

Muerte, narcisismo y sociedad

Aureli Gràcia

Hay en el humano un agujero en el saber sobre la muerte propia; sólo podemos saber de la muerte del otro. El yo asume así una ficción de eternidad a la que no es ajena el narcisismo. El papel de éste es importante para favorecer el desarrollo yoico, pero, al mismo tiempo, nos acerca a la muerte si obtura el segundo momento del desarrollo humano: el acceso al lenguaje. Sucumbir, como Narciso, a la fascinación por la imagen, es caer en los señuelos de la pulsión de muerte, fuerza disruptiva que tiende hacia la desintegración. Pues la muerte puede expresarse por vías muy sutiles, supuestamente destinadas a apaciguar nuestra angustia. La tiranía del imaginario en la sociedad actual, con la imagen sustituyendo crecientemente a la palabra, forma última de expresión de la pulsión de vida, constituye uno de los grandes riesgos de nuestra civilización.

Palabras clave: Pulsión de muerte, narcisismo, función imaginaria, función simbólica.

Humans lack an awareness of their own death; we can only know of the death of others. The ego thus assumes the fiction of its eternity, a fiction not unrelated to narcissism. Narcissism plays an important role in ego development, but, at the same time, brings us closer to death if it blocks the second moment of human development: acces to language. If, like Narcissus, we succumb to the fascination with the image, we faall into the trap of the death instinct, a disruptive, disintegrating force. Death can express itself via subtile means, supposedly aimed to alleviate our anguish. The tyranny of the image in today's society—in which the image increasingly replaces the word, the definitive form of the expression of the live instinct—is one of the great risks of our civilization.

Key words: Death instinct, Narcissism, Imaginary function, Symbolic function.

Una historia nunca escrita

La vida de los seres humanos —en cuanto a su calidad, a su duración, al modo de vivirla— se ha ido modificando en función de los desarrollos culturales de cada época. La muerte, por su parte, mantiene a lo largo del tiempo una misma e inalterable esencia para todas las civilizaciones: es el retorno al punto cero de energía.

Sin embargo, cada momento de la historia le ha dado a la muerte una significación específica, la ha representado con imagerías peculiares y la ha insertado con mayor o menor profundidad entre las experiencias vitales, con las que hace frontera. Estas particularidades en las distintas culturas respecto a la manera de entender la muerte no son tan conocidas como lo son la economía, la política, la ciencia o el arte de esas mismas culturas. A excepción de algunos casos, el del Antiguo Egipto por ejemplo, los no especializados poco sabemos del sentido que el final de la vida ha tenido en el pasado. Hay escrita una historia de la vida pero no una historia de la muerte.

Tal vez este mutismo a lo largo del tiempo es el correlato de otro silencio en la cotidianidad, el que hace que el tema de la muerte esté ausente de las conversaciones por ser considerado de mal gusto. No se habla de la muerte en las sobremesas como no se la suele encontrar en los libros de historia más allá de los datos cronológicos.¹

El enfoque elusivo y hasta negador con respecto a la muerte parece consustancial a nuestra condición humana. Si con los antropólogos examinamos los mitos escatológicos y de destrucción de las culturas llamadas primitivas hallaremos que ninguno de ellos contempla a la muerte como un fenómeno que pueda ser considerado natural. En general postulan la existencia de un tiempo primordial en que la muerte no existía y plantean que advino posteriormente como resultado de un error, de un castigo o de una decisión superior más o menos arbitraria.

Elias Canetti (1987) ha señalado que, en este mismo siglo, los estudios de Karsten en el Amazonas descubrieron entre los jíbaro la creencia de que la muerte venía producida siempre y únicamente por factores externos. Los jíbaro pensaban que toda muerte debía ser vengada pues provenía del odio de otros seres humanos realizado a través de la influencia de espíritu a espíritu. Los ritos de venganza incluían la conservación de la cabeza del hipotético asesino, cuya presunta arma habría sido el deseo, a través de sofisticados medios de vaciado y embalsamamiento. El proceso, ritual religioso también, no le daba a la cabeza cortada la dimensión de trofeo, sino más bien se la consideraba como un bien a proteger y cuidar en evitación de que su enfado por no ser atendida produjera más muertes.

La creencia en la posibilidad de que un difunto pueda manifestar su presencia tras la muerte, no es privativa de los albores de la civilización. No sólo las religiones, antiguas o actuales, politeístas o monoteístas, prometen una prolon-

1. Respecto al intento de olvido voluntario de la muerte véase especialmente: Airès, Philippe. *El hombre ante la muerte*. Madrid, Taurus, 1983.

gación de la vida más allá del final corporal, sino que la mayoría de ellas contempla en una u otra forma la existencia de un camino de regreso a través del cual alguien ha podido volver del lado de las sombras al reino terrenal. Las creaciones literarias abundan en ese tipo de licencias que borran la frontera entre una y otra orilla: el padre de Hamlet vuelve de la muerte para alertar al hijo sobre la verdadera causa de su desaparición, como volvió Orfeo de los infiernos tras rescatar a su querida Eurídice. Drácula no es sino la proyección de la universal sed de inmortalidad y sexo que anida en lo inconsciente.

Negación, entonces, de la terminación definitiva de la vida y del agujero en el saber sobre la muerte. Negación que correlaciona bien con el lazo fraternal que el clasicismo establecía entre el sueño y la muerte cuando los representaba como hermanos.² Que muerte y sueño se hallan emparentados en la imaginería popular lo testimonia bien Pérrault en su relato sobre *La bella durmiente*. El paralelismo entre sueño y muerte no es sino otra forma de silencio acerca de esta última, la que apunta hacia la vía ya mencionada: la repulsa producida en el humano ante la aceptación de la idea de la muerte.

De lo social a lo individual

En cierta medida la ontogénesis replica a la filogénesis: para un niño es imposible en los primeros años asimilar el concepto de muerte y no puede dejar de considerarla una ausencia transitoria. Las explicaciones más próximas a la verdad que los padres pueden ofrecerle, en el sentido de que la muerte es un paso definitivo y sin retorno, suelen producir en el pequeño nuevas preguntas acerca de la causa por la que un muerto no puede —o, según él llega a creer, no quiere— volver. En ocasiones las pacíficas explicaciones de los mayores culminan con desalentadores comentarios en el niño del tipo «Si, pero cuando yo sea mayor ella volverá».

El paso de los años y el necesario ajuste entre deseo y realidad que la vida obliga a realizar al individuo conducen, excepción hecha de las patologías psíquicas más severas, a un reconocimiento racional de la muerte como una conclusión inevitable de la vida. Pero ese conocimiento racional no incluye la aceptación plena de la idea del fin. La muerte no tiene inscripción en el inconsciente. Esta afirmación supone constatar que la muerte, no la muerte del otro, la que sin duda todo ser humano puede percibir en su entorno más o menos cercano, sino la muerte propia, la desaparición completa y definitiva del propio yo, no llega a ser asumida como la conclusión necesaria de la vida. Al igual que hemos visto con los mitos y sagas de cualquier civilización; del mismo modo que ocurre en la mente del niño aún por formar, también en el adulto permanece un profundo y secreto convencimiento de que la muerte no nos vencerá. Hay en la mente del ser humano un reducto donde la muerte es negada.

2. Acerca de las representaciones de la muerte entre los clásicos, véase Lessing, G. E. *La ilustración y la muerte: dos tratados*. Edición de Agustín Andreu. CSIC y Editorial Debate, Madrid, 1992.

Sigmund Freud escribió en 1925 un breve artículo que se titula justamente *La negación*. Para él, el mecanismo de la negación es un modo de tomar noticia de lo reprimido y supone, en cierta medida, una cancelación parcial de la represión «una suerte de aceptación intelectual de lo reprimido con persistencia de lo esencial de la represión». Creo que es este tipo de mecanismo el que podemos reconocer cuando escuchamos el comentario, bastante frecuente por lo demás, de «Yo en la muerte no pienso nunca, cuando llegue el momento ya llegaré». Veremos a lo largo del artículo las distintas actitudes ante la muerte pero puedo anticipar que entre esta negación aparentemente despreocupada y la obsesión que continuamente la teme y la presentifica hay un término medio en el que se piensa, se habla, se recapacita sobre ella cuando es necesario y se vive, cuando no lo es, sin sentirla como amenaza sino como inevitable conclusión.

Como señala López Aranguren (1979) «la muerte puede ocultarse tanto silenciándola como hablando de ella». De ahí que el espectáculo de la muerte, presente en todos los telenoticias en las horas de máxima audiencia, viene a obturar, en la medida en que el acento se coloca en lo espectacular de la imagen y no en su contenido, cualquier reflexión acerca de la muerte y, más aún, de la muerte propia. Insistiremos en esta función de lo imaginario como tapón del agujero provocado por la angustia. En cualquier caso, no hay angustia más radical que la angustia del hombre ante la muerte, la que hizo a uno de los compañeros de Ulises, convertido en cerdo por Circe, renunciar a volver a ser humano y seguir siendo animal para disfrutar así del no-saber que los irracionales tienen de la existencia de la muerte.

El yo y la muerte del otro

Como ha quedado dicho, no podemos llegar a asumir plenamente la imagen de nuestra propia muerte, la desaparición absoluta de nuestro yo. Aunque podamos representarnos el dolor de los seres queridos si muriéramos, aunque nos sea dado imaginar cómo quedarían las cosas y personas que nos rodean después de nuestra muerte, esta visión anticipatoria de un futuro *sin* presencia del yo, ya implica la proyección de ese yo en el futuro, ya exige una subsistencia de una parte del yo asistiendo a esa escena de donde se supone debía estar ausente.

Desde luego, no hay que entender al yo como una entidad restringida al binomio cuerpo-mente. Freud gustaba de explicar a través de un ejemplo la complejidad de la expansión del yo fuera de los límites de la propia piel. Imaginen —decía— a todas las personas a las que a lo largo de su vida han amado. Traten de encontrar en ellas lo que tienen en común: el color del cabello, un gesto, un rasgo del carácter, el modo de vestir. Pues bien, eso que tienen en común las personas a las que uno ha amado, eso forma parte de su yo. Es algo de uno mismo que, sin embargo, se halla fuera de uno, externo al propio cuerpo, integrado en la vida relacional que ha establecido.

No es sencillo para el niño aprender a diferenciar interior y exterior. Todas las cuidadoras de guarderías saben que a veces, cuando un niño cae, otro se pone a llorar en su lugar. Ese transitivismo infantil no está tampoco ausente en los mayores, como lo muestran las proyecciones e identificaciones del yo adulto con las de otros individuos.

Freud trabajó en 1914 el problema de los flujos energéticos entre el yo y los objetos. Publicó sus reflexiones en un texto, aparecido ese mismo año: *Introducción al narcisismo*. Él había postulado un estado libidinal temprano al que denominó autoerotismo y se había dado cuenta también de que en la evolución del niño, cuando se va configurando el yo, la libido tiende a expandirse hacia el mundo objetal a medida que la realidad lo hace necesario y el sujeto puede reconocerla y diferenciarla de ese yo incipiente. En los adultos es fundamental cierto equilibrio entre los dos posibles objetivos de la pulsión: el yo y los objetos; una alianza entre el egoísmo y el amor. Solo que, en algunos casos, el predominio de la carga energética recae casi por completo en el exterior como es el caso del enamoramiento, mientras que en otros, como en la hipochondría o ante la pérdida de algún ser querido, se repliega casi exclusivamente en el propio yo.

A la modalidad de carga libidinal que trata al yo como a un objeto de amor y deposita en él la mayor parte de su energía, Freud la llamó narcisismo. Tomando el término de Näcké, quien lo había empleado para describir una conducta aberrante de la sexualidad, Freud lo extendió a todos aquellos aspectos en los que el yo es investido por encima de lo necesario. Un excesivo amor propio, en el sentido de sentirse fácilmente ofendido por los comentarios de los demás sobre uno mismo, puede resultar tan narcisista como el dedicar horas enteras al cuidado personal del cuerpo o de la imagen.

La tendencia a un replegamiento narcisista en momentos de enfermedad o crisis (nadie piensa en ninguna otra cosa que en él mismo cuando le abrumba un dolor de muelas) viene justificada por restos de libido narcisista que habrían quedado como residuos del autoerotismo arcaico observado en los bebés cuando el yo aún no está constituido como tal. Estos restos siguen operando en la vida adulta en cuanto les surge oportunidad de hacerlo, de modo que el narcisismo primario no dejará de estar presente en el individuo ni aún cuando el yo se halle ya perfectamente establecido y capacitado para relacionarse con el exterior. Es la fuerza de absorción de los residuos narcisistas primitivos la que promueve un repliegue secundario de la libido en momentos regresivos de pérdida, enfermedad o angustia; un narcisismo secundario.

Obviamente, este segundo narcisismo constituye el narcisismo propiamente dicho, pues si la libido necesita de un yo sobre el que ser retrotraída, es necesario que el yo esté constituido para que el mecanismo opere. La pregunta que aparece es desde luego: ¿Cómo puede constituirse el yo a partir de una situación inicial de autoerotismo?

Freud (1976) se da cuenta de que «una nueva acción psíquica tiene que agregarse al autoerotismo para que el narcisismo se constituya», pero no llega a señalar cuál es ni en qué consiste esta «nueva acción psíquica» que posibilita la configuración del yo.

El espejo de Narciso

Jacques Lacan aporta una respuesta a este interrogante con su trabajo sobre *El estadio del espejo*. Para él existe un momento en la vida de todo niño en el que aprende, con júbilo, a reconocerse como fuera de él mismo; a reconocerse en el espejo.

Desde luego, lo importante del aporte lacaniano no es el espejo propiamente dicho que, por lo demás, puede en la realidad haber estado fuera del alcance del pequeño; lo importante es la manifestación de que el ser humano está constituido desde el otro, de modo que en un momento peculiar de su existencia —y esto le da a la teoría lacaniana un regusto casi genético— entre los seis y los dieciocho meses, puede ser ayudado a reconocerse a sí mismo como una unidad entre las otras unidades del entorno.

Las características fundamentales de ese estadio (no un instante, por supuesto, sino más bien una etapa) son en primer lugar que el otro participe —todos los que cuidan pequeños suelen hacerlo de forma espontánea, por más que inadvertida— para que la percepción del niño como ser individual pueda alcanzar una dimensión plena. En segundo lugar, como ha quedado dicho, ese yo que el pequeño percibe va a ser visto como fuera de él. Va a ser visto en la imagen que sus padres le devuelven cuando alaban uno de sus rasgos, un matiz de su carácter o, simplemente, le muestran una fotografía o vídeo en la que él aparece. «Ese eres tú», le dirán. «Ese soy yo», balbuceará mirándose a sí mismo en un lugar que, sin embargo, estará fuera de él.

Lacan considera el estadio del espejo como una etapa imprescindible —matriz le llama él— para el acceso al mundo adulto donde el símbolo impera en tanto que es un mundo regido por el lenguaje. El hábito de manejar el registro imaginario es así un paso previo y necesario para el pleno acceso al mundo simbólico, el que permitirá al sujeto no sólo verse en un primer momento a sí mismo como exterior a él, sino también tomar medida ulteriormente de la distancia de la realidad circundante a través del uso de la palabra.

Si el niño no ha tenido a nadie que le ayude a descubrirse en el espejo de la vida, no podrá discriminar tampoco los matices metafóricos de las palabras, pues su imagen, en la que sin embargo él no habrá aprendido a reconocerse, estará obturando todas sus percepciones y evitará con la monotonía de su multiplicación, que se abran los caminos de la polisemia lingüística. Su destino será similar al de Narciso: prendido en el imaginario de las formas, sucumbirá ante esa fascinación por la imagen, la única que podrán producirle los objetos que le rodeen, incapaces así de despertar en él otro interés.

La importancia, entonces, de la captación imaginaria para favorecer el desarrollo del yo es enorme, pero corre paralela al riesgo de que una fijación en ese momento de primacía imaginaria deje secuelas que afecten después a muchos aspectos de la vida. En una era como la actual, en que la técnica permite la proliferación explosiva de soportes de imagen como la televisión, los videojuegos o los simuladores de realidad virtual, va acrecentándose el riesgo de conferirle excesiva importancia a la imagen: la personal, la corporativa, la política, la institucional. Asistimos a una verdadera revolución narcisista entre

los más poderosos, reservada antes, paradójicamente, a las estructuras psíquicas más frágiles.

El dinamismo interno de esta especie de fase REM generalizada que atraviesa nuestra civilización, hace ficción de vida, pero, al contrario de lo que pueda parecer, el narcisismo nos acerca a la muerte. Por más que, como he mencionado, el soporte imaginario sea clave para el acceso al mundo simbólico del adulto, no por ello pierde su dimensión de celada engañosa que muestra los objetos allí donde no están, incluida la radical imposibilidad de verse a uno mismo en profundidad.

Es ésta una de las paradojas con las que el ser humano viene marcado y da cuenta de la esencia contradictoria –la neurosis es la normalidad– que preside nuestro existir. Pues aquello que posibilita nuestro acceso a un mundo de inteligencia y sentido es, al mismo tiempo, el anzuelo que nos captura hacia la playa de los malentendidos y de los actos sin sentido.

El problema no reside únicamente en la habitual dificultad para percibir las vigas en el propio ojo, dada la gran facilidad para detectar las briznas en el ajeno; el verdadero peligro subyace en el potencial del sesgo imaginario para conducir, si se detiene en la fijación narcisista, hacia el desequilibrio y la aniquilación. Veremos la relación entre muerte y narcisismo, pero antes necesitamos recordar otro concepto.

El enigma de la pulsión de muerte

Uno de los escollos más importantes de la teoría psicoanalítica, pero también uno de los esfuerzos conceptuales más ricos de nuestro siglo, es el postulado de la existencia en todo ser humano de una pulsión de muerte.

Muchos de los estudiantes de psicoanálisis que siguen bien los textos de Freud previos a la primera gran guerra se sorprenden de que el binomio: pulsiones objetales/pulsiones del yo se convierta en *Más allá del principio del placer* en pulsiones de vida/pulsiones de muerte. Y se sorprenden aún más de que la pulsión tanática corresponda precisamente a la pulsión del yo. ¿No sería esta última la que más y mejor cuidaría del propio yo y por tanto de la propia seguridad general? ¿Por qué hacerla corresponder con la pulsión de muerte cuando el par yo/objetos se trueca por el par muerte/vida?

Espero que lo dicho hasta ahora respecto al narcisismo y a los peligros del exceso imaginario contribuya a despejar estos interrogantes. Pero Freud, cercano a los setenta años cuando reformula su teoría pulsional e introduce en ella la hipótesis de una pulsión de muerte, no quiere plantear su nueva posición en términos especulativos y establece los postulados acerca de esta última partiendo de los descubrimientos científicos de la biología de la época.

Respecto a las investigaciones realizadas sobre la muerte en aquel tiempo, Freud conocía y compartía las hipótesis de Waismann referidas a la diferenciación entre plasma somático y plasma germinal en los organismos superiores. El plasma somático está destinado a deteriorarse y desaparecer mientras que el ger-

minal puede ser puesto en contacto con las células germinales de otro organismo para dar así origen a una nueva vida. El primero, entonces, está destinado a la muerte; el segundo a propagar la vida.

Para una especie cuyos organismos son capaces de generar otros de mayor vitalidad, sería un lujo superfluo que cualquiera de ellos, después de haberse reproducido, prosiguiera viviendo eternamente.

Freud estaba de acuerdo con estas teorías acerca de los organismos pluricelulares, pero disentía de Waismann cuando éste les reservaba en exclusiva la condición de ser mortales, aduciendo que los más primitivos, los unicelulares, en la medida en que se reproducen por partición, podrían considerarse «inmortales» ya que las nuevas partes en las que cada célula se divide no dejan de ser la continuación directa de ella misma. En oposición a este criterio Freud postula que la muerte se da como algo interno a todo ser vivo, por el mero hecho de serlo.

Él conocía los experimentos en los que los organismos unicelulares pueden reproducirse en el laboratorio durante muchas generaciones y casi a título indefinido sin que mueran. Creo que se lograron ya en aquella época más de tres mil generaciones sin que se diera en los corpúsculos ningún deterioro celular. Pero una condición era precisa: debía limpiarse periódicamente de metabolitos el medio que contenía las células. Si esto se hacía y se mantenía el medio en que se realizaba el experimento libre de esos metabolitos o residuos propios de las células, entonces no se producía en ellas ningún deterioro ni envejecimiento. Por el contrario, si no se tomaba la precaución de limpiar de metabolitos el recipiente, los protozoos se deterioraban con el tiempo y morían.

Destaquemos que los metabolitos perjudiciales eran los propios. Nada ocurría por la presencia de residuos de otros protozoos. El contacto, si podemos decirlo así, con otras familias de individuos no ocasionaba destrucción. Lo que la producía era el enclaustramiento en el propio medio.

Es lógico pensar que, sin la artificialidad del experimento programado por los científicos, los protozoos que en el medio natural tienen más probabilidades de sobrevivir indefinidamente son los que puedan encontrar mayor facilidad para relacionarse con otros protozoos. Esta es una manera de pensar las cosas digamos darwiniana; manera de pensar que Freud no oculta que en algunos momentos fue la suya.

No es necesario remarcar en qué medida estas conclusiones nos ayudan a entender que la sexualidad está del lado de la vida. Pero nada nos lleva a colegir aún cuál es la vía por la que Freud llegó a afirmar que todo ser vivo lleva en su interior la tendencia a la muerte.

Muerte y repetición

Freud fue un gran clínico y también un gran teórico. Sus teorías arrancaron sin excepción de sus agudas observaciones y su genio fue tan enorme que pudo recorrer la no menos enorme distancia entre las unas y las otras.

Respecto a la pulsión de muerte, fueron varias las situaciones que le lle-

varon a preguntarse por qué el aparato psíquico tendía a comportarse bajo determinadas circunstancias contrariamente a lo esperado, esto es, aumentando las tensiones en lugar de proceder a su descarga inmediata en el sentido del principio del placer.

En primer lugar, la tendencia recurrente de sueños traumáticos que se repetían, especialmente en víctimas de la guerra, replicando las experiencias más dolorosas atravesadas durante ésta. En segundo, los niños de corta edad, ajenos al dolor del mundo, representaban simbólicamente en los juegos repetidos también una y otra vez la zozobra, esta vez voluntaria, de la separación y la pérdida. Aún hoy el escondite es uno de los juegos que más excita a los pequeños de entre dos y cinco años.

La clínica aportaba igualmente sus evidencias al poner de relieve la tendencia de algunos pacientes a obstruir el tratamiento que hubiera podido ayudarles, generando reacciones terapéuticas negativas al menor asomo de mejora, en tanto que la patología de las perversiones obligaba a preguntarse por el problema del masoquismo.

Todos estos factores, unidos a la incorregible propensión humana a repetir situaciones dolorosas e incómodas, observable en la vida cotidiana a poco que contemos las veces que cada uno tropieza en las mismas o en similares piedras, llevaron a Freud a invocar una tendencia universal que facilita la regresión a posiciones más primitivas, representando a menudo no sólo un retroceso, sino también un importante perjuicio para quien así lo hace.

Más allá del homeostático principio del placer debía existir un segundo principio, una fuerza disruptiva que tendería no hacia el equilibrio y la armonía sino hacia el conflicto y la desintegración: una pulsión de muerte. Esta pulsión se apoya —y este es el aporte fundamental freudiano— en el «recuerdo» de que en algún momento anterior, demasiado pretérito, todo habría estado muerto pues todo habría sido inorgánico.

La cuestión de la memoria vuelve a adquirir en la definitiva teoría pulsional freudiana una importancia relevante, como lo había hecho en su teoría de los sueños. «No hallé cosa en que poner los ojos —dice Quevedo— que no fuese recuerdo de la muerte.» Este «recuerdo de la muerte» es lo que es necesario suponerle a todo ser vivo para poder entender el sentido de la pulsión de muerte en Freud; una memoria susceptible de retrotraer al ser humano a un pasado en el que él no existió —una memoria genética, por ejemplo. Captar la grandeza del mito freudiano, el mito del origen de la muerte, acompañando, gracias a la memoria, a toda forma de vida desde el primer momento, implica comprender la «añoranza» postulada por Freud de ese periodo anterior, inanimado, falto de energía, propio de un estado en el que la muerte no existía, porque tampoco existía la vida.

Dos tendencias pugnan entonces en el ser humano; una le impulsa hacia adelante, le incita a reproducirse, a generar. La otra le musita muy quedo —es casi muda— que sería más cómodo abandonar la lucha y dejarse volver a un estado apenas vegetal. Si Freud hubiese asistido a la desmesurada proliferación de depresiones que los últimos tiempos contemplan no le faltarían argumentos para confirmar su teoría.

¿Cuál es entonces el camino de regreso que nos jalona monótonamente la repetición? ¿Hacia dónde queremos volver y desde dónde?

Es claro que el máximo logro de la humanidad es al mismo tiempo lo que la define y diferencia: el lenguaje. El juego de oposición significativa entre fonemas ha permitido replicar binariamente en los ordenadores métodos de toma de decisiones casi inteligentes. Y el mundo del símbolo es el mundo donde el humano encuentra su esencia como tal, en tanto es ahí donde más se divorcia de la naturaleza.

Por más que Hegel postule un «Destruyo, luego existo» en la dialéctica de lucha a muerte del amo y el esclavo, no deja de ser cierto que a éste —y «éste» somos todos, pues en última instancia todos somos esclavos de la muerte— le quedan los recursos del amor y de la creación en el trabajo para gozar la vida.

Una de las más grandes obras jamás generadas en torno al tema del amor, me refiero al *Banquete* de Platón, culmina con una sorprendente sentencia: que un buen escritor debe ser a la vez poeta trágico y poeta cómico. ¿Tiene esto algo que ver con el amor? Desde luego que sí.

La pulsión de vida, entonces, nos impulsa al amor, a la sublimación y al uso del lenguaje. Este es nuestro punto de llegada. ¿Por qué retroceder?

Muerte y narcisismo

«Hay como un ritmo titubeante en la vida de los organismos; uno de los grupos funcionales se lanza impetuoso hacia adelante, para alcanzar lo más rápido posible la meta final de la vida; el otro, llegado a cierto lugar de ese camino, se lanza hacia atrás para volver a recuperarlo desde cierto punto y así prolongar la duración del trayecto» (Freud, 1976). Según esta hipótesis las dos fuerzas en juego apuntan hacia metas opuestas pero simétricas: una pretende la extensión del camino y su disfrute, la otra pugna por abreviarlo para evitar fatiga al caminante. La sexualidad reproduciría entonces un estado anterior de la vida para que una parte de nosotros pudiera volver a iniciar su andadura; la muerte, por su parte, funcionaría en forma más rápida y también más exacta: llegaría igualmente a un estado anterior, pero lo haría por un directo atajo, alcanzando el no-ser previo a la vida propio de los estados inorgánicos anteriores.

Entre el goce exento de cansancio del momento anterior al inicial y los placeres transitorios que podemos oponerle hay un difícil equilibrio. La inestabilidad puede inclinarse del lado de la tendencia tanática y estallar en forma de agresividad. Pero la fuerza de la pulsión de muerte no puede entenderse como mero corolario de la agresividad. Es ante todo un elemento interno y constituyente del aparato psíquico humano. La muerte no nos llega desde fuera, como consideraban los mitos sobre su origen, sino que la llevamos dentro desde el mismo momento en que nacemos. Por más que la volquemos en el desquicio absoluto de la guerra o en la explotación de nuestros semejantes; por más que la violencia se haya enseñoreado de los deportes y fenómenos de masa, la muerte continúa royendo desde el interior de cada ser humano en forma silenciosa y si-

que expresándose por vías más sutiles, destinadas pretendidamente a apaciguar nuestra angustia ante ella.

Así, aparece en el sometimiento incondicional a la tiranía de lo imaginario, en el culto a los manejos narcisistas. El brillo rutilante de la imagen se postula a sí mismo como recurso para sostener la angustia ante la muerte que la cohesión social nos ofrecía en otros momentos de la historia y la memoria, engañada por el estruendo de la multiplicación especular, cree que ahí se halla el descanso.

Como señala Ariès (1983) en su monumental trabajo sobre la muerte, en épocas anteriores se pudo conseguir un eficaz sistema defensivo frente a ella «atenuando su carácter individual en provecho de la sociedad, ritualizándola y haciendo de ella un paso entre los demás pasos de la vida». Fueron necesarias muchas generaciones para dar lugar a un firme código social que tuviera justamente como efecto despojar a la muerte de su brutalidad y considerarla como un tributo necesario para beneficio general.

No obstante, en coincidencia con la modernidad que contempla el surgimiento del individualismo, el sistema de defensa comienza a agrietarse al tiempo que se depura la razón y aparece un nuevo concepto de muerte: la muerte como pérdida. Es ahí dónde se hará necesario negar a la muerte, pues las pérdidas inevitables deben ser relegadas en el olvido.

El debilitamiento de la sociedad ante la eclosión del primado individual abrirá entonces paso, según Ariès, al actual silencio sobre la muerte, culminando el proceso en la postmodernidad con la proliferación de tanatorios de alquiler y el diseño de coches mortuorios, cuyas lunas tintadas, emulando el secretismo de las lujosas limusinas americanas, apenas permiten identificar al contenido. Hay que olvidarse de la muerte para poder vivir.

Pero Freud nos recuerda que la memoria sigue ejerciendo su poder. Y que, más allá de la imagen, la palabra es el instrumento primordial para tratar de elaborar esa memoria, en lugar de exasperarse al repetir.

La muerte convertida en clandestina, la consideración del duelo como una enfermedad, el destierro casi definitivo del luto en la sociedad moderna, el control médico en el mantenimiento artificial de la vida en algunos enfermos terminales, son cuestiones con interés suficiente para que intentemos hablar sobre ellos. Moriremos solos, como humanos que somos. Pero esta soledad será todavía mayor si antes no conseguimos hablar de nuestra muerte.

REFERENCIAS

- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus.
- Canetti, E. (1987). *Masa y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Freud, S. (1976). *Introducción al narcisismo*. En *Obras Completas*, vol XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976). *Más allá del principio del placer*. En *Obras Completas*, vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Lessing, G.E. (1992). *La Ilustración y la muerte: dos tratados*. Madrid: Edición de Agustín Andreu. CSIC y Editorial Debate.
- López Aranguren, J.L. (1979). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad.

