

# VISIONES FILOSÓFICAS DE LA MUERTE

Celina A. Lértora Mendoza<sup>1</sup>

Los filósofos se han ocupado reiteradamente de la muerte y el morir, en diversos contextos y con muy distintos alcances. Observamos que estas visiones pueden nuclearse en dos grandes grupos: unos consideran a la muerte como un proceso natural, y al hombre fundamentalmente como uno más de los seres vivos, al menos en cuanto a los procesos biológicos. El otro grupo está formado por los enfoques personalistas, que analizan más bien el hecho humano de morir, la percepción y vivencia de la muerte humana. Es significativo, a los efectos de este análisis, advertir que ambos enfoques están de algún modo relacionados con sendas visiones religiosas o cosmogónicas, que expresan una perspectiva análoga, aunque con un lenguaje diferente.

## 1. Enfoques naturalistas

Dentro de esta gama hay muchos matices, pero también podemos distinguir dos grandes grupos, los que observan el proceso desde un punto de vista ontológico, y quienes se sitúan más bien en lo antropológico.

### 1.1. Enfoques naturalistas ontológicos

Para estas visiones, la muerte es ante todo la cesación de un estado denominado "vida". Son los filósofos griegos quienes han tematizado la muerte como uno de los tipos de cambio natural. Aristóteles<sup>2</sup>, comenzando su tratado sobre los cambios naturales, expresa: "Nos es preciso hablar del nacimiento y de la muerte de todas aquellas cosas que engendra la Naturaleza y que naturalmente perecen; hemos de hablar de todas ellas en general, distinguiendo sus causas y sus nociones". En relación a su hilemorfismo, generación es la educación de una forma y corrupción es la destrucción del compuesto por desaparición de la forma. Éste es el plano que Aristóteles llama "física" y que hoy corresponde a la ciencia empírica. Cuando se refiere al proceso vital más propiamente humano, lo define como "separación del alma y el cuerpo". Este proceso metafísico es la "muerte absoluta", distinta de las concepciones médicas actuales: "muerte clínica" (cesación de las funciones vitales esenciales) y "muerte relativa" (una muerte clínica que lleva un largo tiempo). Pero es imposible fijar un instante determinado para la muerte absoluta, ya que el cambio sustancial es instantáneo. En realidad, lo importante de esta visión es señalar el carácter ontológicamente irreversible de la muerte absoluta. Este es el punto central de la línea aristotélica; en la misma dirección apuntan los estoicos, quienes ante la muerte rememoran el acuerdo con la naturaleza incluso en el deber de morir. El epicureísmo, por su parte, elaboró una argumentación que reduce el fenómeno de la muerte al no ser ("cuando tú estás, ella no está, cuando ella está, tú no estás").

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid; Doctora en Teología por la Pontificia Universidad Comillas. Actualmente se desempeña como Investigadora del CONICET; es docente de la Universidad del Salvador y el Instituto Teológico Franciscano Argentino; dirige la *Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano*.(FEPAl).

<sup>2</sup> *De generatione et corruptione*, I,1, 314 a.

Esta idea de la absoluta irreversibilidad ha sido objeto de apreciación, aunque confusa, de las construcciones míticas. Tal vez el mito más antiguo que mejor lo expresa sea la Epopeya de Gilgamesh<sup>3</sup>:

*'Aquel que sufrió conmigo todo tipo de trabajos-  
Enkidu, a quien yo amaba tiernamente,  
aquel que sufrió conmigo todo tipo de trabajos-  
¡ha conocido ahora el destino de la humanidad!  
No lo entregué para que lo enterraran-  
por si mi amigo se levantaba ante mi lamento- [...]'  
¡Oh cervecera, ahora que he visto tu rostro,  
no me dejes ver la muerte que tanto temo!'  
La cervecera le dijo a Gilgamesh  
'Gilgamesh, ¿adónde te diriges?  
La vida que persigues no encontrarás.  
Cuando los dioses crearon la humanidad,  
establecieron la muerte para la humanidad,  
reteniendo la vida en sus propias manos [...]'*<sup>4</sup>

## 1.2. Enfoques naturalistas antropológicos

No se oponen al anterior, sino que más bien enfatizan la mirada en el compuesto humano que se disuelve con la muerte.

Tomás de Aquino, desde la escolástica aristotélica, define a la muerte como la separación del cuerpo y el alma, como la ruptura de la unión hilemórfica. En su concepción se da una relación de las sustancias espirituales con el ser material que no implica ninguna "información" (o sea, ningún hilemorfismo)<sup>5</sup>. Es que el alma espiritual rompe los marcos empíricos del espacio y del tiempo para arribar a donde tiene lugar el desdoblamiento óntico y existencial. De este modo esta visión enlaza con el tema de la inmortalidad.

## 2. Enfoques personalistas

Estos enfoques tienen una común orientación que podríamos denominar fenomenológica, se interesan en el sentido de la experiencia de la muerte para la comprensión de la vida humana. A su vez, podemos distinguir dos grandes direcciones de esta preocupación.

### 2.1. La muerte como hecho o proceso humano: el morir

---

<sup>3</sup> Escrito en acádico, traducido a varias lenguas del Cercano Oriente, es la creación literaria más célebre de los babilonios. Gilgamesh, rey de Uruk y su amigo Enkidu inician variadas aventuras de resultados de las cuales, por decreto de los dioses, Enkidu muere y Gilgamesh, por vez primera, se enfrenta al hecho de la muerte y trata de conseguir el secreto de la inmortalidad, para lo cual inicia un largo viaje (en el cual se incluye el famoso relato del diluvio). Finalmente obtiene la planta de la inmortalidad que está en el fondo del mar, pero al regreso, cansado, se duerme y una serpiente se la come (desde entonces, la serpiente no muere, sólo cambia de piel).

<sup>4</sup> En la versión asiria, luego de viajar por la montaña, habla con Siduri, la cantinera divina, quien, de acuerdo al texto asirio, habita en lo profundo del mar. Texto tomado de Mircea Eliade, *La muerte, la vida después de la muerte y la escatología*, vol. III *De los primitivos al Zen*, Bs. As. La Aurora, 1978, p. 517.

<sup>5</sup> Cf. *Summa Contra Gentes*, IV, 90.

Este enfoque visualiza ante todo el acto de morir, sea como experiencia ajena tematizada, sea como indagación acerca del modo peculiar humano de morir. La pregunta filosófica es si es posible decir algo acerca del "momento (tránsito intemporal) de la muerte". Una primera respuesta es que no es posible porque la reflexión sobre la muerte no tiene objeto, ya que no hay experiencia de ella.

Entre los pensadores antiguos, debemos mencionar en primer lugar a Agustín de Hipona, quien traza una reflexión fenomenológica de gran valor filosófico, independiente de su opción religiosa concreta. En la antropología agustiniana, el "abocamiento a la muerte" es una dimensión intrínseca de la existencia humana. El hombre está muriendo mientras existe: "Como los médicos, que examinan la situación y conocen el inminente desenlace, dictaminan la sentencia 'Está a morir; de ésta no sale', así se ha de decir también desde el momento mismo en que nace el hombre: 'De ésta no sale'"<sup>6</sup>. Este texto puede interpretarse en el sentido de la constante amenaza de muerte bajo la que vivimos, pero en su sentido profundo quiso expresar que uno comienza a morir, o a estar en la muerte, y la muerte a estar en el hombre, desde que el hombre comenzó a estar en un cuerpo<sup>7</sup>.

Max Scheler, siguiendo esta línea, elaboró una argumentación que anticipa las ideas metodológicas de Heidegger. La muerte, según Scheler, está presente en toda vivencia, es el "*a priori* de la experiencia"; por eso podemos entrever la estructura de la muerte en los contenidos cambiantes de la conciencia humana. Y en pos de él Michele F. Sciacca<sup>8</sup> expuso su teoría sobre el carácter decisivo de la muerte humana.

Debemos mencionar también la idea de Maurice Blondel sobre la muerte a partir de su teoría de la "acción"<sup>9</sup>. Acción significa para Blondel el ser pulsional, móvil y espiritual de la persona, y no se limita al contenido voluntario, en el sentido ordinario de la palabra. Se acerca en cambio al concepto escolástico de *appetitus naturalis*. Blondel constata que el querer humano pone siempre infinitamente más de lo que realmente quiere el hombre en un acto concreto de voluntad y se preocupa en buscar las razones trascendentales de este dualismo en la entraña del querer. Afirma que el hombre, en todas sus acciones, apunta más alto, quiere más de lo que el acto mismo desea lograr. Hay en el querer humano una especie de "desmesura" primordial porque el núcleo mismo del querer entraña un "más" que es la tendencia y la pulsión. Por eso todos los hombres "siempre queremos más" y no podemos sustraernos a eso, ya que esta pulsión es la estructura misma del querer. Ese "más" puede representarse como Absoluto, Dios, aspiración a la inmortalidad y es una forma de búsqueda incesante de lo "todavía no experimentado" (que se asemeja en cierto sentido al "principio de esperanza" de Ernst Bloch). Por eso todo el movimiento vital parece querer concentrarse en algo que siempre está más allá. Es decir que el hombre no puede realizar "el hecho" de su vida en vida. Es la muerte la que consume el querer humano dándole un cierre.

Pero sin duda es el existencialismo, la gran corriente filosófica que atraviesa el siglo XX, el mayor y más original aporte sobre la muerte, comenzando por su fundador Martin Heidegger<sup>10</sup>. Para Heidegger la muerte es el componente básico de la vida humana. La existencia lleva la muerte en su seno, no principalmente porque podamos morir en cualquier momento, sino porque la existencia misma se define como implicación en la muerte, porque camina a la muerte, y porque, esencialmente, se está realizando en

<sup>6</sup> Quomodo medici quando inspexerint valetudinem et mortiferam esse cognoverint, hoc pronuntiant, moritur, inde non evadit. Ex qua nascitur homo, dicendum est: non evadit" (*Sermo* 97, 3, 3, *PL* 38, 590).

<sup>7</sup> Si ex illo incipit mori, hoc est esse morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio [...] profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est" (*De civitate Dei*, 13,10: *CCL* 48, 392).

<sup>8</sup> Cf. *Morte ed Immortalità* (Milano, Marzoratti, 1959).

<sup>9</sup> Cf. lo expone en *L'action*, Paris, 1893.

<sup>10</sup> Martín Heidegger, en *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, traducción castellana *El ser y el tiempo*, México - Bs. As. 1962.

ella la situación mortal. La presencia de la muerte está en la raíz de la existencia, y todos los pasos de la vida sólo pueden entenderse a partir de la ubicación óptica y constitutiva del hombre en la muerte. En cada acto existencial está presente la muerte. El fin de la vida forma parte del existir, bajo la forma de "privación", en el sentido de que es algo propio del ser pero que le falta. Es como la fruta mientras está verde y tiende a la madurez. El "todavía no" está implicado en el existir y se expresa con la metáfora de la "maduración". Hay una cierta relación entre Heidegger y San Agustín, derivada de que ambos comparten el mismo enfoque.

Gabriel Marcel basa su filosofía existencial en dos ejes: el amor y la muerte. El amor, metafísicamente considerado, es la apertura de nuestra existencia a otro que crea nuestro ser, porque nuestro ser es siempre "ser con". Ahora bien, la existencia es inseparable de la corporeidad, el cuerpo es nuestro "haber", y a la vez esa es su flaqueza óptica. La gran posibilidad de transformar la situación del haber en la del ser es la situación de la muerte. En la muerte el "haber" se encuentra en situación de "donación total". Por eso el amor y la muerte tienen una raíz común, y ésta es otra versión de la idea heideggeriana de la culminación de la existencia en la muerte<sup>11</sup>.

Finalmente, una exposición reciente, desde el enfoque postheideggeriano, la de Gadamer<sup>12</sup>. Se limita a la tradición greco-cristiana, que tiene la ventaja de la accesibilidad y la desventaja de que estamos inmersos en ella y no podemos mirarla objetivamente. Según August Boeckh, el esfuerzo hermenéutico consiste precisamente en conocer lo que nos es conocido. Sólo esto posibilita hablar de la muerte como problema. Pero en el caso de la muerte ¿qué es lo conocido? No es el conocimiento biológico lo que constituye el enigma. Es algo tan natural e incorporado como la otra cara de la luna, que no vemos. Lo inconcebible de la muerte aparece en otro plano, en que la certidumbre de la autoconciencia no puede, en modo alguno, situarse a nivel de la comprensión respecto al no ser de dicha autoconciencia. Consultando las respuestas más antiguas de nuestra tradición sobre la experiencia de *thanatos* y *athanasia* (muerte e inmortalidad), siempre encontramos la misma respuesta: el culto a los muertos, la sepultura. Preguntando cómo nace nuestro conocimiento sobre la muerte, y pese a las dudas sobre el verdadero sentido del supuesto "conocimiento de la muerte" que adquirimos desde niños y del de los rituales fúnebres, la filosofía debe, a su modo, plantearse estas cuestiones. Su misión consiste en querer saber lo que sabemos sin saberlo verdaderamente, una amnesia en sentido platónico: sacar lo que hay en el fondo del yo y hacerlo acceder a la conciencia. Pero la filosofía no alcanza a responder: ninguna de las pruebas de la inmortalidad que encontramos en el pensamiento griego puede decirnos nada sobre lo que queremos saber cuando tratamos de pensar en la muerte partiendo de lo que conocemos por estar presente en nuestra propia vida. Es el cristianismo el que si bien no puede dar respuesta a este problema, puede aportar una promesa.

Desde el punto de vista de la filosofía, quizá la pregunta ¿qué es la muerte? no sólo sea problemática, sino que constituya a la vez en cierto sentido la respuesta a su propio interrogante, puesto que es éste el que la hace problemática. El mito de Prometeo debiera ser repensado. Mientras está encadenado y un águila le come el hígado indefinidamente, se queja de la injusticia de Zeus para con él. Si bien es cierto que ha robado el fuego del cielo para darlo a los hombres (lo que les permitió a estos diferenciarse de los animales), sus méritos son infinitos pues ha conseguido que no sepan cuándo han de morir. Esquilo no dice cómo ha logrado esto. Gadamer se pregunta si no será porque, al dirigir sus pensamientos hacia lo lejos, les ha ayudado a crear obras duraderas como fruto de un trabajo organizado.

---

<sup>11</sup> Cf. R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, Vrin, 1953 y del propio Marcel *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.

<sup>12</sup> Hans-Georg Gadamer, "La muerte como problema", en Gary Brent Madison (ed.) *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*. Estella, Verbo Divino, 1976, pp. 11-27.

En esto consistiría la relación entre el saber y el no saber, la conexión entre el pensamiento de la muerte y el pensamiento del progreso, idea que no fue explicitada por Esquilo, pero que de algún modo la dejó entrever.

Otro gran testimonio, según Gadamer, es la muerte de Jesús y su exclamación "Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado" que tal vez expresa que Dios no puede ayudarlo porque no tiene experiencia de nuestro morir. Hay una relación íntima entre la debilidad del hombre y la experiencia de la muerte: que Jesús en la cruz se sienta abandonado es de algún modo el modelo o paradigma del abandono de todos los hombres. Termina con la siguiente tesis: "pertenece a la experiencia que el pensamiento tiene de la muerte el hecho de que aquél se quede siempre más acá de ésta: que, por así decirlo, el pensamiento no capta una huella de la muerte como no sea alejándose de ella, situándose en la certeza propia de vivir. Lo que al pensamiento parece una forma conveniente de reflexionar sobre la muerte, no parece ser otra cosa que pensar en la angustia misma, o mejor, que reconocer la angustia mediante el pensamiento". Retoma aquí la concepción de Heidegger, angustiarse "por nada", la angustia como experiencia de la nada. "Así, en la angustia de la vida y de la muerte, y no en el pensamiento que medita sobre qué es la angustia y qué le aísla, la experiencia de la muerte capta el auténtico destino del hombre, del ser que piensa". Pues ¿qué es pensar? Es tomar distancias, desprenderse de los rasgos instintivos de la vida natural. En este sentido, es una especie de libertad [...] Nuestra tesis pasa ahora a ser que la libertad del pensamiento es la verdadera razón por la que la muerte tiene necesariamente un carácter incomprensible [...] El ser en tanto que pensante parece ser, así, el fundamento de este carácter inconcebible de la muerte y contener al mismo tiempo el saber de ese carácter inconcebible"<sup>13</sup>.

Desde la filosofía cristiana actual, entre los muchos testimonios mencionaré solamente a L. Boros<sup>14</sup>, para quien la muerte, como proceso metafísico, plantea al filósofo una serie de dificultades metodológicas. La más importante: *el hombre no tiene experiencia inmediata de la muerte*. Lo que el moribundo experimenta no es la muerte en su realidad intrínseca sino únicamente el aspecto exterior del morir. En sentido metafísico la muerte es un tránsito intemporal que concluye el acontecer temporal de la vida<sup>15</sup>.

Como la muerte es un componente básico del ser vivo, está presente dondequiera que hay vida. Pero precisamente por esa omnipresencia, deja de percibirse: forma la atmósfera que rodea el paisaje de nuestra existencia y nos habituamos a ella. Por eso no tomamos conciencia de la muerte como base de nuestros movimientos anímicos, ni los analizamos expresamente. La muerte es uno de los datos metafísicos primigenios que preceden a las experiencias inmediatas. La existencia humana vive a estratos. Se erige desde un núcleo último, que se sustrae constantemente a la captura empírica. Pero puede liberarse filosóficamente por el método trascendental, por la investigación a través de las mociones de conciencia, de los datos implicados en ellas. O sea, que el método trascendental nos abre la escala, siempre implicada en nuestros datos, a la esfera del fundamento, a lo que se está fraguando en las honduras del ser humano.

Aunque cualquier experiencia puede ser punto de partida para reflexionar sobre la muerte, la más adecuada parece la experiencia que inicia el filosofar: la admiración según Platón, cuyo primer momento es el "estremecimiento ante los interrogantes de la existencia. La admiración filosófica comporta un segundo momento vivencial que es "la inseguridad en el mundo habitual" en el que se incluye un cierto sentimiento

<sup>13</sup> Ibid., pp. 25-26.

<sup>14</sup> Ladislaus Boros, *El hombre y su última opción. Misterium mortis*, Madrid-Estella, Ediciones Paulinas, 4ª ed. 1977.

<sup>15</sup> Ob. cit. p. 18. El autor utiliza la construcción teórica filosófica en función de su hipótesis teológica de la muerte como instante de la opción definitiva por la salvación o la condenación, que también es, como la muerte misma, irreversible.

de que "no somos de aquí". Y finalmente un tercer momento que señala "la experiencia de la condición advenediza y peregrina de la existencia" y un cuarto: "la conciencia de la propia flaqueza". La admiración filosófica da cuenta de la experiencia del "inacabamiento de sí" que es un testimonio a su vez de las aspiraciones ilimitadas del espíritu<sup>16</sup>. En definitiva: la muerte abre al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal; la muerte es, por tanto, el lugar ópticamente privilegiado de la concienciación, de la libertad, del encuentro con Dios y de la opción sobre el eterno destino. Por la muerte el alma espiritual arriba al "corazón del universo". El alma espiritual halla en la muerte la totalidad de lo que aspiraba en cada uno de sus actos, es como el encuentro cabal de sí.

## 2. 2. La muerte como pasaje: la inmortalidad

Aunque, como vimos, algunas posiciones naturalistas (Aristóteles, Tomás de Aquino) justifican desde la perspectiva ontológica o antropológica la supervivencia del alma o principio humano luego de la muerte, lo que caracteriza más a estas visiones personalistas es argumentar a partir del universal deseo de supervivencia y a la creencia ampliamente extendida, desde los orígenes de la humanidad, en un "mundo del más allá".

Conforme a M. Hulin<sup>17</sup>, hay cuatro ideas directrices sobre la relación de la muerte con el más allá de la muerte: 1. El más allá próximo sitúa a los muertos en un universo semejante al de los vivos, incluso con la posibilidad de la reencarnación (chamanismo del Asia central, Siberia, América del norte y creencias africanas). 2. El más allá sin retorno: país de los muertos, mundo distinto y lejano (Mesopotamia antigua y Egipto faraónico). 3. Resurrección de la carne: hace posible la fusión del mundo de los vivos y el de los muertos (zoroastrismo, mazdeísmo, familia abrahámica). 4. El más allá en el tiempo, propio del hinduismo, el más allá no es un espacio sino más bien del orden del tiempo: un orden o serie de intervalos que separan entre sí las reencarnaciones sucesivas de un mismo principio espiritual (los Veda y las Upanishad, trasmigración de almas).

Estos diversos sistemas se articulan alrededor de cuatro ejes lógicos fundamentales: 1. Distinción de lo próximo y lo lejano: ¿el más allá es un mundo semejante al nuestro -próximo-, o algo lejano, distinto una especie de "absoluto indecible"? 2. Modalidades de existencia de los muertos ¿tienen o no (su) cuerpo? ¿Son espíritus puros? 3. Se opone la idea de comienzo absoluto y único (concepción o nacimiento) con el destino escatológico, al ciclo de nacimientos y muertes repetidas (la existencia actual procede de una existencia precedente no necesariamente humana y conduce a otra que tal vez tampoco lo sea). 4. Dilema de orden ético o religioso ¿las injusticias de este mundo son reparadas o no en el otro?

Todas las respuestas a estos sistemas y dilemas son, según Hulin, a la vez legítimas e insuficientes. Hulin propone una hipótesis explicativa. La noción del más allá podría no ser más que una deformación, una adaptación, una transposición imaginaria de una experiencia real, la de la no-muerte. Si el hombre desborda su pequeño yo individual ¿no encontrará entonces el presente inmóvil que es la eternidad. El "más allá" dejaría de ser el "otro mundo" para convertirse en el aquí; no sería ya el futuro, sino el presente, como en las experiencias místicas. Los relatos de comatosos apuntarían en esta dirección, la de una experiencia espiritual.

Desde la filosofía, fueron los griegos quienes comenzaron a indagar sobre esta relación entre muerte e inmortalidad. En griego hay dos términos para significar vida: *zoé* y *bios*; el primero indica lo

---

<sup>16</sup> Ibid. pp. 32-37.

<sup>17</sup> Cf. M. Hulin, *La face cachée du Temps*, Fayard, Paris, 1985.

viviente, como opuesto a lo no viviente. Lo que lo distingue es la *psyché*, el alma. La "animación" es una especie de soplo cuya existencia se manifiesta en el movimiento espontáneo. Esto es lo viviente, pero no en el sentido de algo singular determinado. Cuando se quiere expresar un ser con una modalidad determinada de realidad viviente, hablamos de *bios*, que significa un modo determinado e individual de vida, incluyendo los animales, aunque se aplica en sentido eminente al hombre. *Bios* es la vida que llevamos y que nos distingue del resto de los demás vivientes, con una determinada orientación existencia y un destino propio. Éste es el punto en que la filosofía griega se sitúa con Platón y Aristóteles, incluyendo sus pruebas de "inmortalidad".

Desde los mitos, tal vez el más antiguo que refleja la idea de supervivencia como resurrección es el de Ishtar<sup>18</sup>.

### Para terminar

Cualquiera de quienes se ubican en las posiciones vistas, trascendiendo la filosofía misma, podría compartir el deseo de "alejarse de la muerte" que expresa este antiguo rito védico<sup>19</sup>:

*Vete de aquí, Oh Muerte, continúa tu propio camino,  
separado del que los dioses quieren transitar.  
A tí que tienes ojos, a tí que oyes, te suplico,  
no toques nuestra descendencia, no injurias a nuestros héroes.  
Cuando hagas desaparecer las huellas de Mrityu,  
prolongando tu existencia largos años,  
que seas rico en descendencia y riquezas, limpio,  
puro, como para el sacrificio.  
Separados de los muertos están los vivos:  
nuestra petición a los dioses ha sido escuchada.  
Hemos vuelto a la danza y a la risa,  
prolongando nuestra existencia largos años.  
Para los vivos yo erijo este baluarte: ¡que ninguno  
de ellos llegue a este límite!  
Que sobrevivan cien largos otoños  
enterrando la muerte debajo de esta montaña*

<sup>18</sup> Ishtar, diosa de la vida y de la fertilidad, decide visitar a su hermana Ereshkigal, diosa de la muerte y la esterilidad. A medida que Ishtar atraviesa las puertas del mundo de la nada, es despojada de sus ropas y adornos; cuando se encuentra con Ereshkigal, ésta la mata, por lo cual la tierra queda estéril. El dios Ea, mediante un ardid, logra revivir a Ishtar con agua de vida. El final del mito es oscuro, pero en cuanto a la muerte y resurrección, esto es lo esencial. La versión sumeria es de la primera mitad del segundo milenio aC, la semita es del final del segundo milenio. Cf. Mircea Eliade, ob. cit. p. 507.

<sup>19</sup> Himno védico funerario (Rig Veda, X, 18) Mrityu es la personificación de la muerte y Yama es el dios que gobierna los espíritus de los muertos. Texto de Mircea Eliade, ob. cit. p. 535.