Heidegger y Fink, en su seminario acerca de Heráclito, abordan este fragmento y dan algunas luces sobre su posible interpretación:

Los dioses no están libres de la muerte en el sentido de una *a privativum*, no es el que el destino de la muerte no les concierna, sino que, en cierto modo, mediante la retrorreferencia a la muerte, de la que están libres, están vueltos hacia la muerte de los mortales. (...) Estamos habituados a entender vida y muerte como férrea contraposición, cuya dureza no puede ser superada. La contraposición de vida y muerte no es la misma que la de caliente y frío o joven y viejo. En los contrarios que nos son conocidos hay vías de transición (...) ¿Es la contraposición de vida y muerte aún medible y comparable en alguna manera con las contraposiciones que

---

\* La correcta escritura de la palabra, que transcribe Mondolfo pero aquí no he podido reproducir, es con espíritu suave y acento circunflejo en  $\eta$ .

<sup>41</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 297.

nos son conocidas? La caída de lo viviente en el ser-muerto es en el fenómeno irrevocable y definitiva. Ciertamente, en el mito y en la religión se tiene la esperanza de que tras la muerte nos espera una nueva vida, para la cual la muerte es sólo un portón de entrada. (...) Obviamente, aquí sólo se expresa la perspectiva de aquellos que están en la vida y llenan la tierra de nadie de la muerte con la representación de una vida que esperan (...)<sup>42</sup>.

Aquí los inmortales no son los héroes sino los dioses, y a través de la fórmula “morir la muerte de” se alcanza algo que no se tiene (la mortalidad o la inmortalidad, según sea el caso) gracias a la relación entre dos instancias que, a primera vista, se contraponen.

Algunas páginas atrás había planteado la pregunta de si el convertirse de una entidad, como la tierra, por ejemplo, en fuego podría considerarse como *muerte*. La cuestión que precisaba ser resuelta era la de si podría el fuego representar la muerte para algo distinto a él mismo, así como agua y aire significan la muerte (y el lugar de procedencia) de otros elementos.

Considero que, siguiendo las palabras de los fragmentos que se trajeron a colación en esta sección, no puede declararse que el fuego tenga que ser el elemento al que todo deba llegar y que, por ello, no pueda catalogarse como muerte para alguno de los elementos que menciona el filósofo; esto tal vez lo podrá afirmar quien haya estudiado mucho más a fondo y con más detenimiento los fragmentos del filósofo de Éfeso. Por mi parte, quisiera finalizar esta sección dedicada a las transformaciones, afirmando que en un ciclo todas las posiciones han de ser valoradas por igual. Así, el convertirse de una cosa en otra, extraído de los fragmentos de Heráclito, que halla en *la muerte* la forma de relación entre diversos elementos o tipos de existencia (como el de los mortales e inmortales), puede entenderse como un cambio incesante que ofrece una razón más a la ambigüedad que hemos reconocido en la muerte.

---

<sup>42</sup> FINK y HEIDEGGER, Op. cit., pp. 120-121.

### 2.3. MUERTE Y SUEÑO: FRAGMENTOS 21, 26, 88

En las páginas que siguen a continuación, aludiré a los fragmentos en los que se establece una relación entre la muerte, por un lado, y el sueño y el “estar dormido”, por otro. Comienzo citando unas palabras de la exposición en la que Guthrie establece una relación entre muerte y sueño que es común a varios estudiosos de Heráclito:

Si Heráclito es consecuente, la irracionalidad y la muerte se relacionarán con lo frío y con la humedad, y así es. (...) La muerte misma consiste en que el alma se convierte en agua (fr. 36). Cabe deducir, aunque ningún fragmento lo dice realmente, que el sueño, como la embriaguez, es un estado intermedio en el que los vapores húmedos han dominado temporalmente al alma, que, al despertarse, recuperará su estado más seco y caliente<sup>43</sup>.

No entiendo muy bien la afirmación anterior de que “la muerte misma consiste en que el alma se convierte en agua” pues, como lo mostré páginas atrás, en el fragmento 36 se habla de varios sentidos de la muerte, de varias muertes en tanto que se nombran varios elementos. Ahora, con relación al sueño, sugiero atender a los fragmentos escogidos para entender la conexión que aquí se establece o determinar una diferente.

El fragmento 21 dice así: “(...) Muerte son cuantas cosas vemos despiertos; y cuantas [vemos] dormidos, sueño (...)”<sup>44</sup>. En la interpretación de éste y otros fragmentos similares, son varios los críticos que se suman a la opinión de que hay un descenso psicológico entre la vida, el sueño y la muerte. Guthrie, por ejemplo, en la sección de su estudio que dedica al *logos*, manifiesta lo siguiente:

Durante el sueño cada uno de nosotros se retira a un mundo particular. Nadie comparte nuestros sueños como se comparten nuestras experiencias de despiertos. Y los sueños son irreales. De este modo, para Heráclito, se ponen en relación esencialmente tres ideas: a) vivir como si uno tuviese una inteligencia particular propia, b) falsedad, c) dormir y soñar. Ensimismarse uno en su propio mundo es

---

<sup>43</sup> GUTHRIE, Op. cit., p. 408.

<sup>44</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 33.

matar de inanición al elemento racional separándolo del Logos universal y verdadero, del que debería alimentarse<sup>45</sup>.

Si el sueño es equivalente a ensimismarse en un mundo propio, debemos preguntarnos entonces: ¿las cosas que vemos en sueños son también las que vemos cuando estamos despiertos? Me parece factible afirmar que lo que se pretende a través de estas palabras es equiparar dos modos inadecuados de percepción de la realidad: lo que vemos cuando estamos despiertos no es diferente de aquello que encontramos al dormir porque nuestra percepción está alejada del λόγος universal.

En el fragmento 26 aparece otra vez la relación de la muerte y el sueño: “El hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista; viviendo, en cambio, toma contacto con el muerto al dormir, apagando su vista; despierto tiene contacto con el durmiente”<sup>46</sup>. Mondolfo dice que el texto y significado de este fragmento son muy discutidos. Luis Farré<sup>47</sup>, por su parte, había hablado de un “triple descenso psicológico” en su comentario al fragmento 21, que me parece mucho más aplicable a su traducción de este texto (aunque ésta difiere un poco de la que presenta Mondolfo); pues con esto se refiere a una relación que se establece entre vida, sueño y muerte, en la que hay *algo* (¿la conciencia?) que se va debilitando hasta que desaparece en la última instancia. Markovich<sup>48</sup>, sin embargo, no se muestra de acuerdo con esta interpretación –que, según él, aparece en Kirk– sobre todo si se tiene en cuenta la última parte del fragmento: “despierto tiene contacto con el durmiente”.

Encenderse a sí mismo una luz puede referirse a encontrar lo que corresponde a cada quien. Ahora bien, esta capacidad de encender una luz no depende necesariamente de la *vista*;

---

<sup>45</sup> GUTHRIE, Op. cit., p. 406.

<sup>46</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 34.

<sup>47</sup> Cfr. FARRÉ, Op. cit., pp. 204-205.

<sup>48</sup> Cfr. MARKOVICH, Op. cit., pp. 244-245.

pues “el hombre enciende a sí mismo una luz en la noche, cuando al morir apaga su vista”. ¿Qué quiere decir aquí la noche? ¿Por qué es en ella que el hombre enciende una luz para sí mismo?

En la exposición de los problemas esenciales de la interpretación de Heráclito, Mondolfo apunta lo siguiente: “(...) B 26 parte de la consideración de que la luz que puede encender el hombre en el sueño es particular para él mismo, es un ἴδιον; pero para Heráclito esta condición del durmiente se generaliza a toda la vida del hombre vulgar, la cual no solamente en el sueño se asimila a la muerte (privación del conocimiento), sino también en la vigilia es, como en el sueño, incapacidad de conocimiento verdadero (...)”<sup>49</sup>.

Si encender una luz para sí mismo es incapacidad de conocimiento verdadero –porque éste tiene que ser común a todos–, la noche y el morir no son sólo lo que pensamos en sus primeras acepciones sino que representan, en efecto, la ausencia de dicho conocimiento verdadero. Por eso el hombre, viviendo, parece muerto cuando apaga su vista; aun si está despierto tiene contacto con el durmiente por la manera en que su vista –errada– lo guía.

Pero hay aún otra cosa por decir. Considero que, además de esta coincidencia en la interpretación con lo que anotaba líneas arriba –al final de mi comentario al fragmento anterior–, a partir del fragmento 26 muerte y vida se conciben quizá como una unidad con una determinación peculiar: la muerte “depende” del estar despiertos (y es preciso mirar si podemos entender esto como el equivalente de estar vivos) tanto como el sueño depende del estar dormidos. Son, pues, dos parejas más de contrarios que están en constante tensión.

Doy paso ahora al fragmento 88 que ofrece, además, otra caracterización de la relación entre vida y muerte: “Una misma cosa es [en nosotros] lo viviente y lo muerto, y lo despierto y lo dormido, y lo joven y lo viejo; éstos, pues, al cambiar, son aquéllos y aquéllos, inversamente, al cambiar, son éstos”<sup>50</sup>. Este *ser siempre uno y lo mismo* tiene un

---

<sup>49</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 292.

sustrato: *nosotros*. Vivo y muerto, despierto y dormido, joven y viejo son contrarios que se hacen presentes en nosotros y son uno y lo mismo porque son maneras en que *nosotros somos*. Esta coexistencia de contrarios nos interesa porque en ella se mencionan tres parejas que tienen en común el hecho de que se presentan en el tiempo. Vivo y muerto serían los pares extremos entre los cuales los otros dos pares tienen cabida.

Guthrie<sup>51</sup> hace un análisis de este fragmento y pone de manifiesto que se trata aquí de un cambio cíclico en el que la mente distingue una transición entre dos cosas distintas que, en realidad, han de ser siempre lo mismo. Pero Martin Heidegger y Eugen Fink utilizan este fragmento para tratar de entender el entrelazamiento entre vida y muerte –que constituye el objetivo de una de las sesiones del seminario sobre Heráclito que ofrecen–, y esta relación es para ellos un tanto compleja dado que en el fragmento 88 hay diferencias grandes entre los tres paralelos que se nombran. Sin embargo, a través de estas diferencias pueden obtenerse elementos para entender la conexión que entre diversos fragmentos se establece con la ayuda de la fórmula “vivir la muerte de algo otro”. Según Fink, la mismidad que se esconde en el ser-viviente y el ser-muerto lleva consigo una diferenciabilidad que se hace más clara con las analogías de despierto-dormido y joven-viejo:

(...) Que lo viviente y lo muerto, lo que está despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo sea [sic] lo mismo se trata en principio, con seguridad, de una afirmación dictatorial. No se dice que los tres pares de contraposiciones sean lo mismo, sino que Heráclito nombra tres contraposiciones que están en una determinada correspondencia (...). El tiempo de vida forma la base común para la triplicidad de las contraposiciones. El tiempo de vida total se delimita por medio de la muerte. Dentro de la vida el sueño es análogo al ser-muerto, el ser-viejo tiene una determinada relación con la muerte y el estar-despierto y ser-joven están máximamente emparentados con el ser-viviente (...)<sup>52</sup>.

Quiero subrayar la afirmación de que el tiempo de vida total se delimita por medio de la muerte, pues aquí cabe una aclaración que hasta ahora no había hecho pero que tengo

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 41.

<sup>51</sup> Cfr. GUTHRIE, Op. cit., p. 426.

<sup>52</sup> FINK y HEIDEGGER, Op. cit., pp. 124-125.

presente desde el comienzo de este escrito. Aunque incluso a partir de los fragmentos de Heráclito parezca que la contraposición debe establecerse entre *vida* y *muerte*, lo que debe extraerse de allí es que la *vida* es el **continuum** que acaece entre el momento del nacimiento y el momento de la muerte. Puede que esto no se perciba claramente a partir de las palabras de Heráclito, pero hay que entender que cuando él decía *muerte* no se estaba refiriendo solamente al fin de la vida de los humanos. Además, con una interpretación como la que Heidegger y Fink intentan elaborar –que no consiste en desglosar una a una las palabras de los fragmentos sino en tratar de encontrar conexiones entre ellos, aunque éstas no se vean a primera vista– surge la idea de que la vida es el contexto en el que se pueden presentar varias de las contraposiciones, y que una referencia al plano antropológico puede ayudar a comprender lo que parece tan difícil en el plano cosmológico.

#### **2.4 DESPUÉS DE LA MUERTE: FRAGMENTOS 96, 27**

Es necesario aclarar, en primera instancia, que no reúno aquí todos los fragmentos en los que podría encontrarse una alusión a este tema; escogí únicamente aquellos cuya pertinencia es más evidente. Quiero empezar citando el fragmento 96 en dos versiones diferentes: “Los muertos deberían arrojarse pronto como basura”<sup>53</sup>. “A los cadáveres, pues, hay que arrojarlos más que al estiércol”<sup>54</sup>.

En el comentario de Luis Farré se identifica el estar muerto con el estar privado de razón. En la versión de Mondolfo encontramos el vocablo “cadáveres” en lugar de aquel “muertos”; el de Farré, en mi opinión, suscita más confusiones. Markovich, por su parte, afirma que el fragmento parece implicar un criticismo de las prácticas funerarias tradicionales y se declara de acuerdo con la interpretación de Burnet, que reproduce en su texto, y que yo cito a continuación: “Man is made up of three things, fire, water, and earth. But, just as in the macrocosm fire is identified with the one wisdom, so in the microcosm

---

<sup>53</sup> FARRÉ, Op. cit., p. 239.

<sup>54</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 42.

the fire alone is conscious. When it has left the body, the remainder, the mere earth and water is altogether worthless”<sup>\*.55</sup>

La opinión de Pradeau parece similar, pues afirma que la muerte destruirá a los hombres; pero hay una diferencia importante ya que, para él, la aniquilación es total: “Les hommes croient à tort à la poursuite de la vie après la mort, alors même que celle-ci, inéluctable, les détruira entièrement. Comme le souligne le fragment suivant [108 en su edición, 27 en la edición de Diels-Kranz], Héraclite objecte fermement à toute forme d’eschatologie”<sup>\*\*</sup>.<sup>56</sup>

De esta manera, no hay tampoco supervivencia del alma. El autor francés establece una relación de este fragmento con el 27, cuya traducción es más bien uniforme en los diversos autores que he consultado. Mondolfo lo consigna como sigue: “A los hombres les aguardan, después de su muerte, cosas que ni esperan ni imaginan”<sup>57</sup>.

Si seguimos a Pradeau<sup>58</sup>, deberíamos afirmar que lo que viene para los hombres es el aniquilamiento; pues, aunque sea común a muchos autores antiguos establecer la muerte del cuerpo y la supervivencia del alma, él considera que Heráclito refuta la supervivencia y el juicio de un alma en el Hades. Por último, añade: “Si l’âme est un air chaud et sec, il est nécessaire que, comme toutes choses, elle soit prise dans un processus de transformation

---

\* El hombre está hecho de tres cosas: fuego, agua y tierra. Pero, tal como en el macrocosmos el fuego se identifica con la sabiduría única, así en el microcosmos el fuego por sí solo es conciencia [¿alma?]. Cuando ha dejado el cuerpo, aquello que queda, es decir, la tierra y el agua, no tiene valor. (La traducción es mía).

<sup>55</sup> Citado por MARKOVICH, Op. cit., p. 410.

<sup>\*\*</sup> Los hombres creen equivocadamente en la continuación de la vida después de la muerte, mientras que ésta, ineluctable, los destruirá completamente. Como lo subraya el siguiente fragmento, Heráclito se opone firmemente a toda forma de escatología. (La traducción es mía).

<sup>56</sup> PRADEAU, Op. cit., p. 291.

<sup>57</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 34.

<sup>58</sup> *Cfr.* PRADEAU, Op. cit., p. 291.

élémentaire cosmique. En tant que feu, de ce point de vue, elle subsiste et se transforme en autre chose qu'elle-même ; en tant qu'âme individuelle, elle meurt<sup>59</sup>.

Sin embargo, otra forma de desentrañar el sentido del fragmento es abstenerse de colocar cualquier matiz a la expresión de que hay “algo” para los hombres cuando mueren y que los hombres no saben de eso que viene con la muerte; de esta manera, nos interesamos por la razón de la ignorancia de los hombres y no por lo que hay después de la muerte, que en ningún momento se anuncia efectivamente. Podría decirse que los hombres no tienen conocimiento de las cosas que les aguardan después de su muerte porque no siguen el λόγος, pero también que la ignorancia no es cuestión de negligencia sino de verdadera incapacidad, como lo que nos acontece cuando intentamos *definir* la muerte. Ésta es la opinión de Eugen Fink:

(...) He recurrido al fragmento 28 como apoyo del 27. El δοκειν no es mentado aquí en el sentido del imaginar inferior o menos valioso. También respecto de lo que nos rodea tenemos concepciones ilusorias y falsas. Si Heráclito nos dijera simplemente que de cara a lo que nos espera en la muerte no nos comportamos imaginativamente, nada habría de especial en ello. (...) Tampoco en el más acá tenemos bastante con el percibir. Nos movemos siempre en un percibir adecuado y en un mal percibir. En la vida hay error y espejismo. Pero Heráclito dice que el percibir que conocemos y que ponemos al servicio de la conducción de nuestra vida no resulta suficiente para el ámbito post-mortal. No hay ningún percibir capaz de penetrar en el reino de nadie.<sup>60</sup>

Lo que se anuncia aquí es el acaecimiento de un cambio significativo entre el estado de estar vivos y el de estar muertos. En otras palabras, aun si no podemos determinar si el tono de Heráclito es el de una amenaza o es, más bien, como lo entiende Fink, la enunciación de un terreno en el que nuestro percibir no puede penetrar, lo que queda claro es que para Heráclito hay algo después de la muerte que supone un cambio para los hombres. Se

---

\* Si el alma es un aire caliente y seco, es necesario que, como todas las cosas, sea presa de un proceso de transformación cósmica elemental. En tanto fuego, desde este punto de vista, ella subsiste y se transforma en una cosa distinta a ella misma; en tanto que alma individual, ella muere. (La traducción es mía).

<sup>59</sup> Ibid., p. 292.

<sup>60</sup> FINK y HEIDEGGER, Op. cit., p. 199.

entrelazan, entonces, las visiones cosmológica y antropológica: cuando hablábamos de las transformaciones, hacíamos referencia (en primera medida) al primer plano; pero aquí encontramos también la mención del vocablo *cambio* para describir la muerte, de manera que lo que dijimos en la segunda sección del presente capítulo podría aplicarse también a la concepción de la muerte, referida a los seres humanos, que se puede extraer de la filosofía de Heráclito.

### 3. LA MUERTE EN *PROMETEO ENCADENADO*

En *Prometeo Encadenado* no hay ninguna referencia específica a los ritos de los muertos y ni siquiera una descripción de alguna muerte que se produzca en escena, como sí las encontramos en otras tragedias. ¿Por qué, entonces, he decidido referirme a la muerte a partir de una tragedia en la que no acaece ninguna muerte y sólo se hace alusión a dos\*?

Empecemos por la elección del poeta. Ya me he referido páginas atrás a la conexión entre la concepción y el padecimiento del dolor, y la actitud frente a la muerte. En Esquilo encontramos una llamativa noción de aquél, que es descrita por María Cecilia Posada en un texto sobre la tragedia:

Las tragedias esquileanas por su optimismo teológico, no se encierran en el dolor sino que permiten que el héroe tome el sufrimiento como una purga y luego sea conducido a la felicidad que la justicia del orden restaurado le proporciona. (...) Los diferentes héroes saben todos que la muerte les dará la gloria y les permitirá gozar de la eternidad. Aquí pues, no se da otra cosa que la alegría dionisiaca de la destrucción de lo individual, para que la  $\phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$  surja en todo su esplendor<sup>61</sup>.

La idea del dolor como una vía para restaurar la justicia, y el optimismo que en ella subyace, permiten que centremos nuestra mirada en un aspecto altamente descuidado cuando la muerte, como considero que sucede en nuestros días, es un tabú. Además, está la contraparte que también ha sido puesta de relieve en el primer capítulo, de aquellos que conciben la muerte como la liberación de los sufrimientos; ésta es una esfera que también necesita ser rastreada y comprendida, para lo cual resulta muy a propósito la ideología de Esquilo.

---

\* Éstas son: la muerte de Argos, a la que me referiré en la segunda sección del presente capítulo, y la muerte de 49 de los descendientes de Io, a manos de sus esposas, que no tomaré en cuenta en este escrito.

<sup>61</sup> POSADA GONZÁLEZ, María Cecilia. *Ares y Afrodita : De la tragedia a la ópera*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1986. Ediciones del cincuentenario. p. 40.

*Prometeo Encadenado* no pone en escena un héroe\* que con su muerte quiera alcanzar la gloria, pero sí permite rastrear el camino que recorre con su sufrimiento. En adición, por la contraposición que en la obra se presenta entre héroes y dioses, es posible, a partir de ella, desentrañar el significado de nuestra mortalidad.

En la introducción general a las obras de Esquilo que hace Manuel Fernández-Galiano<sup>62</sup> para la Biblioteca Clásica Gredos, se pone de manifiesto que la autenticidad de la pieza trágica es una cuestión que todavía no ha sido zanjada. Se ofrecen allí motivos para abogar por la autoría de alguien distinto a Esquilo, como también razones para defender como suya la obra que la tradición le ha otorgado. También en otro lugar encontramos la afirmación de que gran cantidad de eruditos están de acuerdo en que la obra fue escrita poco antes de la fecha en que se registra la muerte de Esquilo, aunque haya también varios que duden de que Esquilo sea el autor<sup>63</sup>. Parece ser que la obra era parte de una tetralogía junto con otras de cuyo contenido sólo se conservan algunas alusiones y fragmentos<sup>64</sup>.

Kaufmann, hablando del optimismo que él encuentra en Esquilo (razón de la que se vale, por lo demás, para justificar su rechazo a la afirmación de Nietzsche que dice que la tragedia murió de optimismo con el último gran trágico, Eurípides), nos cuenta lo siguiente:

No sólo la Orestíada está repleta del temperamento que se supone es la causa de la muerte de la tragedia, acaecida por lo visto algunas décadas después, sino que las trilogías, cuyas primeras partes estaban constituidas por Las Suplicantes y Prometeo, dan expresión de la misma experiencia de vida. Los eruditos parecen

---

\* Este vocablo constituye una curiosa definición para Prometeo porque generalmente se le atribuye únicamente a los humanos: la condición de ser héroes es lo que gana para ellos la preciada inmortalidad. Si atendemos al argumento que ofrece Esquilo, Prometeo no la necesita pues ya cuando está siendo encadenado a la roca posee esa particularidad, y es precisamente ella la que inflige para el dios la caracterización más radical de su sufrimiento. Me referiré a estas cuestiones, un poco más detalladamente, en las páginas que siguen.

<sup>62</sup> Cfr. ESQUILO. Tragedias. Introducción general de Manuel Fernández-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 2002. pp. 189-193.

<sup>63</sup> Cfr. KAUFMANN, Op. cit., p. 260.

<sup>64</sup> Cfr. ESQUILO, Op. cit., p. 183.

estar de acuerdo en considerar que ambas trilogías tenían un final feliz, que no acababan catastróficamente<sup>65</sup>.

Independientemente, entonces, de si se trataba de una trilogía o una tetralogía, lo que parece cierto es que la historia que se cuenta en *Prometeo Encadenado* estaba ligada a otros relatos, y que aún no se han encontrado argumentos suficientes para rechazar la concepción tradicional de que el poeta de Éleusis fue su autor.

En las páginas que siguen intentaré comprender la concepción de la muerte presente en *Prometeo Encadenado* y la actitud ante la muerte que de allí se puede derivar. Para ello rastrearé tres temas: el obsequio otorgado por Prometeo a los humanos; la caracterización del sufrimiento del dios y el sufrimiento –que también se ilustra en la tragedia– de una mortal, así como las diferencias entre dichas particularidades; y, finalmente, el enfrentamiento entre Prometeo y los otros dioses, especialmente, Zeus.

### **3.1 LA “FALTA” DE PROMETEO: EL REGALO A LOS HUMANOS**

Para acercarme al entendimiento de la acción que llevó a cabo Prometeo quisiera empezar retornando al filósofo de Éfeso. Con el fragmento 29 de Heráclito se nos pone enfrente una noción que puede conectarse con la tragedia griega, pues soy del parecer de que la definición que aquí se da de los “mejores” podría aplicar también a los héroes trágicos. Rodolfo Mondolfo traduce el texto así: “Prefieren, pues, los mejores, una cosa única en vez de todas [las demás], gloria eterna antes que cosas mortales; la mayoría en cambio, quiere atiborrarse como ganado”<sup>66</sup>.

A partir de estas palabras debe plantearse la pregunta de cómo se logra la gloria eterna. En el contexto de la filosofía de Heráclito, el fragmento parece hacer referencia a la necesidad de atenerse al *λόγος*. Para los héroes trágicos, por su lado, el honor se gana sacrificando “un

---

<sup>65</sup> KAUFMANN, Op. cit., p. 275.

<sup>66</sup> MONDOLFO, Op. cit., p. 33.

poco” (que algunas veces es la vida misma) para que la humanidad gane mucho. Prometeo no tiene que entregar su vida pero sí se enfrenta a un castigo muy grande: es odiado por los dioses porque entrega a los hombres un regalo que desequilibra la justicia universal.

La primera alusión al obsequio que el dios ofreció a los humanos la hace Fuerza, cuando en su intervención inicial anima a Hefesto para que cumpla la orden que ha dado Zeus de encadenar a Prometeo a las rocas: “Porque tu flor, el fulgor del fuego de donde nacen todas las artes, la robó y la entregó a los mortales. Preciso es que pague por este delito su pena a los dioses, para que aprenda a soportar el poder absoluto de Zeus y abandone su propensión a amar a los seres humanos”<sup>67</sup>.

De manera que Prometeo se inserta en el grupo de los mejores enunciado por Heráclito, pero no por lo que acontece en escena sino en el contexto de las acciones que desencadenan la tragedia. Sin embargo, hay algo curioso aquí: generalmente entendemos que la gloria eterna es deseada por alguien cuyo tiempo de vida está sujeto a los avatares del tiempo, pero ¿por qué querría alguien inmortal aspirar a la gloria eterna?

Prometeo es un dios que torna su vista hacia los humanos. Son muchas las maneras en que se refiere a su obsequio, y también, muchos los dones que, según él, entregó a los hombres. La primera acción de Prometeo en favor de los mortales fue librarlos de la aniquilación, pues a ellos Zeus nada había dejado y, antes bien, quería eliminarlos y crear una nueva raza; Prometeo fue el único que se opuso: “Yo fui el atrevido que libré a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades”<sup>68</sup>. Desde el punto de vista de nosotros, los mortales, su acción es justa; en lugar de suscitar el desequilibrio universal, impide que éste se desencadene pues intercede para asegurar la existencia de los humanos. No obstante, aquí resulta muy importante tratar de entender la noción de justicia desde otras perspectivas: la que creemos que Esquilo atribuye a los dioses, la que adjudica a Prometeo y la que él mismo, el escritor trágico, puede tener. Acerca de la justicia de los dioses podré pronunciarme con más detalle

---

<sup>67</sup> ESQUILO, Op. cit., vv. 7-12.

<sup>68</sup> Ibid., v. 235.

en la tercera sección de este capítulo; por ahora baste con decir, a partir de las palabras de Fuerza arriba citadas, que hay ciertos privilegios que no es conveniente extender a una raza que se considera inferior a la de ellos, los dioses.

La benevolencia del acto de Prometeo para con los humanos es indiscutible pues no hay nada que aquéllos puedan hacer por él. Aun si no hubiera sido castigado, no es fácil imaginar que el dios estuviera esperando algo a cambio de los dones que ofreció. Incluso el coro manifiesta: “¡Vamos, di, amigo!, ¿de qué modo puede ser agradecido el favor que has hecho? Dímelo: ¿dónde podría haber para ti algún socorro? ¿Es posible una ayuda de seres efímeros? ¡No te fijaste en la endebles carente de fuerza semejante a un sueño, a que está encadenada la ciega raza de los humanos! ¡Nunca la voluntad de los mortales violará el armonioso plan de Zeus!”<sup>69</sup>.

Ahora bien, para tratar de entender la noción de justicia que tiene el poeta, la herramienta de la que se puede hacer uso es precisamente el contraste entre la concepción de los dioses y la de Prometeo. Me atrevo a decir que Esquilo quiere poner de manifiesto que la justicia divina tiene falencias que llevarán a hacer temblar la seguridad de su reino y colocarán en una posición cada vez más conveniente a los desdichados humanos. La posición de los dioses va decayendo a medida que asciende la de los humanos. Este balance se puede ver a lo largo de la obra, aunque sigue siendo una cuestión bastante curiosa el hecho de que en esta pieza trágica sea justamente un titán quien ayuda a avanzar a los humanos.

Con miras a retornar a la especificación de los obsequios que entregó Prometeo a la raza de los humanos, es preciso recordar que este personaje de Esquilo afirma que también hizo posible que los humanos pudieran percibir la muerte de una manera distinta a la que antiguamente tenían. Ésta fue su segunda acción en beneficio de ellos: “Hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo. (...) Puse en ellos ciegas esperanzas”<sup>70</sup>. Al atender a aquello que Prometeo dice de su primer regalo a los humanos,

---

<sup>69</sup> Ibid., vv. 545-552.

no quiero que se pase por alto el matiz que se da a las esperanzas entregadas por Prometeo cuando se dice de ellas que son *ciegas*: ¿Será que lo que parece un obsequio es, más bien, un engaño? Y en definitiva, ¿Qué significa para los hombres *pensar en la muerte* cuando dejar de pensar en ella se considera como un regalo?

Hace más de 2000 años, Epicuro entregaba a la humanidad, a través de la “Carta a Meneceo”, unas palabras acerca de lo que debería ser nuestra actitud ante la muerte. Para este filósofo, lo importante en la vida era disfrutarla y no preocuparse por cuán larga sería. Pensaba, además, que la muerte nada significa en tanto que no puede estar presente para ningún viviente:

Acostúmbrate a pensar que la muerte para nosotros no es nada, porque todo el bien y todo el mal residen en las sensaciones, y precisamente la muerte consiste en estar privado de sensación. (...) Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible. (...) El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. (...) A pesar de ello, la mayoría de la gente unas veces rehúye la muerte viéndola como el mayor de los males, y otras la invoca para remedio de las desgracias de esta vida<sup>71</sup>.

Epicuro también pretende hacer que los hombres dejen de preocuparse por la muerte, pero sus palabras tienen un tono distinto a las de Prometeo porque aquí se ofrecen razones por las cuales no debemos ocuparnos de ella. No se trata, entonces, de dar *ciegas esperanzas* sino de intentar convencer a quienes prestan atención de que no es necesario anhelar una larga vida ni temer a lo que hay después de ella.

---

<sup>70</sup> Ibid.,vv. 248-250

<sup>71</sup> EPICURO. Carta a Meneceo. En: Obras. Madrid: Tecnos, 1994. p. 60.

\* Téngase en cuenta la relación que hay entre esta expresión y las dos actitudes que nombrábamos en el primer capítulo: la huida y la invocación de la muerte. Vuelvo a plantear el interrogante que allí me hacía con respecto a una afirmación de Philippe Ariès: ¿son parte de un mismo sentimiento la huida y la invocación de la muerte? A partir del pronunciamiento de Epicuro podríamos decir que son dos actitudes distintas que, en efecto, se derivan de una misma perspectiva inadecuada acerca del final de la vida, pues tanto temer la muerte como desearla para que erradique el sufrimiento de los vivientes, suponen un distanciamiento de la idea de tranquilidad frente a la muerte porque ella nada significa.

A pesar de esta radical diferencia entre las dos acciones –la que un poeta trágico pone en la vida de un héroe y la que un filósofo lleva a cabo en otra época–, encuentro una comunión en los propósitos del poeta y del filósofo: Prometeo quería que los hombres dejaran de ser esos seres minimizados, llenos de miedo; Epicuro abogaba por un comportamiento como el de los sabios, que se ocupan en vivir una buena vida y no se preocupan por lo que habrá después. En los dos encontramos la aseveración de que el miedo, en general, desaparece cuando se disipa el temor a la muerte\*.

Una posición muy diferente hallamos en el pensamiento de Simónides. Schadewalt transcribe, en su obra acerca de la antigua Grecia, uno de sus fragmentos (29):

El hombre de Chios ha hablado certeramente: ‘como el linaje de las hojas, así también el linaje de los hombres’. Pero pocos de los que lo escucharon se hicieron cargo de ello. A los hombres jóvenes se les plantó en el corazón la esperanza. Mientras el hombre posee la flor de la juventud, proyecta con ligereza muchas cosas irrealizables. No cuenta ni con la vejez ni con la muerte y, con cuerpo sano, no se preocupa de las enfermedades. ¡Insensatos! No saben cuán breve es el tiempo de la juventud y de la vida del hombre. Ténlo en cuenta y decídetes a deleitar tu ánimo en cosas buenas hasta el fin de la vida<sup>72</sup>.

Pareciera como si Simónides necesitara recordar a los hombres lo que pensaban antes de que Prometeo hubiera puesto en ellos vanas esperanzas. Es cierto que no hay correspondencia cronológica ni real entre una y otra manifestación, pero lo que pretendo, al hacer la anterior afirmación, es mostrar que el dejar de pensar en la muerte también puede verse como un desatino. Según las palabras arriba citadas, es preciso hacer cosas buenas, y cuando el hombre olvida que la vida es breve, se ocupa de cosas que no lo favorecen.

---

\* Más adelante, cuando haga alusión a las particularidades del sufrimiento de Prometeo y al parangón entre éste y el de una mortal, volveré a referirme a esta convicción del héroe que se pone de manifiesto en todo su comportamiento.

<sup>72</sup> SCHADEWALDT, Op. cit., p. 17.

Creo que Prometeo mira su acción como un regalo en el sentido de lo que pretende Epicuro: que dejemos de ser temerosos; para lograrlo, se decide a eliminar el temor a la muerte que reina entre los mortales, colocando en ellos *ciegas esperanzas*. Y también pienso que las esperanzas pueden ser ciegas porque, en efecto, cual opina Simónides, el tiempo de vida para los mortales es ciertamente fugaz.

Ahora bien, hay una tercera acción del dios para favorecer a los seres efímeros: les concedió el fuego, y gracias a él, los humanos aprendieron las artes. Más adelante, entre los versos 440 y 470, y luego entre 477 y 505, Prometeo vuelve a contar al coro los detalles de su acción favorable para los hombres. Según las propias palabras del dios, esta manifestación no ha de entenderse como un reproche para los humanos sino como explicación de la benevolencia que lo movió a actuar de tal manera. En suma, es posible decir que los hombres hacían todo sin conocimiento hasta que Prometeo les enseñó artes y oficios –tanto para el trabajo como para la curación de sus enfermedades y la adivinación de los presagios– y los transformó “en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos”<sup>73</sup>.

Esquilo<sup>74</sup> pone en boca del dios la afirmación expresa de que concedió varios regalos, aunque tradicionalmente se le atribuya sólo el que, en su conversación con el coro de Oceanídes, él nombra de último: la roja llama del fuego, y las artes y el conocimiento que de él se derivan. Sin embargo, ¿es posible encontrar alguna relación entre ser salvados de la aniquilación, aprender artes y oficios y dejar de pensar en la muerte? ¿Podrían ser las varias acciones de Prometeo a favor de los mortales producto de un solo regalo?

Puede trazarse una conexión directa entre el segundo y el tercer regalo, diciendo que gracias al fuego y, a través de las artes y el conocimiento que los hombres encuentran a partir de él, pudieron ellos dejar de pensar anticipadamente en la muerte. Me seduce esta idea porque sugiere también que aquello que nos permite ser preservados en la memoria es

---

<sup>73</sup> ESQUILO, Op. cit., v. 444.

<sup>74</sup> Ver: Ibid., vv. 227-254.

asimismo lo que minimiza el temor a la muerte. Será porque la aniquilación, de esta manera, ya no sería completa, o porque con las artes y el saber es factible sentirse más cercanos a los dioses: se pasa de un ser sujeto a los caprichos, no sólo del destino sino también de los inmortales\*, a un ser capaz de crear y conocer casi a la manera de ellos. Así, resulta incorporado, de cierta forma, a esta relación también el primer regalo –aunque el don de la salvación del exterminio, del que se enorgullece Prometeo, se refiere a toda la raza humana–, y la cronología de los obsequios se invierte. Esto nos ayuda también a elucidar la razón por la cual Esquilo añade las dos primeras concesiones a la que, según la tradición mítica, ha dado el dios previsor.

### **3.2. EL SUFRIMIENTO DE PROMETEO Y EL SUFRIMIENTO DE IO**

La obra de Esquilo no sólo ofrece la posibilidad de reflexionar en torno a las penas que tiene que sufrir el héroe, sino que también pone a disposición otras varias tragedias que permiten tener otras perspectivas al momento de comprender los padecimientos de Prometeo, además de que otorgan diversos elementos para caracterizar algunos temas a los que se refiere el poeta. De estas otras tragedias, la de *Io*, que ocurre en escena, será también tomada en cuenta aquí pues me parece sumamente importante el contraste que Esquilo muestra entre los padecimientos de un dios y los de una mortal.

La primera particularidad del dolor\*\* al que tiene que enfrentarse el dios previsor, surge precisamente de su condición de inmortal. Reviste gran interés elaborar un contraste entre lo que nos cuenta el poema trágico y el material mitológico que Pièrre Grimal recoge en su

---

\* Pongo de relieve en este momento aquello que se discutía en el segundo capítulo, cuando se intentaba un acercamiento al fragmento 62 de Heráclito, a propósito de quiénes son los inmortales. Y concluyo aquí que es ésta una cualidad de dioses que puede ser también extendida a los héroes y a aquéllos que salen de la esfera del comportamiento de la mayoría porque logran cosas grandes para ellos y para toda su raza.

\*\* En el primer capítulo de esta monografía, me había planteado la pregunta de si sufrimiento y dolor son una misma cosa. Había expresado, en ese momento, que quizás la tragedia griega que iba a abordar en la parte culminante del escrito, podría ofrecer una distinción. Pero ateniéndose a *Prometeo Encadenado* es preciso decir que, por lo menos en la traducción de la que disponemos, los vocablos *sufrimiento* y *dolor* se utilizan indistintamente. A manera de ilustración de mi anterior afirmación, propongo los siguientes versos: 26, 93, 99, 158, 261, 268, 272, 275, 306, 314, 316, 347, 577, 587, 699, 703, 745, 754 y 755.

Diccionario de Mitología; allí, Prometeo era mortal cuando sufría sus penas y fue justamente después de haber sido liberado que recibió de un centauro la inmortalidad:

[Zeus] juró por Éstige que jamás desataría a Prometeo de la roca. No obstante, cuando Heracles pasó por la región del Cáucaso, atravesó de un flechazo el águila de Prometeo y liberó a éste. Zeus, satisfecho por esta proeza, que aumentaba la gloria de su hijo, no protestó; mas para que su juramento no fuese vano, ordenó a Prometeo que llevase un anillo fabricado con el acero de sus cadenas y un trozo de la roca a la que había estado encadenado; de este modo, una atadura de acero seguía uniendo al titán con su peña. En este momento, el centauro Quirón, herido por una flecha de Heracles y presa de continuos dolores, deseó morir. Como era inmortal, hubo de encontrar a alguien que aceptase su inmortalidad. Prometeo le hizo este favor y pasó a ser inmortal en lugar de Quirón. Zeus aceptó la liberación y la inmortalidad del titán, tanto más complacido cuanto que éste le había prestado un gran servicio revelándole un antiquísimo oráculo según el cual el hijo que tendría con Tetis sería más poderoso que él y lo destronaría<sup>75</sup>.

Kaufmann<sup>76</sup> opina que es muy importante establecer una diferencia entre el mito antiguo y el argumento de la tragedia, afirmación que nos lleva a preguntar: ¿Por qué no se apega Esquilo al mito y cataloga la inmortalidad como un logro obtenido después por Prometeo? Considero que en esta historia de penas el poeta necesita poner sobre el tapete una oposición que haga posible la figuración de su idea del dolor, y para ello debe hacer de Prometeo un inmortal que magnifique y contraste el sufrimiento de la desdichada *Io*.

Pero, para quedarme unos instantes en la caracterización del dolor que padece Prometeo, debo decir que también es determinante el don que posee, que le permite saber lo que va a ocurrir antes de que los acontecimientos tengan lugar. María Cecilia Posada explica lo siguiente:

(...) el dolor se desencadena como una consecuencia directa de la acción del héroe que al obrar sabía de antemano que se estaba exponiendo al castigo de Zeus quien no se quedaría con los brazos cruzados al ver que robaban su fuego. Este

---

<sup>75</sup> GRIMAL, Pierre. Diccionario de mitología griega y romana. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981. p. 455

<sup>76</sup> Cfr. KAUFMANN, Op. cit., p. 272.

conocimiento del por qué de su sufrimiento sólo lo tendrá Prometeo porque los héroes de las demás obras de Esquilo son conducidos por los dioses al dolor, sin saber de dónde les viene tal destino<sup>77</sup>.

Aquí hay varios elementos que se deben resaltar. Por un lado, cabe señalar que de las tres deidades que son encargadas de llevarlo hasta la roca y encadenarlo, Fuerza desempeña el papel de quien juzga y recrimina los regalos que Prometeo otorgó a los hombres, y se complace en tomar parte en el castigo que Zeus ha dispuesto para él; Hefesto, en cambio, no cumple de buen grado la parte del trabajo que le ha sido encargada, se compadece de Prometeo pero su temor al padre lo lleva a obedecer; Violencia, por su parte, no tiene ninguna parte en el diálogo, pero se la puede suponer junto a Fuerza y de acuerdo con ella en la posición frente al dios que está recibiendo el castigo.

Es Fuerza, precisamente, quien, casi a manera de burla, le dice a Prometeo: “Prometeo te llaman los dioses, pero usan un nombre que no te cuadra, ya que careces de previsión para ver de qué modo te librarás tú solo de este artificio”<sup>78</sup>. La deidad pone, entonces, en duda el hecho de que Prometeo conozca la manera de liberarse de su castigo, pero no menciona nada acerca del conocimiento que él pudo tener antes de decidir obrar como lo hizo. Además, Prometeo mismo afirma que actuó con conocimiento de lo que hacía, no por ignorancia, aunque señala que no sabía que el castigo que sobrevendría sería tan grande. En una de sus locuciones, expresa: “De grado, de grado falté. No voy a negarlo. Por ayudar a los mortales, encontré para mí sufrimientos. Sin embargo, no me imaginaba que habría de consumirme en este roquedal escarpado, en esta desierta cima rocosa”<sup>79</sup>.

¿Qué consecuencias tiene para Prometeo el ser conducido al dolor mientras sabe de sobra por qué le ocurre tal desgracia? En primera instancia, esto lo lleva, quizás, a pensar que su castigo es un capricho de quien está en el poder y no únicamente un suceso ligado al

---

<sup>77</sup> POSADA, Op. cit., p. 30.

<sup>78</sup> ESQUILO, Op. cit., vv. 85-87.

<sup>79</sup> Ibid., vv. 266-270.

destino. Prometeo sabe que *todos*, incluso el propio Zeus, deben atenerse a lo que dice La Moira, pero sabe también que lo que acontece es una muestra de la impiedad y la soberbia del dios más poderoso, que incluso ha olvidado los favores que recibió del propio Prometeo antes de que se hubiera colocado en el puesto más alto en la escala de poder. El dios previsor sabe, además, que lo que sucede de acuerdo a Necesidad, el cumplimiento de lo que está dispuesto por una instancia superior aun a todos los grandes dioses, implica también una futura caída de quienes ahora son los más poderosos. De ahí que, a pesar de sus lamentos, no quepa en su comportamiento el desespero ante la situación actual. Prometeo encarna la figura de un personaje no solamente benévolo sino también muy valeroso, que acepta el dolor en la espera del momento que habrá de terminar, pues está seguro de que llegará. Los otros dioses, a pesar de que Fuerza parezca afirmar lo contrario, también saben que el padecimiento terminará, pero conocen la lejanía del alivio; cuando Hefesto se lamenta ante la desgracia de Prometeo, exclama: “Pero siempre te consumirá el dolor del tormento de continuo presente, pues aún no ha nacido el que ha de librarte”<sup>80</sup>.

Ahora bien, tendría que afirmarse que el dolor de Prometeo no es uno solo, que sus castigos son múltiples. El primero de ellos es estar encadenado a una roca y ser víctima de un tormento sin tregua que tiene dos momentos pasajeros de alivio, a saber, el anochecer y el amanecer. Los lamentos que este dolor provoquen serán inútiles pues quien ha impuesto el castigo no tiene interés en acabarlo. Prometeo, invocando a varios dioses, declara:

¡Ved qué sufrimientos padezco –¡yo, que soy un dios!– impuestos por las deidades!  
¡Mirad con qué clase de ultrajes desgarradores he de luchar penosamente por un tiempo de infinitos años!  
¡Tal es la infame condena que inventó contra mí el nuevo jefe de los felices!  
¡Ay, ay! ¡Me lamento por el presente y futuro dolor! ¿De qué modo algún día debe surgir el fin de estas penas?<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Ibid., vv. 26-27.

<sup>81</sup> Ibid., vv. 93-100.

Pero hay otro dolor, ligado a este castigo, que es el de estar expuesto a ojos de los demás dioses, que son, en su mayoría, enemigos de Prometeo: “(...) sufro –¡ay de mí, desgraciado!– ser un cuerpo a merced del viento, ¡una irrisión para mis enemigos!”<sup>82</sup>. Este sufrimiento que procede de la situación ridícula en que ha sido colocado Prometeo es el que más atormenta al dios. En uno de sus diálogos dice, incluso, que habría preferido ser enterrado y no estar a la vista de todos sus enemigos: “¡Ojalá que él me hubiera arrojado bajo la tierra, más hondo que el Hades que acoge a los muertos, al Tártaro sin salida, luego de haberme atado de modo feroz con lazos que no se pudieran soltar, para que ningún dios ni otro ser alguno hubiera gozado con este espectáculo!”<sup>83</sup>.

No obstante, no todos los que lo contemplan se burlan de él. Es más, como ya dije renglones arriba, desde el principio de la obra hay un enfrentamiento –si bien al comienzo es leve– entre quienes se compadecen de Prometeo (Hefesto) y quienes lo juzgan culpable (Fuerza y, presumiblemente, Violencia). Esta contraposición se acentúa con la aparición de las Oceánides, cuya conmiseración puede ponerse en contraste con la dura crítica de Hermes, al final de la pieza trágica.

El papel de Océano es bastante curioso, pues entra en escena como quien desea ser salvador y ofrece a Prometeo interceder por él ante Zeus; pero bastan pocas palabras intercambiadas con el dios castigado para que desista de su propósito y se marche a su casa. Océano, padre de las Oceánides, ni se dirige a ellas ni reconoce su presencia; ellas no se inclinan tampoco a determinar a su padre. A Prometeo, por su parte, aunque en varios versos declara la gran inmensidad de su sufrimiento, no parece interesarle la ayuda que le ofrece Océano para interceder por él ante el más poderoso de los dioses. Así, declara: “Ya que estoy sumido en el infortunio, no por esto voy a querer para otros muchos que les alcancen sufrimientos como los míos”<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> Ibid., vv. 159-159.

<sup>83</sup> Ibid., vv. 153-157.

<sup>84</sup> Ibid., vv. 345-346.

Sin embargo, estas palabras que podrían tomarse como muestra de una preocupación por Océano no revelan precisamente tal pues, en versos anteriores, Prometeo le había dicho igualmente: “Te envidio por estar tú exento de culpa. Ya que no osaste participar en todo conmigo, déjalo ahora y no te preocupes. De todas formas no vas a persuadirlo”<sup>85</sup>. Hay más expresiones de ese tipo\* que me llevan a pensar que aunque Océano entre en escena supuestamente dispuesto a ayudar, Prometeo lo rechaza porque ve en él también a un enemigo dado que es miembro de la raza de los dioses. Con las únicas de su casta que el dios castigado no se enfrenta es con las Océánides, quienes hasta el final de la pieza se mantienen leales a él; no obstante, hay que recordar que ellas en ningún momento pretenden salvarlo sino que se lamentan sinceramente por el dolor que tiene que sufrir.

Por otra parte, cuando el coro pregunta a Prometeo por qué Zeus ha proferido su castigo, la deidad que sufre responde: “Incluso decirlo me es doloroso, pero callar es un dolor, una desgracia, de todas formas”<sup>87</sup>. Es preciso recalcar, entonces, que aunque Prometeo sea inmortal, y aunque haya obrado aun teniendo el conocimiento de que habría de ser castigado, no por ello está exento de sentir un gran dolor. Lo importante aquí es resaltar que por las particularidades que ya se han nombrado de nuestro personaje, el dolor que sufre no lo lleva a traicionar su posición férrea en contra del jefe de los dioses.

Hacia el final de la obra, se anuncia otro castigo en respuesta a su negativa de decir a Zeus quién lo derrocará del trono: la roca a la que se encuentra encadenado se hará pedazos y lo sepultará, sumiéndolo en una oscuridad de la cual se librará tras un largo tiempo para luego ser picoteado continuamente por el perro alado de Zeus<sup>88</sup>. Sin embargo, estos anuncios amenazadores no logran amedrentar a Prometeo, quien con esta radicalidad da una muestra más de su carácter.

---

<sup>85</sup> Ibid., vv. 330-333.

\* Ver, por ejemplo, los versos: 340-344, 374-376, 383, 388, 392.

<sup>87</sup> Ibid., vv. 198-199.

<sup>88</sup> *Cfr.*: Ibid., vv. 1015-1025.

El otro personaje que entra en escena y al cual me referiré ahora en concreto representa la instancia mortal: *Io*. Llega sin saber en dónde se encuentra –pues va errando por tierras desconocidas, siendo víctima también de una condena– y descubre a Prometeo sufriendo un cruel castigo. Cuando *Io* cuenta a Prometeo sus sufrimientos se pregunta quiénes, de entre los humanos, sufren lo que ella sufre. Ella, como le sucede también a Prometeo, siente vergüenza por las penas que tiene que aguantar y mira su sufrimiento en comparación al de otros; además, pide auxilio a Prometeo para conocer los designios que el destino tiene para ella.

De esta manera, empieza a verse en la obra que la posibilidad de morir que tienen los humanos puede entenderse como una ventaja sobre los dioses. Es justamente esto lo que empieza a vislumbrar *Io* cuando, en diálogo con Prometeo, manifiesta: “¿Qué ventaja, entonces, tengo en vivir? ¿Por qué no me he arrojado al momento desde esta roca escarpada, para que al haberme estrellado en el suelo me hubiera librado de todas mis penas? ¡Sí! ¡Mejor es morir de una vez que sufrir con deshonra a lo largo de todos los días!”<sup>89</sup>.

Ahora bien, aun sin haber tenido lugar su propia muerte –que, según las revelaciones de Prometeo, no ocurrirá en escena sino mucho tiempo después– *Io* ha experimentado, de acuerdo con el argumento de la obra y con el relato mítico, una muerte cercana: la muerte de Argos. En la tragedia de Esquilo se lleva a cabo una exposición del castigo al que Hera somete a *Io* por el hecho de haber sido deseada por Zeus, cosa que, por lo demás, no era siquiera responsabilidad de la mortal. Otros detalles de esta historia mitológica se encuentran en el *Diccionario de mitología griega y romana* de Pièrre Grimal:

(...) Hera le encargó luego [a Argo] la guarda de la vaca *Io*, de la que estaba celosa. Para ello, Argo ató al animal a un olivo que crecía en un bosque sagrado de Micenas. Gracias a sus múltiples ojos, podía vigilarla, puesto que sólo «dormían» la mitad: siempre tenía igual número de ojos abiertos que cerrados.

---

<sup>89</sup> Ibid., vv. 748-752.

Pero Hermes recibió de Zeus la orden de liberar a su amante *Io*. Las leyendas discrepan acerca de la manera que empleó el dios para hacerlo: ora se dice que mató a Argo de una pedrada disparada desde lejos, ora que lo durmió tocando la flauta de Pan, ora, en fin, que lo sumió en un sueño mágico valiéndose de su varita divina. Sea como fuere, Hermes mató a Argo, y Hera, para inmortalizar al que le había servido, trasladó sus ojos al plumaje del ave que le estaba consagrada: el pavo real<sup>90</sup>.

Ésta muerte puede leerse como un alivio para *Io*, pues gracias a ella se libera de los múltiples ojos que la vigilaban. Sin embargo, en la versión de la historia que escribe Esquilo, con esto no se dio término a sus sufrimientos: “Un boyero nacido de la tierra, Argo, cuyo talante carece de moderación, me acompañaba vigilando mis pasos con sus múltiples ojos. De improviso, repentina muerte le privó de vivir, pero yo sigo errante, de tierra en tierra, herida del tábano, impulsado por el látigo divino”<sup>91</sup>. La muerte de quien ha sido encargado de atacarla no llega a representar un descanso para la mortal porque el castigo va más allá de recaer en una sola acción. Argo muere pero *Io* sigue sufriendo porque quien ha decretado la pena es Hera, que pertenece también a la raza inmortal. Cabe resaltar que, sin embargo, no parece haber resentimiento de *Io* hacia Hera, sino que su rencor se concentra en contra de Zeus que, por haberla deseado, ha hecho que caiga sobre ella la furia de su legítima esposa.

Otro elemento que se encuentra en la caracterización del sufrimiento de la mortal es la necesidad de conocer el desenlace de sus penas. El coro apoya el deseo de *Io* de enterarse de lo que le resta por padecer y dice a Prometeo: “Habla, enséñamelo. A los que están enfermos les resulta grato conocer previamente con claridad el dolor que aún les aguarda”<sup>92</sup>.

¿En qué medida puede ser grato para los enfermos conocer lo que les falta por sufrir? Ésta no parece ser una aseveración cierta para Iván Illich, el personaje de Tolstoi, pues a él no le gratificaba el conocimiento en torno a su enfermedad; claro está que su sufrimiento era

---

<sup>90</sup> GRIMAL, Op. cit., p. 46.

<sup>91</sup> ESQUILO, Op. cit., vv. 677-682.

<sup>92</sup> Ibid., vv. 697-699.

producido más por la incompreensión de sus propios dolores que reinaba entre quienes le rodeaban. Valdría la pena preguntarse si quizás al haber escuchado un veredicto tajante de su médico acerca de su suerte habría encontrado alguna paz. De cualquier manera, en la actualidad no es posible dar crédito a alguien de la manera en que *Io* se lo da a Prometeo: la instancia médica, aunque sea altamente valorada, aunque a ella se le entregue la propia vida, no puede decir con certeza qué acaecerá con cada paciente. Prometeo, en cambio, al ser reconocido como el dios previsor, tiene consigo todo el poder que le otorga su don.

Por otro lado, es él mismo quien afirma: “Porque vale la pena de gastar el tiempo en llorar y quejarse del propio infortunio, cuando uno espera que hará llorar con él a quienes lo escuchan”<sup>93</sup>. Confluyen, entonces, dos comportamientos frente a las propias penas: por un lado, la manifestación de la necesidad de conocer cuál será su desenlace, y por otro, el impulso de encontrar una compañía en la cual sea posible compartirlas. En su diálogo con *Io*, en el que intervienen también las Oceánides, hay un intercambio de relatos tristes que dejan ver la manifestación de Esquilo con respecto a la importancia de contar las propias penas y escuchar las de otros. Tal vez sea por ello que Océano, en la misma pieza trágica – aunque en un contexto distinto –, manifiesta: “... para un temple enfermo los únicos médicos son las palabras...”<sup>94</sup>. De manera que cuando alguien se encuentra frente a un dolor supremo, y éste genera una situación insoportable, existe todavía una alternativa que se entreteje a partir de dos acciones: contar y escuchar.

Ahora bien, con respecto a la posición del dios frente a la magnitud de su sufrimiento y el que tiene que soportar *Io*, Prometeo declara que es mucho más intenso el dolor que deben aguantar los dioses porque para ellos no existe la instancia de la muerte que suscite el fin cuando el que sufre ya no resiste la intensidad de las penas. Por eso, replica a *Io* casi a modo de queja: “Difícilmente, entonces, soportarías mis dolores, cuando es precisamente

---

<sup>93</sup> Ibid., vv. 637-639.

<sup>94</sup> Ibid., v. 378.

no morir mi destino. Eso sería una liberación de mis sufrimientos. Pero por ahora no existe término fijado a mis males, hasta que caiga Zeus de su tiranía”<sup>95</sup>.

En los versos anteriores se habla de la muerte como liberación de los dolores. Me parece muy importante tener en cuenta lo que el mismo dios ha dicho respecto de la muerte, y que he traído a colación en la primera sección de este capítulo: que ha librado a los hombres de pensar en ella. ¿Qué es entonces lo que piensa Prometeo de la muerte? ¿Y de su no-muerte?

Ahora bien, independientemente de la intensidad del sufrimiento, lo que sí parece surgir de esta distinción otorgada, precisamente, por la posibilidad de morir que tienen los humanos y que está negada para los dioses es la diferenciación entre las formas de aceptación del dolor. Los dioses, en este caso Prometeo, que no tienen a su disposición el escape que propone la muerte, deben *entregarse* al sufrimiento por completo, hasta el momento que esté determinado para que aquél termine: “Sé de antemano con exactitud todo el futuro, y ningún daño me llegará que no haya previsto. Debo soportar del modo más fácil que pueda el destino que tengo asignado, porque conozco que es invencible la fuerza del Hado”<sup>96</sup>.

*Io*, en cambio, no entiende ni acepta el dolor que le ha tocado; ella tiene que acudir a instancias superiores para implorar que se acabe ese sufrimiento que ella no puede dominar. Es por eso que exclama: “Abrása<me> en el fuego, sepúltame en la tierra o entrégame de pasto a los monstruos del mar. No rechaces, Señor, mis plegarias. Ya me ha fatigado en exceso este andar errante corriendo errabunda por múltiples tierras. Y, sin embargo, no puedo llegar a saber cómo evitar estos dolores”<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Ibid., vv. 753-757.

<sup>96</sup> Ibid., vv. 101-105.

<sup>97</sup> Ibid., vv. 583-587.

Hasta ahora tenemos, entonces, dos elementos entrelazados: la posibilidad de la muerte y la inclinación, que parece desencadenar, a acabar con ella los padecimientos. Sabemos que Prometeo está dispuesto a sufrir lo que tenga que sufrir por el tiempo que la Moira (a través de la resolución de Zeus) tenga señalado, pero el texto trágico nos muestra además que esta aceptación del dolor, que podríamos llamar absoluta, implica –para Prometeo– también un desinterés por impedir el aumento del dolor. Ante la insistencia de Océano y las Oceánides de que sea más prudente al referirse a Zeus, y las amenazas de Hermes que se dirigen en un sentido similar, la respuesta más contundente que ofrece Prometeo es la siguiente: “¿Qué podría temer, si mi destino es no morir?”<sup>98</sup> Y ya hacia el final de la tragedia, hablando con Hermes, desafía al propio Zeus: “¡Que arroje a lo alto mi cuerpo y en los inflexibles torbellinos de la ineluctable necesidad lo precipite en el Tártaro tenebroso! Haga cuanto haga, no va a matarme”<sup>99</sup>.

Si se intenta llevar hasta el extremo las anteriores palabras, con ellas dice también Prometeo que el único temor es el de la muerte o, en otras palabras, que sólo cuando se tiene miedo de la muerte pueden sobrevenir en el espíritu los demás temores. Este tercer elemento, el temor, convierte la cadena de relaciones que habíamos empezado a esbozar en un curioso círculo que puede describirse tentativamente así: no hay entre los humanos una aceptación absoluta del sufrimiento (tal como la que tiene Prometeo) porque existe la posibilidad de acabarlo con la muerte, pero esa misma condición de mortales se constituye en uno de los más arraigados temores.

### **3.3 EL ENFRENTAMIENTO ENTRE PROMETEO Y ZEUS: LA “LOCURA” DE PROMETEO**

La contraposición entre mortales e inmortales no puede quedarse en el nivel que acabo de describir en la sección anterior; considero que, a pesar de su importancia, debe también reconocerse que Esquilo coloca a Prometeo, de nuevo, en contraposición a todos los demás

---

<sup>98</sup> Ibid., v. 933.

<sup>99</sup> Ibid., vv. 1050-1054.

inmortales. De esta manera, la forma en que él acepta sus sufrimientos no ha de generalizarse a los otros de su raza, sino que debe reconocerse como propia de este personaje. Hay, igualmente, un contraste entre los dioses, que en el verso 98 se nombran como “los felices”, y los humanos que son, por su parte, “seres efímeros” (v. 84) y “desdichados” (v. 605), entre otras acepciones de igual talante. Parece que Prometeo no puede ser ubicado en ninguno de los dos extremos: Océano lo llama “infeliz” (v. 315) aunque todos sabemos que es un titán.

En repetidas ocasiones, los otros dioses tratan de persuadirlo para que no aumente la furia de Zeus. Océano, por ejemplo, le dice:

Ya lo estoy viendo, Prometeo y, aunque eres astuto, quiero aconsejarte lo mejor para ti. Toma conciencia de quién eres tú y ajusta tu forma de ser a nuevas maneras, pues, entre los dioses hay también un rey nuevo. Si sigues así, profiriendo ásperas y punzantes palabras, quizá, aunque tenga lejos su sede, más alto que tú, Zeus te oiga, con la consecuencia de que la tortura ahora presente de tus dolores podrá parecerte que es un juego de niños<sup>100</sup>.

A partir de todo lo anterior se puede afirmar que en la obra trágica de Esquilo, se hace uso de la caracterización de Prometeo como inmortal para ofrecerle un fundamento que lo lleva a defender su posición frente a Zeus, pues nada de lo que hagan en contra de él lo va a llevar a la muerte. Pero esta negativa a actuar de manera que pueda conseguir una aminoración de su dolor, que en la sección anterior catalogué como producto de su condición de inmortal, no es una consecuencia necesaria de ella.

Me parece importante atender también al hecho de que lo “normal” cuando se sufre es querer detener el sufrimiento. Prometeo no actúa para aminorarlo, antes bien, dice las cosas que piensa de Zeus con irreverencia, aun a pesar de los consejos de Océano y las Océánides, y las posteriores amenazas de Hermes. ¿Qué podríamos decir de la cordura en una situación de dolor? A ojos de todos (Océánides, Océano, Hermes), Prometeo no está cuerdo porque insiste en desafiar a Zeus en lugar de intentar conseguir su “perdón”. No

---

<sup>100</sup> Ibid., vv. 307-314.

pocas veces los demás dioses ponen en duda su juicio e, incluso a Hermes, Prometeo replica: “Deseo estar loco, si locura es aborrecer a mis enemigos”<sup>101</sup>. Así, puede decirse que él prefiere aceptar su propia desgracia y ser consecuente con los actos que voluntariamente ha llevado a cabo, a mostrarse arrepentido o dar muestras de un servilismo como el del mensajero. Resulta, entonces, que Prometeo no quiere ceder ante Zeus y lo desafía, no le importa si de esta forma se incrementa su dolor.

*Io*, por su parte, sale de escena precipitadamente, estando “fuera de sí”; después de conocer todo lo que le espera de su errante caminar, y de haber tenido noticia de la futura caída de quien ha desencadenado para ella grandes penas, pronuncia sus últimas palabras:

¡Dolor! ¡Ay, dolor! De nuevo me abrasa por dentro una convulsión y delirios enloquecedores, me punza la flecha del tábano no forjada a fuego. El corazón golpea de miedo en mi pecho. La vista me da vueltas y más vueltas. Bajo el influjo de una furiosa ráfaga de rabia, me salgo del camino. Ya no tengo dominio de mi lengua, y mis vagas palabras van chocando al azar contra las olas de la odiosa ceguera de mi mente<sup>102</sup>.

Parece como si la desesperación por el sufrimiento que Hera ha dispuesto para ella no le permitiera gozar en el presente las alegrías que ella sabe ahora que le deparará el futuro, en tanto que verá caer a su enemigo.

Estos dos tipos de locura que aquí he enunciado son bien diferentes pero tienen una caracterización común. En la tragedia, se afirma de Prometeo que está loco en tanto que no quiere aminorar su dolor; la locura de *Io*, por su parte, no se asevera con determinadas frases pero sí se muestra en la manera en que ella sale de escena. Lo que une estas dos formas de estar afectados por la locura es la manera misma en que puede definirse este término: locura es apartarse del comportamiento que se considera normal. Ubicarse de frente a la propia situación de dolor –y a la posibilidad de morir que muchas veces

---

<sup>101</sup> Ibid., v. 978.

<sup>102</sup> Ibid., vv. 879-887.

aquella trae al pensamiento— genera una forma de acción que es rechazada o no es entendida por quienes aún no han estado cerca de dicho lugar.

Hay otra cuestión que ya se había anunciado y debe tratarse aquí: ¿Qué es la justicia para los dioses? ¿Qué es la justicia en la pieza trágica? Es preciso recordar que Prometeo sufre porque ha cometido una falta, a ojos de los dioses; *Io* sufre también, pero no tiene culpa alguna: es víctima del deseo del más poderoso y de la ira de su esposa. En el caso de Prometeo, los seguidores de Zeus están convencidos de que él está obrando conforme a lo más justo, pues, ante todo, debe preservarse la posición distinta que ocupan mortales y dioses.

En el caso de *Io*, ninguno de los que se someten de buen grado a los mandatos de Zeus se puede pronunciar frente a su desgracia, pues mientras ella está en escena sólo se encuentran presentes Prometeo y las fieles Oceánides. Estas últimas sí se lamentan por las penas que Zeus ha desatado para la mortal y manifiestan su deseo de no ser nunca víctimas de un matrimonio con un ser desigual a ellas: “¡Jamás, jamás, oh Moiras <...> el lecho de Zeus me veáis compartir, ni me acerque a un esposo de los que del cielo proceden! Porque me espanto de la doncellez rebelde al amor, cuando veo a *Io* consumida en esas dolorosas carreras errantes que le impone Hera”<sup>103</sup>. Aquí, las Oceánides, aunque también son deidades, señalan el infortunio que produciría entablar una relación con alguien de igual raza pero superior poder.

Sería de gran interés conocer la perspectiva que tienen Hermes, Fuerza, Violencia, Océano y Hefesto frente al dolor al que debe enfrentarse la mujer que ahora tiene cuernos de vaca; pero aunque no es posible referirse con plena certeza a dicha posición, sí cabe suponer que cada uno de ellos admitiría sin cuestionamiento lo que ha sido dispuesto para ella. Puede que, contrario a lo que hace *Io*, reprendieran los celos de Hera pero, en todo caso, no recriminarían el deseo de Zeus. Quizá se puedan aplicar aquí también las palabras que

---

<sup>103</sup> Ibid., vv. 895-900.

Fuerza dice a Prometeo: “Todo es molesto, salvo imperar sobre los dioses, porque no hay nadie realmente libre, excepto Zeus”<sup>104</sup>.

Sin embargo, esta visión de la absoluta libertad de Zeus, aunque aceptada por Prometeo en su réplica al verso anteriormente citado de Fuerza, es puesta en duda en otras partes de la obra por él mismo. Tras haber narrado a las Oceánides las razones que Zeus tuvo para condenarlo a tan grande castigo, Prometeo, intentando disuadirlas de sufrir por lo que a él acontece, les dice: “El sufrimiento va errante y se aferra unas veces a uno y otras a otro”<sup>105</sup>. En estas palabras está contenida una imagen que muestra al sufrimiento como aquello que está *siempre ahí*, dispuesto *para todos*, incluso para los dioses. Esta caracterización del sufrimiento –que implica también la idea de la felicidad efímera: quienes hoy son felices, mañana serán desdichados– se encuentra en numerosas piezas trágicas. Y hay una explicación para ello: todos, incluso el dios más poderoso, está sujeto a las determinaciones de Necesidad, y ésta, a su vez, depende de las Moiras y las Erinis\* :

PROMETEO. – La Moira, que todo lo lleva a su fin, no ha decretado todavía que eso se cumpla de esa manera, sino que tras desgarrarme en mil dolores y calamidades escape entonces de estas cadenas. El arte es, con mucho, más débil que necesidad.

CORIFEO. – ¿Y quién dirige el rumbo de Necesidad?

PROMETEO. – Las Moiras triformes y las Erinis que nada olvidan<sup>106</sup>.

Hay también otras palabras en las que el Corifeo reconoce la supremacía de Necesidad: “Pero son sabios quienes respetan a Adrastea”<sup>107</sup>. En nota a pie de página el traductor explica que ésta es una deidad en que se personifica la necesidad ineluctable. El

---

<sup>104</sup> Ibid., vv. 49-50.

<sup>105</sup> Ibid., vv. 276 – 277.

\* También en el fragmento 94 de Heráclito, las Erinis son las encargadas de ponerle las medidas al sol. De manera que tanto en uno como en otro contexto podemos apreciar la supremacía que en la época de estos dos antiguos griegos se le ofrecía a estos personajes.

<sup>106</sup> Ibid., vv. 511-516.

<sup>107</sup> Ibid., v. 936.

Diccionario mitológico<sup>108</sup> dice, por su parte, que es una hija de *Ananke* (nombre con el que Necesidad figura en la teogonía órfica) y que, junto con ella, es nodriza de Zeus niño. Ésta es una deidad que hay que respetar, y se aplica el apelativo de *sabios* para quienes se pliegan a ella. De aquí se desprende también la idea de que el poder es también algo que va y viene, de modo que llegará para Zeus la hora en que su imperio le será arrebatado: Zeus perderá su cetro “por la vanidad de sus decisiones”<sup>109</sup>. El conocimiento de este desafortunado destino es lo que otorga cierto poder a Prometeo sobre Zeus, y esto mismo, según lo anuncia el dios, será precisamente lo que le permitirá librarse del cruel castigo. Ahora se hacen más comprensibles dos cosas: por un lado, el hecho de que Prometeo no necesite acudir a una *ciega esperanza*, como la que regaló a los hombres; y por otro, su entereza de espíritu para no ceder ante las amenazas de los poderosos. Bien en el fondo, y muy conocida por él, Prometeo tiene la certeza –y no sólo la esperanza– de que sus penas tendrán un fin, de que va a salvarse.

No podría finalizar este escrito sin resaltar el hecho de que en la tragedia que he leído a la luz del problema de nuestra actitud frente a la muerte, no hay siquiera una mención de lo que les espera a los mortales después de su muerte. Aquí se habla de lo que pueden hacer en vida para llegar tranquilos a la muerte y del obsequio, ya varias veces traído a colación, que permitió a los hombres dejar de temer la muerte. En los fragmentos de Heráclito, en cambio, sí se encontraba una referencia pero se aludía allí al carácter desconocido de lo que comúnmente solemos denominar como el *más allá*. Nosotros, como mortales, no tenemos, pues, la seguridad del triunfo venidero que acompaña a Prometeo ni tampoco podemos dar cuenta de lo que nos espera cuando se acabe el tiempo que se ha dispuesto para nuestro vivir.

A partir de *Prometeo Encadenado* se comprende que es la ausencia de certezas la que nos produce miedo cuando pensamos en la muerte. Es la incertidumbre acerca de lo que llegará después del único acontecimiento que, una vez que hemos nacido, es verdaderamente

---

<sup>108</sup> Cfr., GRIMAL, Op. cit., p. 373.

<sup>109</sup> ESQUILO, Op. cit., v. 762.

inevitable, lo que nos ha llevado a esconder el tema de la muerte. Pero, aun así, es posible y deseable erigir una actitud propia ante la muerte pues la experiencia de vida está marcada por el signo de la mortalidad. Podemos actuar como *Io* e invocar poderes superiores que alivien la espera de la muerte, pero también podemos tender hacia la actitud de Prometeo y erigir una vida que no se determine por el olvido y el miedo ante la muerte.

## CONCLUSIONES

La idea de que vida y muerte están íntimamente ligadas está en la base del presente trabajo pues es justamente pensando en la vida que surgen la necesidad y el deseo de encarar la idea de la muerte. Este escrito empezó con la sospecha de que al dirigir la mirada hacia una preocupación por la idea de la muerte, sería posible propender por su permanencia en el pensamiento. El comienzo de este camino en el que se pretende tener presente nuestra condición de seres mortales, se ha hecho posible a través de la observación de obras escritas en las que la muerte es muy tenida en cuenta.

En el estudio de Philippe Ariès acerca de la actitud del mundo occidental frente a la muerte, fue posible encontrar que en la actualidad el temor frente a la muerte se caracteriza porque teje un manto de silencio: un manto que encubre el suceso mismo de la muerte y que impide, por lo general, la aproximación del pensamiento y de la expresión de los sentimientos que ella podría provocar. Es reveladora su afirmación acerca de cuán reciente es nuestro miedo a la muerte, y el consecuente castigo que le imponemos al prohibirla, al negarla, al ignorarla. Su apreciación es la siguiente:

Porque hasta el presente, y me atrevo a decirlo, hombres como los que nosotros captamos en la historia jamás han tenido verdaderamente miedo de la muerte. Desde luego, la temían, experimentaban por ella cierta angustia y lo decían tranquilamente. Pero, precisamente, esa angustia nunca sobrepasaba el umbral de lo indecible, de lo inexpresable. Era traducida en palabras apaciguadoras y canalizada en los ritos familiares.

El hombre de otro tiempo hacía caso de la muerte, era una cosa seria, que no había que tratar a la ligera, en el momento supremo de la vida, grave y temible, pero no tan temible como para apartarla, para huir de ella, para hacer como si no existiera, o para falsificar sus apariencias<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> ARIÈS, Op. cit., 336.

Uno de los primeros cambios en esa relación con la muerte fue el fin de la idea de la muerte como algo grave, sublime. Ariès insiste en que en el siglo XVIII, este temor se manifestaba claramente en la repulsión por el muerto-vivo o en el miedo a que una persona fuera enterrada cuando aún estaba viva; de esto encontramos algunos vestigios también en la actualidad. Pero más adelante el profesor Ariès va a mostrar cómo de esta manera el pánico se fue generalizando hasta invadir por completo la relación que establecemos con la muerte y llevarnos hasta el extremo de querer prohibirla. Pero, aún siendo hijos de este tiempo es posible armarse de valor frente a la idea de la muerte.

Cuando Epicuro dice: “Nada hay que cause temor en la vida para quien está convencido de que el no vivir no guarda tampoco nada temible” parece que se afirmara lo contrario a la manifestación de Prometeo cuando pregunta: ¿Qué puedo temer si mi destino es no morir? Sin embargo, hay elementos en común. Las palabras de Prometeo expresan que el temor es para quienes mueren, razón por la cual él no tiene qué temer; las de Epicuro afirman que quien muere pero está convencido de que no hay nada temible después de que acabe la vida tampoco siente temor durante ella.

Después de rastrear el tema de la muerte en varias piezas literarias, y dedicarle especial atención a *Prometeo Encadenado*, es preciso afirmar que resulta sumamente difícil establecer si le tememos más al sufrimiento que a la muerte\*. Lo que sí queda claro es que nuestra actitud frente al dolor incide en gran medida sobre nuestra actitud frente a la muerte. Y que, en la medida en que ambas experiencias nos corresponden y nos constituyen, debemos intentar reconocerlas. Con esto no quiero decir que se trata de tomar una actitud de perplejidad frente a ellas ni tampoco que sea imprescindible la despreocupación absoluta. La huida y la invocación también podrían caber aquí. Pues a lo que me refiero es que en la actualidad, dado precisamente que se ha generalizado el desconocimiento de la muerte y el dolor, corresponde a cada uno hallar cuál es su *propia actitud* frente a tales experiencias, y esto sólo se logra si se intenta pensar en ellas.

---

\* Es por ello, tal vez, que la acción del suicida nos plantea serias dificultades: ¿es un acto de valentía (pues quien decide acabar con su vida se enfrenta a la muerte) o de cobardía (pues ese mismo individuo se niega a sentir el sufrimiento)?

Si nos plegamos a las palabras del estudio de Ariès, tendremos que hablar de una nueva forma de morir, o mejor, una actitud cada vez más extendida frente a la muerte, a través de la cual se irá haciendo cada vez más difícil la aceptación de la misma. Si bien es cierto que su investigación está basada en la observación de las sociedades europeas, puede que encontremos numerosas similitudes con la manera en que en nuestro propio contexto se concibe la idea de la muerte. Sería muy importante, en un futuro ojalá cercano, indagar acerca del modo de pensamiento que se esconde detrás de la actitud actual frente a la muerte en nuestra propia sociedad latinoamericana, colombiana. Si lo que hemos de encontrar es que ante tantos horrores y tantas muertes violentas, nadie presta ya atención al hecho inevitable que supone la muerte de un individuo en particular, y que a cada persona se la abandona en soledad para que trate de ignorar también su característica esencial de *ser mortal*, no habrá que quedarse, por ello, con los brazos cruzados.

Estoy convencida de que aún existen posibilidades para que este proceso de la actitud actual ante la muerte –en que lo común es el olvido– se revierta como consecuencia de la decisión de mirar *de cara a la muerte*. No creo que sea fácil, pero si se convierte en una tendencia, si crece la inconformidad por la manera en que transcurre el último periodo de la vida –el último, cuando puede llegar a sentirse cerca, pero, en general, la vida entera pues es imposible saber si se está cerca del fin– o por la negación a hacer referencias acerca del final de nuestra existencia, tal vez lleguemos a dar vuelta a una relación que ha empezado a incomodarnos seriamente.

Podríamos, por ejemplo, trocar el sentimiento de derrota ante la muerte e intentar pensar en la *función* de la muerte. A eso que nos hace tanto daño, a primera vista el mayor daño, ya que acaba con la posibilidad de todo lo que nos respecta, ¿puede reconocérsele alguna función? El profesor Thomas nos conduce a pensar en ello cuando afirma:

La muerte cumple otra función: debe resolver imperativamente el dilema crucial de la confrontación dramática entre prodigalidad y penuria. La prodigalidad es por

definición la obra de la vida. (...) Pero también hay penuria. Penuria de tiempo, que no nos alcanza para llevar a cabo todos nuestros proyectos. La muerte nos sorprende tal como somos y nos define para siempre irrecusablemente; pero, lo que es peor, llega demasiado pronto; (...). Penuria de espacio, cuando se observa la proliferación de los seres vivos (...) Penuria sobre todo de materias. (...) La vida, enfrentada al doble drama de la penuria y de sus límites individualizadores, pone el fracaso absoluto, la muerte, al servicio de sus propios fines. Pero el fracaso sólo puede ser superado si la especie, para citar la frase feliz de un biólogo “sigue su marcha por un camino sembrado de cadáveres de individuos”<sup>111</sup>.

Es posible, entonces, empezar a pensar en un beneficio acarreado por la muerte si dejamos de centrarnos en el individuo y le damos cabida a la noción de *especie*. Sería preciso plantear la pregunta de si en realidad somos capaces de olvidarnos de la primacía que siempre otorgamos a nuestro ser individual. En cualquier caso, lo que puede aportarnos esta perspectiva de la especie es que si ésta triunfa, triunfamos nosotros en cierta medida: aceptando, pues, que la muerte *siempre llega demasiado pronto*, podemos, de todas maneras, guardar la esperanza de que algo de nosotros perdura en las vidas de los otros, aunque ese *algo* no llegue a ser recordado. Pero después de ello ha de ser posible llegar a algo más.

Cuando acabe la especie que nos acoge vendrán cosas distintas, y si haya o no en ellas huellas de nuestra existencia no es un asunto determinante. La idea de Heráclito que liga, en el plano cosmológico, a la muerte con las transformaciones, puede aplicarse también al plano antropológico. Lo que ha de importar verdaderamente es el tiempo transcurrido entre el momento del nacimiento y el momento de la muerte.

---

<sup>111</sup> THOMAS, Op. cit., pp. 53-55.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALBIAC, Gabriel. La muerte : Metáforas, mitologías, símbolos. Barcelona: Paidós, 1996.
- ARIÈS, Philippe. El hombre ante la muerte. Traductor Mauro Armíño. Madrid: Taurus, 1999.
- CAPPELLETTI, Angel J. La filosofía de Heráclito de Éfeso. Caracas: Monte Avila Editores, 1969.
- DONOSO, José. Coronación. Barcelona: Seix Barral, 1988.
- EGGERS LAN, Conrado y JULIÁ, Victoria. Heráclito y Parménides. En: Los filósofos presocráticos. Madrid: Planeta DeAgostini, 1996.
- EPICURO. Obras. Madrid: Tecnos, 1994.
- ESQUILO. Tragedias. Introducción general de Manuel Fernández-Galiano. Traducción y notas de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos, 2002.
- FARRÉ, Luis. Heráclito. Fragmentos. Barcelona : Orbis, 1983.
- FINK, Eugen y HEIDEGGER, Martin. Heráclito. Versión castellana de Jacobo Muñoz y Salvador Mas. Barcelona: Ariel Filosofía, 1986.
- GOETHE, Johann Wolfgang. Penas del joven Werther. Madrid: Alianza, 1984.
- GRIMAL, Pièrre. Diccionario de mitología griega y romana. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós, 1981.

GUTHRIE W. K. C. Historia de la filosofía griega : Los primeros presocráticos y los pitagóricos. Tomo I. Versión española de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1999.

KAUFMANN, Walter. Tragedia y filosofía. Traducción de Salvador Oliva. Barcelona: Seix Barral, 1978.

MARKOVICH, M. Heraclitus : Greek text with a short commentary. Editio maior. Merida: The Los Andes University Press, 1967.

\_\_\_\_\_ Heraclitus : Texto griego y versión castellana. Editio Minor. Merida: Talleres gráficos universitarios, 1968.

MONDOLFO, Rodolfo. Heráclito : Textos y problemas de su interpretación. México: Siglo veintiuno editores, 1983.

POSADA GONZÁLEZ, María Cecilia. *Ares y Afrodita : De la tragedia a la ópera*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 1986. Ediciones del cincuentenario.

PRADEAU, Jean-François. Héraclite : Fragments [Citations et témoignages]. Paris: Flammarion, 2004.

SCHADEWALDT, Wolfgang. La actualidad de la antigua Grecia. Traducción de Miguel López Calderón. Barcelona: Alfa, 1981.

SHELLEY, Mary W. Frankenstein o el Prometeo moderno. Bogotá: Oveja Negra, 1985.

THOMAS, Louis-Vincent. La muerte. Barcelona: Paidós, 1991.

TOLSTOI, León. La muerte de Iván Ilich. Bogotá: Oveja Negra, 1982.