

El «Hades» de los antiguos helenos y el «Sheol» de los hebreos

1. LA MUERTE, SUPREMA FRUSTACION DEL HOMBRE

Todos los hombres de todas las épocas y en todas las latitudes han considerado como el máximo bien la vida en su plena manifestación físico-psíquica, y por eso, la muerte, como cesación de la vida ha sido siempre su máxima obsesión, porque el ser humano es el único ser viviente que sabe que ha de morir, es decir, que se van a interrumpir definitivamente las incoercibles ilusiones de pervivencia indefinida a la luz del sol, fuerza vivificadora del universo y manantial de alegría en contacto con la madre tierra. Es lo que se ha llamado «la angustia vital» o el «sentimiento trágico de la vida». Porque es a pesar del trágico esfuerzo vital con sus frustraciones de cada día, en lucha por la existencia.

Pero, además, el ser humano, no sólo aspira a sobrevivir, sino a perfeccionarse para transformar su entorno físico al servicio de un bienestar, fuente de todo progreso. Pero como el hombre es un ser mixto, compuesto de espíritu y materia, aspira a perpetuarse, superando, con la transformación técnico-cultural, las limitaciones de su existencia, para saborear la vida no sólo en su dimensión instintiva, sino en la racional y estética. Por eso, el ser humano, con su *dualismo* radical físico-psíquico, es esencialmente inconformista, y aspira nada menos que a ser «como Dios, conocedor del bien y del mal» (Gen 3, 5), es decir, con capacidad de determinar lo bueno y lo malo en la vida en competencia con la misma divinidad; es el gran desafío prometeico-inconformista que late en el trasfondo de las tradiciones helénicas y bíblicas.

Justamente, por esta obsesión por huir de la terrible parca, los poetas helénicos han presentado a sus divinidades como la encarnación del ideal humano en su máxima aspiración de sobrevivir como seres siempre jóvenes que renuevan cada día con el néctar de la ambrosía el vigor de su vida, sin estar sujetos a la decrepitud de la senectud ni a la terrible realidad de la muerte. Para los latinos el muerto era un *defunctus*, es decir, un ser que había dejado de funcionar, de ejercer la actividad vital con todas sus ilusiones y tensiones hacia nuevas metas cada día. Porque la muerte supone la cesación de toda actividad ilusionante, y, por eso, la región de las sombras en ultratumba no era ninguna perspectiva halagüeña para un pueblo como el helénico o el romano que amaban con pasión la vida con sus riesgos en una actitud deportista de superación permanente.

Los genios helénicos tenían el sentido de la medida, de la perspectiva estética de la existencia conforme al consejo de Platón: «Animo, Teeteto; por pequeñas que sean nuestras fuerzas, es preciso seguir adelante»¹, lo que daba lugar al ideal de la *kalokagathía*, modelo del humanismo griego. Y esta *kalokagathía*, como su nombre lo indica, suponía la belleza física, como signo de la belleza del alma². El sabio helénico tenía que ser bien nacido (*eugenés*), prudente (*frónesis*), con muestra clara de valor personal (*andreia*), dispuesto a soportar todo con dominio de sí mismo (*sofrosyne*), y con el sentido de la medida en todo (*métrios*)³. Pero este era el ideal de la minoría culta ateniense que trataba de descubrir el *kosmos*, es decir, el sentido armónico del universo y de la vida. El pueblo sencillo tenía que limitarse a «vivir», pues el «filosofar» era un lujo de los que habían ya resuelto el problema de la mera subsistencia.

En el *Poema de Gilgamesh* el héroe sumerio, impresionado con la muerte de su amigo entrañable Enkidu, y sabiendo que le espera la misma suerte, se marcha a la

1 Platon, *Sofista* 281b.

2 Por eso, la fealdad física de Sócrates planteaba un problema a los que le admiraban como sabio. Véase A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (Paris 1939) p. 17, n. 3.

3 *Ibid.*, p. 18.

desembocadura de los ríos en busca de la «planta de la juventud»⁴. Y en el drama bíblico el secreto de la inmortalidad está en el «árbol de la vida», al que el hombre no tuvo acceso, porque «un *kerube* blandía una espada flameante guardando el camino del mismo». Es un modo de constatar que el hombre es por naturaleza mortal (Gen 3, 24); es lo mismo que se declara a Gilgamesh de que los dioses han reservado para ellos la vida indefinida, mientras que al hombre le queda reservada la muerte. Es justamente esto lo que distingue a los hombres de los dioses en todas las mitologías de la antigüedad. Pero los poetas han soñado con los *Campos Elyseos* y con la inmortalidad alegre, imitando así la vida de los dioses olímpicos. Por eso, los héroes homéricos exclaman: «No hay nada de valor para mí como la vida» (*Iliada* 9, 401), porque la muerte es «lo que todo lo acaba» (*télos thanatoio*), aunque también es el término de la triste senectud (*télos géraos argeléou*). De hecho, los héroes homéricos van a la guerra para conseguir gloria y botín, pero aman los goces normales de la vida con una casa bien abastecida⁵ con su esposa y numerosas esclavas de «niveos brazos». A esto se reduce el «humanismo» de los tiempos heroicos; pero los filósofos buscarán nuevo sentido a la vida, saltando por encima del ideal de la «aurea mediocridad» a base de una idealización *intelectualista* que no estaba al alcance del vulgo que tenía que luchar por el problema de la subsistencia de cada día.

También para los hebreos la vida a la luz del sol con muchos hijos, y abundancia de bienes y una larga vida era la máxima aspiración para ver a los hijos de sus hijos como «retoños de olivo a su mesa» (Sal 128, 3), conforme a lo que dice el sabio conformista: «No hay para el hombre mejor que comer, beber y gozar de su trabajo, puesto que es don de Dios» (Ecl 2, 24). Por eso, el ideal era morir «in senectute bona» después de haber gozado honestamente de la vida, porque las perspectivas de ultratumba no podían ser más tristes y decepcionantes. La muerte, pues, es la gran frustración para el fiel israelita que ansiaba vivir aquí dentro

4 *Poema de Gilgamesh*, 11, 270.

5 Cf. *Iliada* 9, 401 ss.

de las limitaciones de la ley divina, pero esperando el premio a su felicidad con abundancia de bienes (Dt 28, 1-14). No hay vestigio de esperanza de retribución en ultratumba en los escritos bíblicos veterotestamentarios, excepto en el judeo-helenista de la *Sabiduría*, donde se habla de una vida en compañía de Dios después de la muerte como, premio a la paciencia y a la fidelidad mantenida durante la persecución (Sab 3, 1-9).

Es tal la obsesión de la muerte como destino trágico del ser humano que los autores bíblicos no se atreven a proclamar que esto es ley de vida impuesta por las mismas leyes de la naturaleza, pues no quieren hacer a Dios responsable de esta frustración, ya que es omnipotente y bueno. Por eso el, autor bíblico supone que los protoparentes de la humanidad fueron puestos en un «jardín» ideal con mucha agua, y con árboles «hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y, en medio, el árbol de la vida y el de la ciencia del bien y del mal» (Gen 2, 9); era la suprema idealización para un pueblo de nómadas o *fellahs*, que viven en los sacarrales de Canaán. Esta situación privilegiada primitiva fue perdida por intervención de un principio anti-Dios, celoso de la felicidad de la humanidad, quien con su astucia de serpiente los invitó a la plena autonomía, comiendo del fruto del árbol prohibido. En realidad, en el relato genésico la serpiente representa el complejo prometeico humano siempre en ansias de escalar nuevas cimas, buscando igualarse con la divinidad que había determinado lo que es bueno y malo para los hombres. Por eso, su desobediencia es ante todo un pecado de *hybris*, de desmesura, de querer superar las limitaciones de la naturaleza humana.

Como consecuencia viene el complejo de culpabilidad y la expulsión del oasis hacia la estepa donde empiezan a nacer «espinas y abrojos» (Gen 3, 18), porque será «maldita la tierra», y en un entorno geográfico hostil va a trascurrir la lucha por la existencia «ganando el pan con el sudor de la frente» (Gen 3, 19). En la perspectiva bíblica lo cósmico está subordinado a las vicisitudes del rey de la creación que es el hombre, el protagonista de la historia con capacidad de elegir libremente su camino, pudiendo separarse

de la ley divina y buscando únicamente el bienestar material.

En el libro de la *Sabiduría* el sabio judío-alejandrino, meditando sobre el relato del Génesis, para excusar al Creador de haber sometido al hombre a la ley natural de la muerte y del sufrimiento, declara que Dios «no hizo la muerte y ni se goza en la pérdida de los vivientes, pues El creó todas las cosas para la *existencia*, e hizo saludables a todas las creaturas, porque *saludable es todo lo que engendra el cosmos*, y no hay en ello veneno mortal, ni el reino de *Hades* impera sobre la tierra (Sab 1, 13-14). Así, pues, conforme al relato genesiaco, la muerte se considera como una *malición* en castigo del pecado del primer hombre, y ella afectó también a todos los seres vivientes; fue como un «per accidens» que no entraba en los planes primitivos del Creador, sino que por instigación de un tercero hizo su entrada en la historia y en la naturaleza: «por la envidia del diablo entró la muerte en el mundo», porque Dios «creó al hombre *incorruptible*, y lo hizo a imagen de su propia naturaleza» (Sab 2, 23-24). Y el sabio salva esta situación trágica del ser humano declarando que su *alma* sobrevive a la muerte (Sab 3, 1-14).

Ante este hecho ineludible de la muerte el alma del fiel israelita palestino (que no conoce la solución platónica del sabio alejandrino) trata de conformar su existencia sabiendo que esta vida es limitada, y que nada hay que esperar después de la muerte, pero, llevado de la íntima convicción de que forma parte de un pueblo privilegiado y «elegido» por Dios para ser señor de los otros pueblos (Ex 4, 22; Dt 7, 6), sueña con una plenitud mesiánica, con la ilusión de que su descendencia participará de esa etapa gloriosa de su pueblo⁶. Es el único modo de perpetuarse en la historia con una ilusión de superar así el hecho de la muerte.

⁶ Véase M. García Cordero, *Teología de la Biblia*, I (Madrid 1970) 535-58.

2. LA REGION DEL «HADES» DE LOS HELENOS

Con este nombre de *Hades* se designa en la antigua tradición helénica tanto el *lugar* donde residen los difuntos, como la *divinidad* que preside esa región tenebrosa; como es lugar de tinieblas se le llama *a-ides*, «sin visión». Según la mitología arcaica *Hades* es el hermano de Zeus, de Hera, de Hestia, de Demeter y de Poseidón, pues era hijo de Cronos y de Rea. Por eso, con Zeus y Poseidón se reparten así el universo después de la victoria sobre los titanes: Zeus, dios del cielo, Poseidón, dios del mar, y *Hades*, dios del mundo subterráneo, que se divide en distintas regiones superpuestas con mayor o menor oscuridad, siendo la región más oscura y profunda el *Tártaro*. Al nacer *Hades* fue rechazado por Cronos; por eso, tomó parte en la lucha contra los Titanes; y los Cíclopes le armaron con un casco que le hacía *invisible* (*a-ides*), de ahí su nombre de Hades.

En los infiernos (región subterránea) reina sobre los difuntos; es un ser despiadado, pues no permite retornar a la tierra a los que allí llegan. Está asistido en sus funciones de rey por demonios y genios múltiples. Uno de ellos es Carón, el encargado de llevar en su barca a través de la laguna Estigia a las almas de los que llegan. Con él reina su esposa Proserpina, tan cruel como *Hades*; fue arrebatada por *Hades* en las llanuras de Sicilia mientras recogía flores. Era hija de Demeter; por tanto, sobrina de *Hades*. Este se había enamorado de ella, pero Zeus, su padre no permitió el matrimonio, pues le repugnaba que su hija estuviera destinada a morar entre las sombras subterráneas. Esta es la razón por la que *Hades* decidió raptarla con la complicidad de Zeus; pero más tarde este mandó que la devolviera a su madre; pero ya *Hades* le había dado a comer un grano de granada; y en el *Hades* todo el que visitara la región de los muertos y tomara algún alimento, no podía ya volver a la región de los vivos. De ahí que Perséfone, esposa de *Hades*, estaba obligada a pasar un tercio del año junto a su marido *Hades*. Pero la unión entre ellos fue infecunda ⁷.

⁷ El *Hades*, ya sea como región de los muertos o ya como personificación del dios infernal aparece citado en *Iliada* 4, 59; 9, 569; 15, 18 s.; 20, 61 s.; Hesiodo, *Teogonía* 311; 455; 768; 850; *Trabajos y los días* 153; Esquilo, *Eume-*

La región más profunda es el *Tártaro*; según Hesiodo hay la misma distancia del *Hades* al *Tártaro* que del cielo a la tierra. Esas regiones más profundas constituyen los fundamentos del universo; y allí encerraron los dioses a sus enemigos. Así, Uranos (el cielo) había encerrado allí a los primeros hijos que había tenido de Gaia (la tierra), es decir, a los Cíclopes (Arges, Sieropes y Brontes); pero Gaia insurreccionó a sus hijos contra su padre. Y después de su victoria Cronos, liberó a los Cíclopes, pero se apresuró a encerrarlos de nuevo. Estos fueron definitivamente liberados por Zeus, quien los tomó como aliados en sus lucha contra los Titanes y los Gigantes. Pero los Titanes fueron también arrojados por Zeus al *Tártaro*, ayudado por sus hermanos *Hades* y Poseidón.

Zeus solía amenazar a las divinidades olímpicas con enviarlas al *Tártaro* si se oponían a sus designios. Así, cuando Apolo mató con sus flechas a los Cíclopes, estuvo a punto de ser enviado a esa región tenebrosa, pero Leto, su madre, obtuvo de Zeus que no fuera enviado allí, sino que estuviera al servicio de un mortal.

Pero el *Tártaro* fue confundido con la región de los muertos en general, es decir, los *Infiernos*, o regiones subterráneas; y en él se localizó a los que eran condenados a grandes suplicios, a los grandes criminales. En este sentido el *Tártaro* se opone a los *Campos Elyseos*, donde moran algunos de los héroes felices, como Menelao.

Según Hesiodo el *Tártaro* es uno de los elementos primordiales del mundo, con Eros, el Caos y Gaia (la tierra); unido a la tierra, el *Tártaro* engendró a los grandes monstruos: Tifón, Equidna, a los que se une a veces el águila de Zeus y Zanatos, el genio de la muerte. Y en el *Tártaro* estuvieron los Cíclopes hasta que Zeus los liberó para que lucharan con él contra los Titanes, quienes le entregaron el trueno, el rayo y la tormenta; a Poseidón le entregaron el tridente, y a *Hades* el casco que le hacía invisible.

nides 269; Diodoro de Sicilia 5, 4.1-3; Cicerón *In verrem* 2, 4.48; Ovidio, *Fest.* 4, 419; *Metamorph.* 5, 364; *Estrabón* 3, 2.9; Platón, *Cratilo* 403).

3. LA VIDA DE LOS DIFUNTOS EN ULTRATUMBA

En los poemas homéricos encontramos dos representaciones diferentes sobre la vida de los difuntos en el más allá: una triste, según la cual los muertos están reducidos a flácidas sombras, sin consistencia, y con nostalgia de la vida pasada bajo el sol, la única que merece el nombre de tal; sumidos en la mayor indolencia las sombras de los difuntos, como en ectoplasma, vegetan en la indolencia en una atmósfera semioscura y lívida, dando a todo un aspecto triste y sombrío. Es la concepción más común; en algunos textos se coloca esa región de los difuntos en el país de los cimerios⁸. Otra concepción, que parece posterior en los escritos homéricos, coloca a los héroes, como excepción en las «islas de los bienaventurados» o *Campos Elyseos* en las islas del extremo occidente⁹.

Pero conforme a la concepción más popular las almas de los difuntos llevaban una existencia triste y errabunda en busca de algo de comida o bebida que los fortaleciera, bebiendo en el lago Cocito o participando de la sangre de las víctimas que les ofrecían los vivientes. Por eso, en los poemas homéricos la verdadera vida es aquella en la que participa el cuerpo con su vigor, pues el yo personal pleno no se concibe sin el concurso del elemento corpóreo; y lo que subsiste después de la muerte es una *forma (eidôlon)* umbrátil, sin consistencia; por ello, a los difuntos se les califica como «un pueblo extinguido»¹⁰.

La propia madre de Ulises le explica a su hijo la situación de los muertos en la región tenebrosa: «Para todos, cuando la muerte nos llega, esta es la ley común: los nervios no se tienen, ni la carne, ni los huesos; todo cede a la energía de la ardiente llama; desde que el *alma* ha abandonado los huesos blanqueados, la *sombra* toma su vuelo y huye como un sueño»¹¹. Justamente, la *Iliada* se inicia con estas palabras que acusan a Aquiles porque «arrojó al *Hades* a tantas *almas* audaces de héroes, en tanto que a sus *mis-*

8 *Odisea* 10, 508 s.; 11, 14 s.

9 Hesiodo, *Trabajos y días*, 140-73.

10 Cf. *Odisea* 11, 29; 65; 206; 391; 475-76; 491.

11 *Odisea* 10, 216-22.

mos héroes convertía en presa de los perros y de las aves del cielo»¹². Aquí parece establecerse una clara dicotomía entre el *alma (psykhé)* de los héroes que se van, como especie de sustrato personal —que sobrevive a la muerte corporal— y los *cadáveres* a los que se identifica con los *mis-mos héroes*, que conservan aparentemente todavía su forma externa; así, pues, se contraponen la *psykhé* que sobrevive en la región de las sombras y la parte corporal que se descompone y es presa de los canes y aves de rapiña.

No se trata todavía del dualismo *sôma* (cuerpo) y *psykhé* (alma) que aparecerá por primera vez en los órficos y pitagóricos; y que recogerá Platón en su esquema *dualista* de las almas aprisionadas en los cuerpos, que son como su cárcel (*sema*). En los escritos homéricos la verdadera vida es la terrenal —cuerpo y alma, formando un conjunto—, mientras que la supervivencia en el *Hades* es como un eco desvirtuado de la vida pasada de la que el difunto siente nostalgia. Pero la *psykhé* no desaparece, aunque abandone el cuerpo convertido en cadáver, víctima de los animales de presa; por tanto, la muerte no supone la aniquilación total del sujeto viviente, pues este sobrevive, aunque en situación disminuida y penosa. La *psykhé* que abandona al cuerpo es como un *doble*, una copia difuminada de la vida anterior, como la imagen que vemos en sueños, sin consistencia, pero conservando la conciencia de la propia personalidad; por eso las sombras hablan y razonan con Ulises cuando va a visitarlos; pero lo hacen sin tener ilusiones, como espectros intangibles.

Así, ya Aquiles el día antes de las exequias de Patroclo ve a éste, y le describe de esta forma: «He aquí que viene el *alma (psykhé)* del desgraciado Patroclo, *en todo semejante al héroe* en la estatura, en los hermosos ojos, en la voz, ataviada con la misma indumentaria»¹³. Aquiles intenta abrazarlo como si tuviera consistencia corporal, y le dice con ilusión: «Acércate a mí, para que siquiera un instante, estando abrazados los dos, gocemos de nuestros tristes sollozos»¹⁴. Pero su amigo Patroclo es solo una *sombra*, sin

12 *Iliada* 1, 1 s.

13 *Iliada* 23, 62 s.

14 *Ibid.*, 97 s.

consistencia carnal, y, por eso, Aquiles tiene que renunciar a darle el abrazo entrañable de amigo, pues «el *alma* (*psykhé*) cual un *hálito* ha desaparecido bajo la tierra con un leve *gemido*»¹⁵, ya que no tiene ni fuerzas para gritar con vigor como lo hacía en vida. Entonces Aquiles, desilusionado, al despertar de la triste pesadilla, exclama: «Ah! No hay duda. *Un no sé que vive en el Hades*, un *alma*, una *sombra en la que no reside ya el espíritu*, toda la noche ha permanecido ante mí: el *alma* del desventurado Patroclo, gimiendo, lamentándose, dando constantes órdenes. Se parecían de modo especial»¹⁶.

En la *Odisea* las *almas* de los difuntos son comparadas a los murciélagos que revolotean por el *Hades* con tenues graznidos. Al morir el *alma* o *psykhé* se va vuelta de espaldas, —mirando con nostalgia hacia la vida luminosa que abandona definitivamente— hacia la tierra sin retorno. Así, de Héctor se dice que «apenas ha hablado, la muerte que *todo lo acaba* le envuelve; su *alma* se separa de sus miembros, y parte, volando al *Hades*, *llorando su destino*, y *abandonando la fuerza y la juventud*»¹⁷. Porque la muerte representa para los seres humanos la cesación de ver la luz, y, por consiguiente, de estar alegres, dando de lado a todas las ilusiones por destacar en la sociedad, afirmando así la personalidad.

Cuando Ulises quiere abrazar a su madre, la *sombra* de ella se desvanece como un sueño; por lo que el héroe exclama: «Madre, ¿Porqué huyes cuando intento darte un abrazo? Si al menos, abrazados, pudiéramos gozar ambos del temblor de los sollozos: La noble Perséfone ¿no habrá querido, suscitando tu *sombra*, redoblar mi pena y mis gemidos?»¹⁸. Pero ella responde que al perder el cuerpo, «la *sombra* emprende el vuelo, y *se disipa como un sueño*»¹⁹. Precisamente, por esta situación de flacidez e inconsistencia las *almas* de los difuntos necesitan beber la sangre (vehículo de la vida) para recuperar parte de su conciencia en estado

15 *Ibid.*, 100-1.

16 *Ibid.*, 103 s.

17 *Iliada* 22, 361 s.

18 *Odisea* 11, 210 s.

19 *Ibid.*, 216 s.

de somnolencia, y poder conectar con los vivientes, y poder recordar las acciones de su vida pasada. Así, la madre de Ulises, después de haber bebido de la sangre, recupera parte de su conciencia y reconoce a su hijo, al que comunica que su familia está esperando ansiosamente su retorno. Por su parte, el héroe de Itaca le cuenta todas sus tribulaciones pasadas en su ansiado retorno a la patria, sin saber que había fallecido su progenitora, quien murió no de enfermedad, sino de nostalgia y pena por él: así, le declara: «fue, oh mi noble Ulises, tu propia ternura la que arrancó mi vida de la dulzura de la miel»²⁰.

La suerte de los difuntos en el *Hades* es tan triste que ni siquiera los héroes que tienen allí un lugar de preeminencia pueden librarse de la nostalgia de la vida perdida. Es lo que se refleja en el diálogo de Ulises y Aquiles cuando se encuentran en la región subterránea. El héroe de Itaca se extraña de que su amigo Aquiles ejerza de rey en aquella región tenebrosa «en los confines del Océano, de profunda corriente. Allí están el pueblo y la ciudad de los cimerios entre nieblas y nubes, sin que jamás el sol resplandeciente los ilumine con sus rayos, ni cuando sube al cielo estrellado, ni cuando vuelve a la tierra, pues una *noche perniciosa* se extiende sobre los míseros mortales»²¹. Allí Ulises después de hacer libaciones a los muertos en un hoyo con aguamiel, vino, agua y harina suplicó «a las inanes cabezas de los muertos»²²; y «después de haber rogado con votos y súplicas al *pueblo de los difuntos*», degolló las víctimas, y al «correr la sangre, al instante se congregaron, saliendo del *Erebo, las almas de los fallecidos*: mujeres jóvenes, manebos, ancianos que en otro tiempo padecieron muchos males, tiernas doncellas *con el ánimo angustiado* por reciente pesar, y muchos varones que habían muerto en la guerra, heridos por broncíneas lanzas, y mostraban ensangrentadas armaduras; *agitábanse todas con grandísimo murmullo alrededor del hoyo*, unas por un lado y otras por otro; y el pálido terror se enseñoreó de mi... y yo, desen-

20 *Ibid.*, 200 s.

21 *Ibid.*, 13-19.

22 *Ibid.*, 28-29.

vainando la espada, que junto al muslo llevaba, me senté y no permití que *las inanes cabezas de los muertos se acercaran a la sangre* antes que hubiera interrogado a Tiresias»²³.

Luego Ulises recibe la visita de sus compañeros que le piden les haga los funerales, y eleve un túmulo en su memoria, y de su madre, Anticlea, a la que no permitió que bebiera de la sangre antes de interrogar al adivino Tiresias; también este tiene necesidad de la sangre para revelarle su porvenir, y al fin éste le comunica que morirá «en placentera vejez» en su patria después de haber dado muerte a los pretendientes²⁴. Y le dice el adivino que solo las *almas* a las que permita Ulises beber de la sangre podrán hablarle. Y la primera que llega es su madre, que se extraña de que haya llegado a aquella región alejada; pero luego satisface la curiosidad de su hijo que le pregunta por su esposa e hijo, diciendo que su padre vive afligido en el campo como un pastor y que ella murió de pena por él²⁵. Pero cuando quiere abrazarla, se evapora, porque ya no tiene la consistencia de los vivientes²⁶. Luego, llegan las esposas de los héroes que iban «en tropel alrededor de la negra sangre»²⁷, pero él no les permitió que bebieran «a un tiempo la negra sangre».

Llega después la sombra de Agamenón a cuyo alrededor se congregaron las almas de los que en la mansión de Egisto perecieron con el héroe, «cumpliendo su destino»²⁸. Después de beber la sangre el héroe atrida «comenzó a llorar ruidosamente... y tendía las manos con el deseo de abrazarme; pero ya no disfrutaba del firme vigor ni de la fortaleza que antes tenía en sus flexibles miembros»²⁹. Y, luego, le cuenta su trágico fin, pues fue asesinado por Egisto y su esposa en un banquete «como se mata un buey junto al pesebre» y sus compañeros fueron, «degollados como puercos de albos dientes para una comida de bodas»³⁰.

23 *Ibid.*, 35-50.

24 *Ibid.*, 80-134.

25 *Ibid.*, 152-203.

26 *Ibid.*, 215-24.

27 *Ibid.*, 228.

28 *Ibid.*, 388-89.

29 *Ibid.*, 391-94.

30 *Ibid.*, 411-15.

Luego, aparece la sombra de Aquiles, quien asombrado ante la presencia de su amigo Ulises, le pregunta: «¿Cómo te atreves a bajar a la mansión del *Hades*, donde residen los muertos, que están privados del sentido y sin imágenes de los hombres que ya fallecieron?»³¹.

El héroe de Itaca le responde que ha venido para consultar al adivino Tiresias sobre el modo de volver a su patria; y añade, admirado de que Aquiles también en el *Hades* tenga categoría de soberano por encima de las sombras: «Tu, oh Aquiles, eres el más feliz de todos los hombres que nacieron y han de nacer, pues que antes, cuando vivías, los argivos te honrábamos como a una deidad, y ahora, estando aquí, imperas poderosamente sobre los difuntos. Por lo cual, oh Aquiles, no debes entristecerte porque estés muerto».

Pero la respuesta de Aquiles fue tajante: «No intentes consolarme de la muerte, glorioso Ulises; preferiría ser labrador y servir a otro, a un hombre indigente que tuviera poca hacienda para mantenerse, a *reinar sobre todos los difuntos*»³².

Y con nostalgia de su antiguo vigor perdido declara que quisiera ver a su padre «a los rayos del sol, siendo cual era en la vasta Troya, cuando mataba guerreros muy fuertes, combatiendo por los argivos».

Y Ulises para consolarle le cuenta las hazañas de su hijo Neoptolemo con lo que el alma de Aquiles «se fue a buen paso por la pradera, gozosa de que la hubiera comunicado que su hijo era insigne»³³.

Luego, Ulises declara: «El alma de Ajax de Telamón se mantenía alejada, enojada porque le vencí en el juicio que se celebró acerca de las naves para adjudicar las armas de Aquiles»³⁴. Y ante la invitación de Ulises a que depusiera su cólera y resentimiento «nada contestó, sino que se fue hacia el Erebo a juntarse con las otras almas de los difuntos»³⁵.

31 *Ibid.*, 475-76.

32 *Ibid.*, 489-91.

33 *Ibid.*, 538-40.

34 *Ibid.*, 543-45.

35 *Ibid.*, 563-65.

Después Ulises explica cómo vió a Minos administrando justicia sobre los difuntos, quienes, sentados a su alrededor, «exponían sus causas al soberano de la morada, de anchas puertas, del *Hades*»³⁶. A continuación, refiere el suplicio de Tántalo y de Sísifo. Finalmente, se encuentra con Hércules «en torno al cual se dejaba oír la gritería de los muertos —cual si fueran aves— que huían espantados a todas partes; pues Hércules, semejante a la tenebrosa noche, traía desnudo el arco con la flecha sobre la cuerda, y volvía los ojos atrozmente como si fuese a disparar»³⁷. Luego se internó en el *Hades*.

En la tradición antigua helénica, además de esta creencia común sobre los difuntos que habitaban en la región de los muertos sin poder salir de ella, hay otra paralela que supone que las *almas* de los difuntos frecuentaban las moradas de los vivos en busca de comida; y que pueden ser evocados por estos, pues las *sombras* de los difuntos podían traer la desgracia o la dicha; por eso, se les ofrecía comida en los sepulcros para contentarlos y para que no molestaran a los vivos. Justamente, esta creencia popular es utilizada por los trágicos griegos para dramatizar sus ideas. Así, en las *Coéforas* se trata de despertar el *alma* de Agamenón, el rey asesinado con los pies cortados por su esposa Clitemnestra para que no pudiera volver a la tierra y tomara venganza de ella; pero la *sombra* del atrida está descontenta y clama venganza contra los asesinos, y Orestes debe morir por la fuerza vengadora del asesinado; y de este modo el *alma* del difunto puede convertirse en un poder *maléfico* que puede turbar la vida de los vivos, apareciendo cerca de su tumba. Y en el *Hades* la *sombra* de Agamenón sólo piensa en matar a su esposa infiel y criminal. Es que los difuntos mantienen su rencor, como hemos visto en el caso de Ajax de Talamón respecto de Ulises que se había apoderado de las armas de Aquiles³⁸.

De hecho, la supervivencia en la región de las sombras no podía ser más triste, pues como dice Píndaro «un cielo de bronce» los separaba de las alegrías de la vida. Pero

36 *Ibid.*, 568-71.

37 *Ibid.*, 605-10.

38 *Ibid.*, 561-63.

la muerte es ley de vida, como declara Aquiles a Licaón cuando este le pide que le perdone la vida, pues también murió su amigo Patroclo, y al fin él mismo, a pesar de ser hijo de una diosa, tendrá que sucumbir ante la parca: «También sobre mí se ciernen la muerte y el destino irresistible. ¿Será a la aurora, o la caída de la tarde, en pleno día? Día vendrá en que alguien me inmolará a Ares»³⁹. Sabe que está señalado por el sino de las parcas con carácter ineludible. Solo los dioses están libres de este trágico sino; por eso, Eurípides llega a decir «ser mortal es ser desgraciado», ya que estaba destinado a recorrer un ciclo señalado por el destino.

Pero, con todo, los helenos tenían un sentido deportivo de la vida, y no la maldecían, sino que trataban de sacar de ella un mínimo de felicidad temporal, la única posible al ser humano. No es el «nacer para la muerte» (Heidegger); ni su fatalismo era negativo como el *maktub* del Islam, sino que sabiendo que su horizonte era limitado, trataban de realizarse con ansias de superación, idealizando su destino y tratando de huir de la cruel parca en la medida que podían.

Su filosofía de la vida se basaba en el «carpe diem» del pragmático Horacio. Aquiles lo sintetiza en estos términos bien plásticos: «Nada hay para mí comparable a la vida: se crían bueyes, gordos carneros, se compran trébedes y caballos de blondas crines. La vida de un nombre se recupera; pero jamás se recupera desde el día en que abandona el recinto de los dientes»⁴⁰. Es el ideal de tejas abajo del que no espera nada en ultratumba. Bajo este aspecto coincide con el expresado en el «canto del arpista» egipcio⁴¹, y el del sabio hebreo⁴².

Pero lo característico de los héroes homéricos es que tratan de superar el trágico hado que preside su existencia soñando con una muerte bella (*kálos thanein*), realizando una proeza en la que se muestre el arrojo, la superioridad

³⁹ *Iliada* 21, 10 s.

⁴⁰ *Iliada* 9, 401 s.

⁴¹ Véase M. García Cordero, *La Biblia y el Legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977) pp. 577-80.

⁴² Cf. Ecl. 9, 3-10.

personal en el combate, dando pábulo a la inmortalidad de la fama. Los protagonistas homéricos mueren aureolados por la gloria cumpliendo su función de guerreros, la suprema manifestación en la vida social. Aunque desean huir, y tratan de esquivar la muerte, sin embargo, ante la fatalidad del destino, la asumen con elegancia, para que las futuras generaciones hablen con admiración de ellos. Por eso, Ulises a punto de naufragar teme morir oscuramente, sin gloria, y envidia a los que murieron en lucha con sus enemigos en las llanuras de Troya⁴³.

Los héroes homéricos, pues, se sienten *señores* ante la muerte inevitable, y esperan que sus gestas sean cantadas por los rapsodas en el porvenir; es la única inmortalidad que esperan, la del renombre. Pero, por otra parte, al morir, lo hacen con pena y nostalgia de la vida que dejan. Por eso, como dice Ch. Moeller, «el humanismo griego es nostálgico, dulcemente orientado hacia la esperanza de un mundo mejor; y es profundamente triste ante la muerte; es, con todo, un *humanismo*, el de la *gloria*, el de la *kalokagathia* y del bello morir»⁴⁴.

Con todo, como ya apuntábamos antes, en tiempos posteriores a los homéricos, los poetas sueñan con un lugar de felicidad para los héroes en los *Campos Elyseos*, donde se dedicarán a una vida deportiva en plena juventud permanente. Es lo que se refleja en los estratos literarios más recientes de la *Odisea*. Así, se dice de Menelao: «En cuanto a tí, oh divino Menelao, tu destino no es someterse a la *Moirá* y morir en Argos, criadora de caballos; los dioses te mandarán a los *confines de la tierra*, a la *pradera elísea*, donde se halla el rubio Radamantos. Allí una vida fácil es concedida a los humanos; allí jamás hay nieve, ni largos inviernos, ni lluvias; por el contrario, el río Okeanos envía las auras del Céfiro, que refresca a los hombres. Y tal será tu destino, por ser esposo de Helena y yerno de Zeus»⁴⁵.

Esta idealización poética aparece en Hesíodo, según el cual Menelao no muere, sino que permanece unido a su

43 *Odisea* 5, 305 s.

44 Ch. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Barcelona 1963) p. 211.

45 *Odisea* 4, 560 s.

cuerpo; y así es trasladado a un lugar feliz, no debajo de la tierra, sino en los confines del mundo habitado; pero esta suerte dichosa es una excepción⁴⁶, por ser yerno de Zeus.

Por su parte, Píndaro distingue en la región subterránea de los muertos una zona tenebrosa, donde están los culpables, y una región luminosa, donde están los justos; en este, supuesto, hay una discriminación entre los difuntos conforme a sus méritos anteriores, lo que ya es una nueva frontera exigida por el sentido de justicia que hay en el ser humano, pues no concibe que tengan la misma suerte los malvados que los honrados. Ya en la tradición antigua se hablaba de ciertos condenados a trabajos forzados como Sísifo y Tántalo. Pero esta nueva concepción de Píndaro parece depender ya de las ideas órfico-pitagóricas que surgen hacia el s. VII a.C. al margen de la tradición de los tiempos heroicos.

4. LA VIDA TERRENA, UNA SOMBRA DEL MAS ALLA

Por esta época surge un nuevo planteamiento sobre el sentido de la vida humana. Ya en el s. VI Teognis de Megara declaraba: «De todos los bienes el más deseable a los habitantes de la tierra es *no haber nacido*», es decir, el no haber visto la luz del sol. Y caso de haber nacido, lo deseable era franquear cuanto antes las puertas del *Hades* para reposar profundamente sepultados en la tierra»⁴⁷. Encontramos aquí formulado netamente lo que se llama «sentimiento trágico de la vida», porque a esta no se le encuentra sentido ni finalidad. Por eso, Eurípides se pregunta: «¿Quién sabe si la *vida* no es la *muerte*, y la *muerte* la *vida* para los de abajo?»⁴⁸.

Este planteamiento nuevo surge justamente cuando las ideas *dualistas* órfico-pitagóricas empezaban a introducirse en círculos minoritarios intelectualistas, pues estos piensan que la *verdadera vida* comienza después de la muerte, sien-

46 En la Biblia también se pone como excepción al común destino en la región tenebrosa del *sheol* a Henoc (Gen 5, 24) y a Elías (2 Re 2, 11).

47 *Teognis de Megara*, 425-28; citados por Ch. Moeller, O. c., 212.

48 Cf. Ch. Moeller, O. c., 211.

do la presente solo una *apariencia* o una sombra, vestigio de una existencia anterior intraestelar. Por otra parte, un complejo de *culpabilidad* entra en sectores esotéricos de la sociedad griega, quizá de procedencia hindú, pues hablan de una transmigración o *metempsicosis* de las almas de los individuos. Estas nuevas tendencias están en contra de la tradición helénica que nunca había maldecido la vida.

Justamente, en los círculos esotéricos órfico-pitagóricos de los ss. VII-VI a.C. empieza a acuñarse la frase de que el *cuerpo* (*sôma*) es la *prisión* (*sema*) del alma, pues este ha sido aprisionado en la materia por una misteriosa falta anterior, descendiendo de un mundo sideral al sublunar como *castigo*; por tanto, su liberación consiste precisamente en recuperar su estado dichoso anterior, sin elementos materiales aprisionantes, pues el *alma*, como entidad superior frente al *cuerpo*, siente la nostalgia del pasado luminoso y libre, entregándose a la meditación, o sometándose a determinados ritos mágicos, según las diversas sectas.

Surge así lo que se llamara la religión *mística*, a base de iniciación en unos *mysterios* o iniciaciones secretas que abren la puerta de la inmortalidad a los seres humanos. Es una nueva corriente religiosa que quiere superar la tradicional religión de las divinidades olímpicas que nada podía hacer por liberar al hombre de su trágico destino mortal. Se trata de facilitar la evasión conceptual del sujeto pensante para elevarse sobre lo material y, así, luego, asociarse en el más allá en un mundo etéreo y sideral a la contemplación de la armonía del universo, que será la suprema aspiración del filósofo griego. Se trata de evadirse de lo material por el puro intelectualismo.

Según las concepciones órfico-pitagóricas el *alma* debía purificarse para ascender a su condición primigenia celeste; esto supone una visión *dualista* y *pesimista* de la existencia, y basada en un complejo de *culpabilidad*; por eso, en el fondo se presenta como una religión de *salvación*, de rehabilitación de una situación caída. ¿De dónde viene ese complejo de culpabilidad radical? Se cree comunmente que el orfismo procede de Tracia, pero parece que conecta pronto con Creta, donde se introducen los ritos *mistéricos* de la

muerte y resurrección egipcios sobre el mito de Isis y Osiris, que tienen su eco en el Adonis de Fenicia y que se relaciona también con los mitos de Mitra en Capadocia, de Attis y Cibele en Frigia, de Artemis en Capadocia, relacionándose por contraposición con el Dionysos de Lydia.

En realidad, el orfismo parece girar en torno al mito de Zagreus, hijo de Zeus y de Perséfone, reina de los infiernos; por eso, Zagreus se convierte en el dios de las regiones subterráneas, de origen cretense, pues es despedazado por los titanes. De las cenizas de estos nacieron los hombres, quienes por ello, tienen *dos* elementos: uno, maléfico, procedente de las cenizas de estos, los rebeldes, y otro, bueno, que proviene de la sangre de Zeus. Zagreus fue devorado por aquellos. Por esta razón, en el ser humano hay un *dualismo* institucional, una disociación de *dos* tendencias, una espiritualista y otra materialista. Entonces, el sentimiento de impureza originaria obliga al hombre a someterse a un proceso constante de purificación para liberarse del principio malo; por eso, se impone la ascesis, la meditación, y el uso de ritos mágicos, ya que el *cuero* representa la parte *mala* del ser humano. A este propósito hemos de recordar lo que dice Herodoto de que en Tracia cuando nacía un niño lloraban por él, pues era una desgracia el venir a este mundo, aparte de las calamidades que le esperaban, y, al contrario, cuando moría hacían ceremonias de júbilo, pues se había liberado de las ataduras impuras materiales (IV, 79; V, 5).

Además, en el orfismo se creía en la transmigración de las almas por sucesivas *caídas*, al estilo del *samsara* («caída») de la religión hindú, pues el alma que no había logrado purificarse debidamente por la meditación, las ascesis, el desprendimiento o los ritos mágicos, estaba obligada a reencarnarse en distintos animales u hombres hasta lograr remontarse a su origen cósmico. Heródoto cree que esta teoría de los órficos procedía de Egipto (2, 123), pero parece venir del Indostán a través del Irán, donde cuajará también el *dualismo* de Zaratustra.

Platón supone que los seguidores de Orfeo fueron los primeros que propusieron esta doctrina de la *Metempsi-*

cosis ⁴⁹. Por su parte, Diógenes Laercio supone que fueron los pitagóricos los primeros en crear esta filosofía de la transmigración de las almas ⁵⁰; pero parece que estos lo tomaron de los órficos, si bien dando un carácter más filosófico a esas ideas dualistas. Además, Estrabón refiere que los tracios —región originaria del orfismo ⁵¹— se abstienen de comer carne; pues se limitan a consumir leche, miel y queso; es justamente, el régimen vegetariano que encontramos en los pitagóricos e hindúes. Como estas ideas y costumbres son má antiguas en el Indostán, se supone que proceden de esa área geográfica; y, de hecho, aún hoy día la transmigración de las almas es el dogma fundamental del hinduismo, dentro de una concepción netamente panteísta. El budismo surgirá en el s. v a.C. para liberarse de la tiranía de esta transmigración de las almas, verdadera obsesión en la población hindú ⁵².

Los pitagóricos parecen heredar esta concepción *dualista* de los órficos, y la desarrollan dentro de su filosofía de la armonía matemática y musical. Las almas son partículas desprendidas del *Pneuma* infinito, que andan vagando por la atmósfera hasta que se encarnan en los cuerpos, en los cuales entran por los canales de la respiración ⁵³. Y el *alma* es el principio motor de sí mismo ⁵⁴. Como los órficos, los seguidores de Pitágoras creen que las *almas* se liberan de este proceso decadente hacia la materia por la concentración, la meditación filosófica y la ascesis hasta llegar a contemplar la armonía del universo, la suprema aspiración de la inteligencia humana.

Por su parte, Platón se sirvió de estos mitos órfico-pitagóricos para exponer su teoría sobre la *inmortalidad* del *alma*. Así, en el *Fedón* supone que el hombre está constituido por *dos* ingredientes: uno, visible, corpóreo y transitorio, que entorpece la actividad del espíritu, y otro, *divino*,

49 Platón, *Cratylo* 400 b c.

50 Diógenes Laercio 8, 1, 15.

51 Véase, M. J. Lagrange, *Les Mystères: L'Orphisme* (Paris 1937) p. 317.

52 Véase R. N. Dandekar, 'Hinduismo', en *Historia Religionum*, II (Madrid 1971) pp. 304-30; W. Koppers, en *Cristo y las Religiones de la tierra*, II (Madrid) pp. 632 ss.

53 Cf. Aristóteles, *De Anima* 1, 2.404 a 20.

54 Aristóteles, *Anal. Post.*, II, 4.91a 37.

eterno y preexistente al mismo cuerpo humano. Por eso, conforme a la concepción tradicional de los órficos y pitagóricos, el *cuerpo* (*sôma*) es la *cárcel* (*sema*) del *alma*; y la vida en la existencia terrena es una mera *ilusión*⁵⁵; por lo que se impone evadirse de esta prisión del cuerpo para volar libremente tras el mundo de las *ideas*.

Además, Platón supone que las *almas* después de la muerte se dividen en dos categorías: la de los *malvados* que tienen un castigo eterno, sin especificar en que consiste, pero se supone que fundamentalmente es estar separado de su origen primigenio sideral y etéreo⁵⁶, y la de los *virtuosos* y *sabios*, que vivirán felices en el éter divino. Incluso supone una situación intermedia: los no muy malvados ni muy virtuosos tendrán que sufrir transmigraciones y sucesivas reencarnaciones.

Pero el número de los que llegan al dichoso fin es muy reducido, pues sólo afecta a los filósofos, quienes por la concentración y la reflexión experimentan un proceso de depuración mental y psíquica elevadora que les prepara a la definitiva *contemplación de las ideas* y de la armonía del cosmos. De este modo, la vida contemplativa del filósofo se convierte en una «*meditatio mortis*», ya que poco a poco el sabio va tomando conciencia de su trascendencia en la medida en que se despega de lo material e inmediato. Así, llega a decir en *Fedón* 64a: «Y esto no es otra cosa que *filosofar* rectamente y ejercitarse en estar verdaderamente *muertos*. Y ¿no es esto acaso *meditación sobre la muerte*?... Todos los desposados con la filosofía tienen una oculta aspiración, que no es otra sino *morir y estar muertos*».

Nos encontramos, pues, aquí con una concepción diametralmente opuesta a la de los primitivos helenos, quienes consideraban ante todo como suprema felicidad el ver el sol y disfrutar de las alegrías de la vida, mientras que en la muerte veían la suprema infelicidad. El intelectualismo ha ahogado a lo espontáneo e instintivo basado en el ideal de la «*aurea mediocridad*», fruto del buen sentido común y de la falta de luces sobre el más allá. El estoicismo, llevado

55 Platón, *Fedón* 82e-77d; 78b-80d; 105b-107a.

56 Platón, *Timeo* 90c.

del determinismo de la fatalidad cósmica, tratará de integrar al hombre en el *Alma universal*, conforme al *fatis agimus, fatis cedite...* de Séneca, pues *Deo parere libertas est*⁵⁷, conforme al desahogo de Marco Aurelio: «Oh kosmos! nada me llega tarde, nada demasiado pronto, si llega a punto para ti» (IV, 23). El ser humano queda así diluido en el panteísmo cósmico, que es ya la filosofía de los *Upaniṣad*: «el mundo, eso eres tú» (*tat tvam asi*); entonces la filosofía consiste sólo en tomar conciencia de formar parte del todo cósmico: la aniquilación de la personalidad.

5. EL «SHEOL» DE LOS ANTIGUOS HEBREOS

También los primitivos hebreos nacidos en los secarrales de la estepa sueñan con una vida plácida a la sombra de árboles frondosos —el oasis, como espejo del beduino sediento— esperando la transformación de la naturaleza inhóspita con sus «espinas y abrojos» (Gen 3, 18) para volver al «paraíso perdido» (Gen 2, 8-10) del que siempre todos los hombres han tenido nostalgia, porque el «paradisus voluptatis» bíblico es el eco de la «edad de oro» perdida con que han soñado todos los poetas⁵⁸, una situación primitiva en que no había dolor ni sufrimiento físico alguno, con un total equilibrio, sin animales dañinos, y sin la perspectiva de la muerte. Por eso, los hebreos cuando sueñan con los tiempos venturosos futuros mesiánicos los conciben como el retorno al «eden» primitivo (Is 11, 6-9), con la transformación de la naturaleza al servicio del hombre, con cosechas ubérrimas que se suceden ininterrumpidamente (Am 9, 13) y con una longevidad extrema (Is 65, 20), y una descendencia exuberante (Is 60, 22), porque Dios va a «crear unos cielos nuevos y una tierra nueva» (Is 65, 17). Es la reacción de la imaginación desbordada ante una situación de opresión y de miseria, como consecuencia de las invasiones extranjeras.

⁵⁷ Séneca, *De div.*, 1, 55; *Epist.* 107, 11.

⁵⁸ Cf. la *IV Egloga* de Virgilio. Los egipcios soñaban también con una edad primitiva, presidida por el *ma'at* que significa «justicia», equidad: el equilibrio en la vida social, con abundancia de toda clase de bienes.

En efecto, a través de las páginas bíblicas se capta una obsesión por gozar de la vida terrena en plenitud, sentándose cada uno «bajo su parra y su higuera» (Miq 4, 4) para convidar al vecino sin sobresaltos ni estrecheces. Dios había prometido a los que fueran fieles a su Alianza que gozarían de toda clase de bienes, con vida larga y numerosa descendencia (Dt 28, 1-14). Nada de trascendencia en un horizonte luminoso de ultratumba con una retribución conforme a los méritos de cada uno en esta vida (sólo en el libro helenizante de la *Sabiduría*, del s. II a.C. se habla de la inmortalidad del alma, con una vida para los justos a Dios).

En los primeros capítulos del Génesis se trata de buscar una solución teológica al problema del sufrimiento del hombre y, sobre todo, al hecho de que tiene que morir como los demás vivientes. La vida es fruto de la bendición divina que hace brotar todas las cosas del agua y de la tierra en un proceso ascendente diferenciador, y que tiene como culminación el ser humano, «hecho a imagen y semejanza» del Creador, por estar dotado de inteligencia, de voluntad y de capacidad de elección; y, por eso, destinado a ser *señor* de todo lo creado, sometido únicamente a Dios. Bajo este aspecto el hombre está destinado a completar la obra de la creación que Dios delineó en su infraestructura fundamental. Por eso, la ley del progreso es algo que el Creador ha impreso en el ser humano (Gen 1, 28).

En los planes primitivos divinos el hombre ha sido creado para enriquecerse y ser feliz; pero, de hecho, el hombre es desgraciado, pues está sometido al dolor y a la muerte, lo que supone su máxima frustración. Y esto se explica teológicamente porque el hombre se ha separado de la ley divina, por lo que la muerte tiene un carácter de castigo⁵⁹; por eso, los justos piden a Dios larga y placentera vida⁶⁰. De ahí que sólo se registre un caso de suicidio en todo el AT⁶¹. Y se consideraba como la mayor desgracia el morir «en la mitad de los días»⁶²; pero, con todo, el justo declara: «la piedad es mejor que la vida» (Sal 63, 4). En Canaán las con-

59 Gen 3, 1 s.; Prov. 4, 23; 10, 11; 14, 27; 16, 22.

60 Job 2; 9; Sal 34, 13; 91, 16; Prov. 10, 27; Is 38, 10.

61 Es el caso de Ajitofel (2 Sam 17, 23).

62 Sal 55, 24; 89, 46; Prov 10, 27; Is 38, 10.

cepciones religiosas eran esencialmente naturistas a base de la divinización de las fuerzas eclosivas de la naturaleza; pero para los hebreos todo era fruto de la bendición divina: «Creced y multiplicaos...» (Gen 1, 28). Por eso, lo más maravilloso que hay en el cosmos es la misma vida en su plena manifestación.

6. LA MUERTE

La muerte es el término normal de la vida, pues el hombre «es polvo y al polvo ha de volver (Gen 3, 18), pues se creía que el hombre estaba modelado del polvo (Gen 2, 6 s.), y todos los vivientes están sostenidos por el hálito vital que Dios les presta por algún tiempo, pero que cuando lo retira, sobreviene la muerte (Sal 104, 29 s.; Job 12, 14 s.; Is 57; 16). Sólo en Gen 3, 19 y en Sab 2, 24 (comentario del texto del Génesis) se considera al pecado como causa de la muerte del ser humano; en los otros textos del AT la muerte se considera como el término normal de la vida (1 Re 2, 2), porque «hay un tiempo para nacer y un tiempo para morir» (Ecl 3, 2), pues según declara la sagaz mujer de Tecoa a David: «Todos morimos y somos como el agua que se derrama en la tierra, que no vuelve a recogerse; que Dios no hace volver a las almas» (2 Sam 14, 14). Y el salmista proclama con melancolía: «Acaban nuestros días como un suspiro. La duración de nuestros años es de setenta, y ochenta en los más robustos... porque pasan veloces y volamos» (Sal 90, 9-10). Porque «Dios ha fijado el número de los meses (del hombre) y un término que este no puede franquear» (Job 14, 5); porque sólo Dios «es viviente» de modo permanente y eterno (Dt 5, 23; Sal 42, 3).

Ante esta perspectiva trágica a lo más que se puede aspirar es morir «viejo y cargado de días» (Gen 25, 8). Y la muerte prematura se consideraba como un castigo de Dios por los pecados (Num 27, 3; Ecl 7, 17). La perspectiva del *sheol* no ofrecía ninguna ilusión de felicidad. Así, dice Job: «Mi vida es un soplo; mis ojos no volverán a ver la felicidad. Yo ya no seré»; «una vida se disipa y se va; así el que desciende al *sheol* no vuelve a subir» (Job 7, 8.9; 14,

10-12). Con todo, una vida de sufrimientos puede considerar la muerte como una liberación, pues ella señala el principio del fin de miserias de la vida, a la que se llama «el sueño de la muerte» (Eclo 41, 2; Jer 51, 39).

En los textos arcaicos la muerte se designa con el eufemismo de un viaje para «reunirse con los padres» o antepasados⁶³. En un texto de Ahiram de Tiro (s. x a.C.) se llama a la tumba «la casa de la eternidad»⁶⁴, y en una inscripción de la tumba de Senaquerib se lee: «Palacio del sueño, tumba de reposo, morada de eternidad de Senaquerib, rey del mundo, rey de Asiria»⁶⁵. En Ecl 12, 5 se habla de la «eterna morada». El estar privado de sepultura es la mayor desgracia, ya que el cadáver estaba expuesto a las rapiña de las aves y hienas⁶⁶. Según las creencias mesopotámicas el que tenía la sepultura profanada, o había sido excluido de ella, no podía encontrar reposo su espíritu, pues estaba condenado a andar vagando por los alrededores de los poblados en busca de comida para sostenerse⁶⁷.

7. LA SUPERVIVENCIA EN ULTRATUMBA

Leyendo las páginas bíblicas se queda uno sorprendido por la falta de esperanza en el más allá. Bajo este aspecto sus expectativas estaban muy por debajo de las creencias egipcias que suponen la retribución después de la muerte, pudiendo el difunto honrado unirse al dios solar y encontrar la felicidad⁶⁸. A pesar de que los hebreos habían pasado varias centurias en tierras de los faraones no asimilaron estas creencias, más bien tratan de rehuirlas, pues su concepción de ultratumba se parece más a las de los mesopotámicos; de hecho, Abraham procedía de la Alta Mesopotamia, y, sin duda, de su tradición arcanan las creencias

⁶³ Gen 25, 8.17; 35, 29; 49, 29; Dt 31, 16; 1 Re 1, 21.

⁶⁴ Cf. *RB* (1925) p. 184.

⁶⁵ Cf. P. Dhorme, *Le livre de Job* (Paris 1926) p. 31.

⁶⁶ Cf. Is 14, 19; Jer 16, 4; 36, 30; 22, 19; 2 Sam 21, 10, 1 Re 14, 13; 2 Re 9, 35; Is 14, 18-19.

⁶⁷ Véase G. Contenau, *La civilisation d'Assur et de Babylone* (Paris 1951) p. 99.

⁶⁸ Véase Ph. Virey, *La Religion de l'Ancienne Egypte* (Paris 1910) p. 233 s.

hebraicas primitivas. Quizá los autores bíblicos no quieran abordar el problema de la retribución en ultratumba para evitar el culto a los muertos, tan difundido en los pueblos primitivos de todas las latitudes. La prohibición de la necromancia era algo fundamental en su legislación⁶⁹. Pero también hay que tener en cuenta que en las páginas del AT al individuo se le considera, sobre todo, como insertado en los destinos de una colectividad, ya que Yahvé había sellado una *Alianza* con su pueblo⁷⁰. Por eso, la problemática personal pasaba a segundo término; sólo cuando se arrumben los sueños nacionales después del destierro, los sabios hebreos se concentran en la problemática *personal* de los individuos con sus «angustias vitales», como vemos en los planteamientos del libro de *Job* y del *Eclesiastes*. No bastan las soluciones tradicionales, y hay que buscar otros planteamientos que den solución a las inquietudes personales.

8. LA REGION DE LOS MUERTOS

Los hebreos creían que el hombre al dejar esta vida no desaparecía totalmente, sino que sobrevivía en un estado flácido de sombra en una región subterránea y oscura llamada *sheól*. Etimológicamente este término parece relacionarse con la idea de «oquedad» y con el término sumerio *shu'ara* que era el nombre que se daba a la residencia de Tammuz (Dumuzi) en los infiernos⁷¹. Así, pues, *sheol* sería la región hueca subterránea a donde iban los difuntos⁷².

Bajo este aspecto la concepción es similar a la del *Hades* de los antiguos helenos. Se le concibe como algo que está bajo tierra; por eso, son frecuentes las expresiones «*bajar*»

69 1 Sam 28, 9.

70 Ex 24, 1 s.

71 El cambio de *shu'ara* en *shu'aru* o *shu'alu* o *sheol* es verosímil y normal, teniendo en cuenta que las líquidas *r* y *l* se intercambian con facilidad en todas las lenguas. Véase W. F. Albright, 'Mesopotamian Elements in Canaanite Eschatology', en *Oriental Studies dedicated to H. Haupt* (1926) pp. 143-54. Otras posibles etimologías en R. Criado, 'La creencia popular del AT en el más allá', en *XV Semana Bíblica Española* (Madrid 1955) p. 23-26.

72 Se identifica al *sheol* con una *fosa*: Jon 2, 4; Is 14, 15. Se le llama también *abaddon* («perdición», aniquilamiento): Job 28, 6; Prov 27, 30; 15, 11.

al *sheol* (Gen 37, 35). Se le consideraba como la región más profunda de la tierra en contraposición a los cielos, donde habita Dios (Job 11, 8). Así, Saul pide a la pitonisa de Endor que haga *subir* la sombra de Samuel difunto (1 Sam 28, 13). Ezequiel amenaza así al rey de Fenicia: «Te haré *bajar* con los que cayeron en la *fosa*... Y te pondré en las *profundidades* de la tierra, en las eternas *soledades*, junto a los que bajaron a la *fosa*» (Ez 26, 20; 32, 18). Sus habitantes llamados *refaim*, «tiemblan debajo de las aguas» (Job 26, 5); pues los hebreos creían que la tierra estaba asentada sobre un abismo acuoso (Sal 24, 1; Gen 49, 25; Dt 33, 13). En este supuesto, el *shêol* estaría debajo de la masa acuosa sobre la que se asienta la misma tierra.

En los textos mesopotámicos la región de los muertos, llamada *kigallu* («tierra grande» en sumerio) se la supone debajo de la tierra, se la denomina también *irtzitu*, la «tierra» por excelencia⁷³. Así, Nabucodonosor se gloria, al hablar de la reconstrucción del *E-temen-an-ki* de Babilonia, de haber puesto sus cimientos en lo más profundo del *ki-gal-lu* o región subterránea de los muertos.

Justamente, por estar localizado el *sheól* bajo la tierra, se le describe como envuelto en tinieblas. Así Job pide a Dios alargue sus días «antes que vaya, para no volver, a la región de *tinieblas* y de *sombras* mortales, tierra de espantosa confusión, de *Tinieblas, noche oscura*» (Job 10, 20-22), porque la luz es sólo patrimonio de los vivientes en la tierra. El desventurado varón de Hus insiste: «El sepulcro es mi morada, en las *tinieblas* dispondré mi lecho»⁷⁴.

También entre los babilonios la región de los muertos estaba envuelta en *tinieblas*. Por eso, el amigo de Gilgamesh, Enkidu, invita en estos términos al héroe de Uruk para que entre en la estancia de los muertos: «Desciende detrás de mí a la *casa de tinieblas*, morada de Nergal (dios del mundo subterráneo)... en la región donde carecen de luz sus habitantes»⁷⁵. Y en el poema del *Descenso de Ishtar*

⁷³ Véase *Código de Hammurabi* 26, 31; *Epopeya de Gilgamesh* 2, 5, 46; P. Dhorme, *Choix des textes religieuses asyro-babyloniens*, p. 215, 45; 331, 95, 213, 30; 335.

⁷⁴ Job 17, 13; Lam 3, 6; Sal 88, 13.

⁷⁵ *Poema de Gilgamesh* 12, 2, 29; P. Dhorme, o. c., 32.7.

a los infiernos se dice a la diosa Ishtar: «Entra en la *casa tenebrosa*, morada de Nergal, casa cuyos habitantes no ven la luz»⁷⁶.

Se designa también al *sheôl* como la «región del *silencio*» (Sal 94, 17), pues allí no se oyen las voces de sus moradores tristes y macilentos. Es también «la tierra del *olvido*» (Sal 88, 19), porque allí no se puede alabar a Dios, y ni siquiera Dios se ocupa de sus moradores, aunque es Señor de aquellas tenebrosidades (Sal 115, 17).

En los textos mesopotámicos se define a la región de los muertos como «la casa del polvo», pues este constituye la comida normal de sus habitantes⁷⁷. También Job concibe al *sheôl* como región polvorienta: «¿Van a bajar a mi lado al sepulcro? ¿Nos vamos a hundir juntos en el *polvo*?»⁷⁸.

El *sheôl* es además el «país sin retorno», pues los difuntos no podrán volver a la tierra iluminada de los vivientes. Así, exclama Job: «Como se deshace una nube y se va, así el que baja al *sheôl* no sube más» (Job 7, 9), «pocos son los años que me restan, y es *sin retorno* el camino por donde voy» (Job 10, 20); «déjame ver un poco de alegría, antes que me vaya para no volver» (Job 10, 21). Por eso, se describe a esa región como rodeada de murallas y cerrada con barrotes⁷⁹. Por su parte, el autor del libro de la *Sabiduría* viene a decir lo mismo: «Corta y triste es nuestra vida y no hay remedio cuando llega el fin del hombre, ni se sabe de nadie que haya escapado del *Hades*» (Sab 2, 1).

Según la concepción babilónica la región de los muertos estaba rodeada por siete muros con sus respectivas puertas. Así, cuando Ishtar pretende entrar, los porteros le exigen que deje en cada puerta a uno de sus vestidos. Estas puertas tenían sus cerrojos; por eso, en las fórmulas mágicas se exorcistaba por «los siete cerrojos de la región de los muertos». Y junto a cada una de las puertas estaba un *guardian* monstruoso, encargado de evitar que saliera ninguno de

76 *Descenso de Ishtar a los infiernos*, recto 9; 327, 9; P. Dhorme, o. c., p. 327, 4.

77 Véase P. Dhorme, o. c., 213; 327, 331.

78 Job 17, 16; Is 26, 19; 29, 4; Dan 12, 4.

79 Jon 2, 7.

cuantos habitaban en el *kigallu*; y uno de ellos llevaba el nombre de *rabisu*, el «implacable»⁸⁰.

Y los autores bíblicos presentan al *sheôl* como algo insaciable, siempre en busca de nuevas víctimas: «el *sheôl* y el *abaddôn* nunca se llenan; igualmente, los ojos son insaciables» (Prov 27, 20); y el sabio coloca al *sheôl* entre las cuatro cosas que nunca dicen *basta* (Prov 30, 15-16). Y sus puertas son comparadas a las fauces de una fiera que se abren desmesuradamente; y es tan inquieto como los celos (Cant 8, 6).

9. MORADA DE LOS DIFUNTOS

Todos los hombres al trasponer la muerte se van a la región tenebrosa del *sheôl* (Sal 88, 11). Ni siquiera los potentados de la tierra pueden librarse de acudir allí (Is 14, 9); porque «es el lugar de reunión de todos los mortales» (Job 30, 23); por eso, el *sheôl* es insaciable en exigencias de nuevas vidas humanas, como el conquistador caldeo (Hab 2, 5). Todos, buenos y malos, tienen su cita en el *sheôl*, sin que allí haya discriminación entre ellos; es la meta de igualamiento total, lo que parece injusto al sentimiento mínimo de equidad.

También entre los babilonios se creía que todos los vivos tendrían que reunirse en el *kigallu*, o región de los muertos. Solo eran excluidos los que no habían encontrado sepultura, pues estaban condenados a vagar merodeando por lugares inhabitados y molestando a los vivos en busca de comida. Por ello, se les representa revolviendo los depósitos de los desperdicios a las fueras de los poblados. En este supuesto hay que entender la pregunta de Gilgamesh a su amigo Enkidu: «¿Has visto a aquel cuyo cadáver yace en la intemperie del campo?». La respuesta es: «Lo he visto; su *sombra* no descansa en el *kigallu*»⁸¹. En la re-

⁸⁰ En Gen 4, 7 se habla de un enemigo del hombre llamado *robetz* que acusa a su conciencia. Cf. P. Dhorme, *Les religions de Babylonie et la Assyrie* (Paris 1949) p. 261.

⁸¹ P. Dhorme, *Choix des textes religieux assyro-babyloniens*, p. 325, VI, 7 s.

gión de los muertos había tedio y aburrimiento, pero no necesidades materiales. Por eso, los conquistadores solían profanar las tumbas de los reyes vencidos para hacerles perder su reposo ⁸².

Por otra parte, se creía que las enfermedades y pestes provenían de la región de los muertos. Había un mensajero del *kigallu*, llamado Namtaru, encargado de salir a echar la red entre los vivientes para poblar de víctimas los dominios subterráneos de Nergal. De aquí que este mande a aquel que suelte contra Ishtar, que se atrevió a entrar sin permiso en sus dominios, todas las enfermedades: «las sesenta enfermedades, la de los ojos, la del costado, la de los pies, la del corazón, la de la cabeza...» ⁸³.

En la Biblia se suele designar a los moradores del *sheôl* con el nombre de *refaim*, los «débiles» ⁸⁴. Así, en Job 26, 5 se dice: «Hasta los *refaim* tiemblan debajo de la tierra...» ⁸⁵. En la Biblia se da también el nombre de *refaim* a una supuesta raza de gigantes anterior a la ocupación cananea ⁸⁶, de los que descendía el legendario Goliat ⁸⁷. Pero los *refaim* del *sheôl* apenas tienen fuerzas para subsistir en forma flácida y umbratil; por eso la mejor etimología es relacionarlos con la raíz *rafah*, «ser debil» o estar laxo, sin fuerzas. De hecho, en los textos fenicios y en Ugarit se llama a las *sombras* del mundo subterráneo de los muertos *refaim* ⁸⁸. Así, en una inscripción fenicia del s. III a.C., un rey de Sidón, sacerdote de Astarté, llamado Tabnith, desea al que su sepulcro, que «no tenga semilla entre los vivientes debajo del sol, ni tenga *paz* entre los *refaim*». En sentido similar se expresa la conocida inscripción de Eshmunezar, rey de Sidón, conminando al que profane o cambie de su lugar al sarcófago, «que no tenga *reposo* con los *refaim*, ni reciba

⁸² *Ibid.*, 325 v I, 7; 394, 54.

⁸³ *Ibid.*, p. 321, XII, col. II, 29.

⁸⁴ Is 14, 9; 26, 14; Job 26, 5. Véase F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Romae 1953) s.v., p. 784.

⁸⁵ Cf. Sal 88, 11; Prov 2, 18; 21, 10; Prov 9, 18.

⁸⁶ Cf. Gen 15, 20; Dt 2, 20 s.; Jos 12, 4; 13, 12.

⁸⁷ 1 Sam 17, 4 s.; 2 Sam 21, 19.

⁸⁸ Algunos relacionan el nombre de *refaim* con *rafa'*: «curar»; y entonces serían los «médicos», como traduce la Vg en Sal 88, 11: «¿Numquid et *medici* confitebuntur tibi?» es la traducción griega de los LXX. En ese caso se aludiría a la *nigromancia*, es decir, a la curación de enfermedades invocando a los muertos.

sepultura, ni tenga hijos, ni descendencia que le suceda»⁸⁹. La pitonisa de Endor dice a Saul que «ve un *elohim* (o ser divino) que se alza de la tierra» (1 Sam 28, 13); es la *sombra* de Samuel que le impresiona como si fuera algo divino.

La situación de los difuntos en el *sheól* era como un calco de la que se había tenido sobre la tierra, pero en tono menor y triste, pues no tienen actividad alguna ilusionante. Así, el sabio hebreo dice a sus discípulos: «Cuanto puedas hacer, hazlo alegremente, porque no hay en el *sheól*, a donde vas, ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría» (Ecl 9, 10). Pues «mientras uno vive hay esperanza, que mejor es perro vivo que león muerto, pues los vivientes saben que van a morir, mas *el muerto nada sabe*, y ya no espera recompensa, habiéndose perdido su memoria. Amor, odio, envidia, para ellos todo se acabó. No toman ya parte alguna en lo que sucede bajo el sol» (Ecl 9, 1-4). Pero al menos allí se encuentra la paz negativa, sin dolores ni inquietudes, según declara Job 3, 11-19: «Ahora muerto, descansaría, dormiría y reposaría entre los reyes y grandes de la tierra que se construyen mausoleos... Allí ya no perturban los impíos con sus perversidades, allí descansan los codiciosos que se afanaron, allí están en paz los esclavos, allí no se oye la voz del capataz, allí son *iguales* los grandes y los pequeños, y el esclavo no está sometido al amo». El *sheól*, pues, supone como un nivelamiento total de las clases sociales, con una felicidad negativa, a base de ausencia de sufrimientos físicos, pero sin ilusiones vitales. Pero para uno atormentado como el héroe del libro de Job era un alivio, la muerte es la liberación del dolor físico y de la angustia psíquica. Todo allí es amorfo, flácido, inconsistente, mortecino y somnoliento, sin apenas conciencia de personalidad, aunque esta no desaparece del todo, pues los difuntos se ríen cuando llega a aquella fúnebre región el rey de Babilonia (Is 14, 9): «todos los príncipes de la tierra se

⁸⁹ Véase M. J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1903) p. 373; Los textos fenicios en G. A. Cooke, *A Texts Book of Worth Inscriptions* (1903) pp. 26-30; citado por E. F. Sutcliffe, *The Old Testament and the future Life* (Oxford 1946) p. 48; M. J. Lagrange, o. c., pp. 481-83 s.; C. Virolleaud, 'Les Rephaim', *RES* (1940) 77-883; *DBS IX*, col. 344-57. En los textos de Ugarit se llama a los *refaim* *rp' um* y *'lnim* e *'lim*, «dioses».

levantaron de sus tronos» y le saludan irónicamente como el «lucero» de la mañana.

Aunque Yahve tenía dominio sobre la región tenebrosa del *sheól*, no existían relaciones afectivas entre los difuntos y su Dios. El salmista declara: «si subo al cielo, allí estás tú; y si bajo al *sheól*, allí estás tú también» (Sal 139, 9). Nadie puede sustraerse al poder de Dios en la hora del castigo, pues «aunque bajen al *sheól*, de su mano los sacará, y si subieran a los cielos, de allí los tomaría» (Am 9, 2); y nada se esconde a su mirada escrutadora: «El *sheól* está desnudo ante él, sin velos el *Abaddôn*» (Job 26, 6). Pero Ezequías ante la perspectiva de la muerte declara: «Porque no puede alabarte el *sheól*, ni puede celebrarte la muerte, ni pueden los que descienden a la fosa esperar tu felicidad» (Is 38, 18-21). Y el salmista supone como si Yahvé tuviera olvidados a los moradores de la región tenebrosa: «Abandonado ya entre los muertos, o como los traspasados que moran en el sepulcro, de quienes *ya no te acuerdas* (oh Yahvé...) ¿Harás tu prodigio alguno para los *refaim*; se levantarán los *refaim* para alabarte?... ¿Será conocido prodigio alguno tuyo en las tinieblas, ni tu justicia en la *región del olvido?*» (Sal 88, 6-11), pues «en la muerte ya no se hace memoria de tí; en el *sheól*, ¿quién te alabará?» (Sal 6, 5). No caben expresiones más pesimistas para los fieles yahvistas que al morir pierden todo contacto afectivo con sus Dios⁹⁰. Porque Yahvé es ante todo «un Dios de vivos»; y los difuntos están como abandonados de Dios⁹¹ y olvidados de los hombres⁹².

Tal es la concepción pesimista sobre ultratumba de los fieles israelitas, no muy diferente de la de los mesopotámicos y de los antiguos helenos; sólo en el s. II a.C. aparecen los horizontes luminosos de la esperanza de la *resurrección* en Palestina, y de la *inmortalidad* del alma en Alejandría al contacto con la filosofía helénica.

MAXIMILIANO GARCIA CORDERO
Univ. Pontificia de Salamanca

⁹⁰ Cf. Sal 30, 9; 6, 5; Bar 2, 17; Job 13, 13 s.

⁹¹ Sal, 88, 6.11.

⁹² Sal 31, 13; 41, 6; Eclo 38, 21.