

Muerte y vida cotidiana

Death and daily living

Tumas, Dardo¹

RESUMEN

Si la muerte como enigma inquietante le exige al psiquismo un trabajo constante de ruptura de certezas y nuevas recomposiciones de representaciones y afectos; es porque conmueve el entramado profundo de creencias e identidades de fuerte significación histórico-social marcada por los ideales culturales de la época. Y en ese sentido la muerte actualmente, aparece como “eso” ajeno al vivir y sentir cotidiano de toda subjetividad.

La “muerte bella” para los griegos marcó con un fuerte sentido el vivir y morir en sociedad.

La muerte plantea una problemática para el Yo como instancia y su relación con el superyó.

La mortalidad como el valor que le da sentido a la condición humana y al mismo tiempo cómo esta última la desmiente, la reprime y la excluye de las simbolizaciones sociales que la harían más elaborable y aceptable.

Palabras clave: Muerte - Enigma - Angustia de desamparo - Soledad - “La bella muerte”

ABSTRACT

If death as a disturbing enigma requires from psyche a constant work of breaking certainties and new recompositions of representations and affections; is because it touches the deep framework of beliefs and identities of strong historical and social significance marked by the cultural ideals of the time. And at that point death actually appears as “that” outside of daily living and feeling of all subjectivity.

The “beatiful death” for Greeks marked in a strong sense the living and dying in society.

Death raises a problem for the Ego as an instance and its relation with the Superego.

Mortality as the value that makes sense to the human condition and at the same time how the latter denies it, represses and excludes it from social symbolizations which would make it more workable and acceptable.

Keywords: Death - Enigma - Anguish of abandonment - Loneliness - “Beatiful death”

¹Universidad de Buenos Aires. (UBA). Licenciado en Psicología, UBA. Psicoanalista. Titular de la práctica profesional “Cuestiones clínicas en los inicios de la práctica psicoanalítica” de la carrera de Psicología (UBA). Investigador de la UBA. Docente de grado y postgrado en diferentes facultades e instituciones psicoanalíticas. Ha publicado artículos y ensayos en diferentes medios y es autor del libro *Referencias clínicas* Ed. De los cuatro vientos, 2010 y autor y compilador de “Testimonio de la clínica psicoanalítica” J.V. Ediciones 2001. E-Mail: dardotumas@yahoo.com.ar

Pablo (9 años) llegó a la consulta por ciertas dificultades en el colegio y con una pregunta insistente que a lo largo de su tratamiento fue cambiando de forma pero no de contenido: ¿A dónde van a morir los pájaros? Vos viste la cantidad de palomas y pájaros que hay ¿y dónde están los cuerpos cuando mueren? Los perros y los gatos se mueren y la gente los tira a la basura o los entierran en cementerios de animales o los queman, pero ¿los pájaros? ¿Si nadie recoge sus cadáveres, a dónde van a morir?

Meses después la pregunta era: ¿Cuándo te morís, te morís solo? Porque nadie se muere con vos, excepto que se estrelle un avión o choques con el auto con toda tu familia.

Finalmente, cuando algo de lo angustiante cedió en su ominosa presencia, la pregunta fue “¿qué es la muerte? ¿Por qué nadie te explica qué es la muerte, te hacen cuentitos que te vas al cielo o cosas así, pero qué es la muerte? Cuándo te morís ¿te morís?”

Si el enigma se constituye a partir de la imposibilidad del lenguaje de los adultos de “significarlo todo”, si la ruptura de certezas que ligaban representaciones apaciguantes y provisorias compele al sujeto a la búsqueda de nuevos saberes, es porque en este movimiento de efracción y religazón (y es por eso que el trabajo de saber “duele”) se motoriza un proceso interminable que, en el mejor de muy pocos casos, no se detiene. Y es en este movimiento fluctuante de “revelaciones” e “investigación” que el sujeto va construyendo un sistema de certezas yoico acerca de sí mismo y del mundo.

Pero si sexualidad y muerte han sido las banderas emblemáticas de la condición humana tomada por el psicoanálisis, la muerte en este último tiempo ha sido relegada o negada como problemática en aras de las mal llamadas nuevas sexualidades. Quizá esta dificultad venga de arrastre desde aquella evidencia tebana del Edipo rey donde fornicar con una mujer resulta más terrible que matar al semejante. Deslizamiento ideológico que al propio Freud no se le escapa cuando comenta “Precisamente lo imperativo del mandamiento “No matarás” nos da la certeza de que somos del linaje de una serie interminable de generaciones de asesinos que llevaban en la sangre el gusto de matar, como quizá lo llevemos todavía nosotros” (Freud 1915, 297)

El enigma de la muerte y el enigma del nacimiento siempre han estado presentes como esa exigencia de trabajo que el psiquismo de toda subjetividad debe enfrentar y procesar. “Enigma del nacimiento que, en tanto contingencia azarosa, se liga al de la muerte; solo puede simbolizarse, jamás capturarse en el “real” que lo produce. Es impensable para el sujeto psíquico abordar la contingencia de su existencia. Hay niños que lloran frente al retrato de casamiento de sus padres preguntando: ¿y yo por qué no estuve? ¿Por qué no me invitaron? Donde la exclusión reviviscente de la escena primaria no anula la otra cuestión para la cual se abre una respuesta posible pero insatisfactoria: porque aún no habías nacido. ¿Y dónde estaba entonces? Preguntará... porque es tan impensable no haber existido como la posibilidad de dejar de existir” (Bleichmar, S. 1993, 116-117).

Pero si nacer es contingente, morir es necesario.

Por otra parte ambos enigmas ¿se ubican en el mismo plano? Quiero decir ¿activan los mismos fantasmas? ¿El sí de la vida es comparable al no de la muerte?

“El mito de la simetría” lo denomina Jankélévitch. Se los compara porque se considera a la vida humana como una línea entre los dos extremos del nacimiento y la muerte, es un mito espacial. Pero la vida es el tiempo, y el tiempo no puede ser desplegado en el espacio. “Cuando se da la muerte, el nacimiento se ha cumplido desde hace tiempo. Cuando el nacimiento se produce, la muerte es un futuro lejano aún inexistente. En consecuencia, la muerte y el nacimiento no son simétricos. La simetría es espacial. No es temporal. Son dos cosas incomparables” (Jankelevitch, V., 2004, 16-17)

Pero si el arco de la vida humana se encuentra tensado permanentemente por la cuerda de la muerte, es para recordarnos en todo momento que lo que no muere, no vive. La mortalidad, la condición misma de mortal es lo que define la existencia de lo humano. No es que la muerte le da un sentido a la vida, porque la muerte carece de sentido, por eso es impensable e irrepresentable. La muerte es la ausencia de sentido, es el no sentido que da un sentido a la vida, el sinsentido que brinda un sentido negándose.

Es lo que nos muestra la Odisea como el gran dilema de lo humano, el hombre solo puede vivir como tal si vive su tiempo como historia y como proyecto, y es esa la morada humana. Ulises después de pasar por increíbles experiencias queda solo y al capricho del mar, como un naufrago durante nueve días aferrado a un pedazo de mástil de su nave destrozada, es arrastrado por las corrientes hasta el fin del mundo y cuando está a punto de morir ahogado llega a Calipso. Es una isla del fin del mundo, ni siquiera se encuentra en los confines del espacio marino, y está separada de los dioses y de los hombres por la inmensidad de las aguas. Como su nombre lo indica está “oculta” de las miradas, del tiempo y del mundo, se cree que Ulises pasó cerca de 10 años ahí, pero como está fuera del tiempo es difícil de calcular. En este lugar paradisíaco y con la ninfa Calipso que es una mujer casi perfecta todos sus deseos están satisfechos, pero en el mismo momento que Calipso recibe a Hermes como mensajero de la orden de Zeus de que lo libere, Ulises en un promontorio mirando el mar llora desconsoladamente, extraña y quiere regresar a su mundo. Calipso está realmente enamorada de Ulises y juega su última carta. Ya que no puede desobedecer la orden de Zeus le ofrece a Ulises el único don divino que una diosa puede ofrecer, que es lo mismo que ofrecerle todo, para que sea él el que elija quedarse: la inmortalidad y la juventud eterna.

Es un pasaje verdaderamente conmovedor, Ulises llora ¿en qué hombre no anida el intenso deseo de ser inmortal?, sabe que a contados mortales se les ha ofrecido esos dones, pero sabe también que es una inmortalidad anónima, sin identidad, en una nube de olvido, alejado de los hombres, de la geografía y de los dioses. Vivir sin muerte es vivir como muerto, Ulises ha visitado el Hades, ha escuchado el lamento desgarrador de Aquiles, aquella

otrora máquina de matar llena de gloria y admiración, diciéndole que prefiere ser el campesino más miserable de la última aldea del mundo que Aquiles en ese mundo de sombras, de los sin rostros, de los sin nombres, de los que ya no son visibles ni son nada, de los nadie (outis). Esa multitud de los que otrora fueron individuos pero de quienes ahora no se sabe más nada y que conforman una masa indiferenciada de la cual surge un rumor indistinto y aterrador, no tienen el don de la palabra, no hablan, producen un ruido caótico. En ese lugar Ulises tomó conciencia de lo que es morir, y siente que ahora no es lo mismo pero es igual. Es la disolución misma de su condición humana pero en Calipso, no en el Hades, sin su gloria, sin su pasado y sin su historia, sin que nadie relate sus hazañas. Ulises rechaza el amor y los dones de Calipso y decide regresar a su mundo, el mundo de los mortales.

Cuando Freud aborda el problema de la muerte para el psiquismo aparecen algunos textos maravillosos en su complejidad y en su confusión.

Empecemos por “De guerra y de muerte” (1915), pregunta “¿Cómo se comporta nuestro inconsciente frente al problema de la muerte? (...) nuestro inconsciente no cree en la muerte propia, se conduce como si fuera inmortal (...) no conoce absolutamente nada negativo, ninguna negación –los opuestos coinciden en su interior-, y por consiguiente tampoco conoce la muerte propia, a la que solo podemos darle un contenido negativo. Entonces, nada pulsional en nosotros solicita a la creencia en la muerte. Y quizá sea este, incluso, el secreto del heroísmo. (...) La angustia de muerte, que nos domina más a menudo de lo que pensamos, es en cambio algo secundario, y la mayoría de las veces proviene de una conciencia de culpa”. Y más adelante “Nuestro inconsciente no ejecuta el asesinato, meramente lo piensa y lo desea. Pero sería equívoco restar a esta realidad *psíquica* todo valor por comparación con la *fáctica*. (...) En nuestras mociones inconscientes eliminamos día a día y hora tras hora a todos cuantos nos estorban el camino, a todos los que nos han ultrajado o perjudicado. (...) Y más: nuestro inconsciente mata incluso por pequeñeces; como la vieja legislación ateniense de Dracón, no conoce para los crímenes otro castigo que la muerte; y hay en eso una cierta congruencia, pues todo perjuicio inferido a nuestro yo omnipotente y despótico es, en el fondo un crimen de lesa majestad.” (Freud, 1915, 297-298)

Trabajemos algunas de estas afirmaciones. Freud comienza reiterando algunas de las propiedades del inconsciente como sistema: la ausencia de negación, la atemporalidad y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica; todo esto lleva por razonamiento lógico a que la muerte no afecte como problema al icc. Pero si somos consecuentes con este enunciado tampoco puede existir la muerte como deseo; quiero decir, si no hay registro de la ausencia que es el no por antonomasia tampoco puede haber un deseo de no, “nada pulsional en nosotros solicita a la creencia en la muerte”. ¿Por qué entonces existiría una creencia en la muerte del semejante?, si el icc. sistemático, reprimido es pura positividad, mociones pulsionales altamente investidas que solo buscan su satisfac-

ción vía descarga polo motriz ¿Por qué albergaría deseos negativos? Si en el icc. no existe miramiento por la realidad ¿por qué habría intencionalidad de daño hacia el otro? ¿Por qué la menor afrenta se vengaría con la muerte?

La única tópica sensible capaz de verse afectada por las injurias, ultraje y afrentas es el yo, es el narcisismo de ese yo omnipotente y monárquico que busca cobrarse con sangre los crímenes de lesa majestad. Si el “¡Ojalá te mueras!” está tan a flor de labios es porque expresa un deseo del yo, de lo contrario debería estar lo suficientemente desfigurado como retorno de lo reprimido para no ser reconocido tan fácilmente. Por esa razón es que Freud plantea la angustia de muerte como algo secundario y más relacionado con lo que luego devendrá como superyó.

En el “Yo y el ello” (1923) retoma este tema y dice: “La sonora frase “Toda angustia es en verdad angustia ante la muerte” difícilmente posea un sentido y, en todo caso, no se la puede justificar. Más bien me parece enteramente correcto separar la angustia de muerte de la angustia de objeto (realista) y de la angustia libidinal neurótica. Aquella plantea un serio problema al psicoanálisis, pues “muerte” es un concepto abstracto de contenido negativo para el cual no se descubre ningún correlato inconsciente. El único mecanismo posible de la angustia de muerte sería que el yo diera de baja en gran medida a su investidura libidinal narcisista, y por lo tanto se resignase a sí mismo tal como suele hacerlo, en caso de angustia, con otro objeto. Opino que la angustia de muerte se juega entre el yo y el superyó.” (Freud, 1923, 58)

Está claro que el modelo clínico para pensar esta relación está dado por las depresiones.

“La angustia de muerte de la melancolía admite una sola explicación, a saber, que el yo se resigna a sí mismo porque se siente odiado y perseguido por el superyó, en vez de sentirse amado. En efecto, vivir tiene para el yo el mismo significado que ser amado: que ser amado por el superyó.” Y más adelante “El superyó subroga la misma función protectora y salvadora que al comienzo recayó sobre el padre, y después sobre la Providencia o el Destino. Ahora bien, el yo no puede menos que extraer la misma conclusión cuando se encuentra en un peligro objetivo desmedidamente grande, que no cree poder vencer con sus propias fuerzas. Se ve abandonado por todos los poderes protectores, y se deja morir.” (Freud, 1923; 58-59)

En “Inhibición, síntoma y angustia” (1926) retoma en esa línea el tema de la angustia de muerte “...debe concebirse como un análogo de la angustia de castración, y que la situación frente a la cual el yo reacciona es la de ser abandonado por el superyó protector –los poderes del destino-, con lo que expiraría ese su seguro para todos los peligros.” (Freud, 1926, 122)

Pero si, esquemáticamente, la angustia de castración es la reacción del yo frente al ataque pulsional del icc., ¿cuál sería el peligro que está en el origen de todos los peligros que el superyó ayuda a conjurar?

“¿Cuál es el núcleo, la significatividad, de la situación de peligro? Evidentemente, la apreciación de nuestras fuerzas en comparación con su magnitud, la admisión de

nuestro desvalimiento frente a él (...)” (Freud, 1926, 155)

De ahí que Freud defina como “situación traumática” a la vivencia de desvalimiento experimentada, y “situación de peligro” a la expectativa angustiosa a que una vivencia análoga de desvalimiento se repita.

En esta nueva conceptualización de la angustia, problemática y confusa, ésta aparece, por una parte, como expectativa del trauma, y por la otra, como repetición amenguada de él. Para no abrir toda una nueva línea de debate en relación a esta segunda teoría de la angustia, digamos que es válida solo en relación a la constitución del yo, como angustia narcisista, única forma de entender la desexualización de la misma.

Por lo tanto el problema de la muerte para el psicoanálisis, o la forma en que toda subjetividad se ve afectada por el tema de la muerte, marca un derrotero de creciente complejidad anímica en este juego azaroso del existir humano: del Hilflosigkeit al abandono del superyó, de la angustia de desamparo a la angustia de muerte, del estado de indefensión al ineluctable destino de la muerte como final, de la evidencia del desauxilio a uno de los últimos ropajes con que se inviste el superyó como figura del destino, etc..

Por eso me pareció interesante la elección de los pájaros como tema de angustia para Pablo, porque para un chico urbanizado son los únicos animales que no tienen dueños, lo que equivale a decir que no tienen padres. “No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre” (Freud, 1930, 73)

De ese yo omnipotente y despótico (que mencionaba Freud en “Sobre la muerte”) que mata sin miramientos a la primera afrenta a este yo desvalido e indefenso aterrado ante la proximidad de la muerte se juega todo el derrotero de la aventura humana.

Ahora, ¿por qué el tema de la muerte sigue siendo tan difícil de enfrentar? Porque lo que crea problemas al hombre no es la muerte, sino el saber de la muerte.

Como dice Norbert Elías en “La soledad de los moribundos”: “La muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas. De entre las muchas criaturas sobre la Tierra que mueren, tan solo para los hombres es un problema morir. Comparten con los restantes animales el nacimiento, la juventud, la madurez sexual, la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero tan solo ellos de entre todos los seres vivos saben que han de morir. Tan solo ellos pueden prever su propio final, tienen conciencia de que puede producirse en cualquier momento, y adoptan medidas especiales- como individuos y como grupos- para protegerse del peligro de aniquilamiento.” (Elías, 2009, 22-23)

Hay cuatro posibilidades frente a la muerte: mitificarla (la vida después de la muerte donde abrevan todas las religiones), desmentirla y ocultarla (es decir, no pensar nunca en ella), pensar que otros mueren pero uno no, y por último enfrentarla, es decir mirar de frente a la muerte.

Pero mirar de frente a la muerte no significa pensar siempre en ella, sería intolerable y paralizante. La muerte como presencia constante es una patología, ciertos

delirios hipocondríacos o representaciones obsesivas graves dan cuenta de ello.

Es lo que Esquilo afirma en un pasaje admirable de “Prometeo encadenado” donde el Corifeo interroga a Prometeo del porqué de su condena y tormento y luego de relatar la guerra contra Cronos y las alianzas y confabulaciones de los dioses, dice: “Lo que preguntáis, la causa por qué me atormenta, os la aclararé. Tan pronto como él se sentó en el trono que fue de su padre, inmediatamente distribuyó entre las deidades diferentes fueros, y así organizó su imperio en categorías, pero no tuvo para nada en cuenta a los infelices mortales, antes, al contrario, quería aniquilar por completo a esa raza y crear otra nueva. Nadie se opuso a ese designio, excepto yo. Yo fui el atrevido que liberé a los mortales de ser aniquilados y bajar al Hades. Por ello estoy sometido a estos sufrimientos, dolorosos de padecer, compasibles cuando se ven. Yo, que tuve compasión de hombres, no fui hallado digno de alcanzarla yo mismo, sino que sin piedad de este modo soy corregido, un espectáculo que para Zeus es infamante.”

El Corifeo se conmueve y le dice que habría que tener de hierro el corazón si por sus penas no compartiera su indignación, pero pregunta: “¿fuiste acaso más lejos?”

Prometeo.- Sí, hice que los mortales dejaran de andar pensando en la muerte antes de tiempo.

Corifeo.- ¿Qué medicina hallaste para esa enfermedad?

Prometeo.- Puse en ellos ciegas esperanzas. (Esquilo, 2006, 338)

Ahora, si dejamos de lado la posibilidad de no pensar nunca en la muerte (que sería más un problema de desmentida patológica), si obviamos las mitificaciones religiosas (territorio de las creencias), y la muerte del otro, del semejante, me alivia de la angustia de pensar en mi propia muerte ¿por qué se hace tan difícil enfrentar a la muerte, mirarla de frente?

Porque si la muerte es la Nada, el no sentido, lo impensable porque carece de representación, por más que uno intente recubrirla con conjeturas provisionarias o ficciones piadosas, por más que uno intente arrancarle un sentido a lo que está fuera de toda posibilidad de sentido, por más que uno fuerce la exigencia de representabilidad a lo que no es ni puede ser representado, es porque no existe; y si existe es lo que el discurso social instituido dice que es, pero nunca puede cubrir la singularidad de la experiencia subjetiva de lo que cada uno siente de la muerte.

Pero si morir es un problema exclusivamente humano, la muerte no es humana! Porque si el mundo de lo humano es el mundo del sentido ¿Cómo se inscribe la ausencia de sentido? Y quizá sea esta característica la que la hace tan inquietante, convivimos a diario con la muerte pero al mismo tiempo es lo más ajeno al universo de lo humano. Hasta el lenguaje, con todos sus recursos, solo puede apelar a figuraciones o imágenes espaciales o temporales: un viaje a..., un sueño eterno, un cambio de estado, un pasaje de... pero la muerte no es un pasar del vivir al estar muerto, la muerte es el pasar de algo a la nada absoluta, no es un pasaje, es una ventana que da a la nada.

Vuelvo a citar a Jankélévitch: “Entonces el pensamiento se abisma, el pensamiento se suprime a sí mismo

cuando trata de representar a eso, ya que el pensamiento es como la percepción. Todo lo que las religiones construyen está hecho para “empirizar”, volver empírica alguna cosa que no lo es, que destruye y suprime el pensamiento. Porque el pensamiento de la nada es una nada de pensamiento. El pensamiento se anula tratando de pensar la nada. Porque el pensamiento liga un concepto a otro, liga una imagen a otra, para compararlos, para diferenciar uno del otro. Entonces, todas nuestras palabras – la diferencia, la comparación- implica que estamos en el entre-dos, entre cosas que se suceden. Pero la muerte está allí, monstruosa, única en su género, relacionándose con nada en absoluto, entonces literalmente impensable, absurda.” (Jankelevitch, 2006, 102)

Cómo sobreponerse al impacto que se produce en toda subjetividad enfrentada al fin como destino, a la imagen de lo inviable, a lo monstruoso de la Nada, y que no quede tomada por lo traumático del desamparo más radical que aplasta y desespera; sino que la Muerte, esa presencia de la Alteridad última, aparece como el más vano intento de los humanos por cercar la Nada, por hacerla viable, por forzarle representabilidad, por que sea. Y toda subjetividad enfrentada a esa caída de sentido sabe que de esta, la Muerte, no se puede esperar nada, y que si clama algún derecho, no es más que el que uno le ha cedido.

¿Es posible enfrentar a la muerte con la convicción segura, de que el gran enigma de la Alteridad última, comienza por el irreducible enigma de la propia alteridad? ¿Y que lo monstruoso del más allá, no es más que la insomne presencia de lo que está bien acá y con uno?

O como decía Freud: “Mística: la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.” (Freud, 1932, 302)

Retomando esa línea de trabajo que Freud plantea en relación a la angustia de muerte, si la plantea como un problema entre el yo y el superyó es porque está en relación directa con lo que lo social instituido “dice” de la muerte, qué significación de época cada cultura le da al tema de la muerte. ¿Qué valor ocupa el morir en el entramado de los ideales social subjetivo? ¿Cuál es la pregnancia moral e ideológica de la muerte como significación social?

Volvamos a los griegos, ese pueblo que se atrevió a pensarlo todo de todo. La muerte ocupaba un lugar en la valoración social y cultural que era el ideal máximo al que aspiraban todos los hombres. Recordemos que para el mundo helénico, mucho antes de que el psicoanálisis pudiera balbucear algunos conceptos, la identidad era vital y se definía en relación al otro. Dentro de una sociedad de la confrontación, en una cultura de la vergüenza y del honor, de la competición en pos de la gloria; la subjetividad de cada individuo se apuntalaba necesariamente en la mirada de los otros.

“Es en el ojo de quien se tiene enfrente, en el espejo que éste supone, donde uno se construye la imagen de sí mismo. No puede existir, entonces, ninguna conciencia de identidad sin ese otro en el que nos reflejamos y que se opone a nosotros haciéndonos frente. El sí mismo y el otro, la identidad y la alteridad, van de la mano, consti-

tuyéndose recíprocamente.” (Vernant, J.P.;2001, 10).

Es lo que nos dice Héctor, el héroe más humano de los griegos, cuando enfrentado a Aquiles sabe que va a morir, Atenea se la ha jurado, los demás dioses lo han abandonado, nadie sobrevive a esa máquina de matar que es Aquiles, en ese instante en que toma conciencia de que va a morir, preso del pánico (otra vez el desamparo) intenta salir corriendo; pero se detiene y dice -“No, no puedo concebir morir sin lucha ni sin gloria, sin realizar siquiera alguna hazaña cuyo relato sea conocido por los hombres del mañana”, y decidido, enfrenta a la muerte.

La “bella muerte” (kalós thánatos) la llamaban los griegos, implica a la vez la muerte gloriosa, mientras el tiempo sea tiempo persistirá la gloria del desaparecido guerrero y el resplandor de su fama. La “bella muerte” representa el punto más alto del honor, al que solo los mejores (los áristoi) pueden aspirar; es la consecución de la areté, la excelencia, alcanzada de una vez y para siempre gracias a la proeza que pone fin a la vida del héroe. Y este deseo de muerte como ideal atravesaba a todos los hombres por igual y durante siglos.

Es, lo que a nosotros nos sorprende de un autor como Esquilo, el más antiguo de los trágicos griegos, que escribió más de ochenta tragedias de las que solo se conservan siete, cuando expresa su deseo de ser recordado solo por cómo peleó contra los persas en la batalla de Maratón y escribe su propio epitafio en su lápida:

“En esta tumba yace Esquilo, hijo de Euforión,
Ateniense, muerto en Gela, la rica en trigo.
De su valor que hable el afamado bosque de Maratón,
y el Medo de larga cabellera, que bien lo ha probado.”
(Esquilo, 1989, 17)

Si la subjetividad griega está tanto más sólidamente constituida cuanto más lejos llegue su reputación, si lo que uno es se afirma en relación a la historia de gloria y admiración que el otro puede reconocer y recordar; entonces la verdadera muerte es el olvido, el silencio, la oscura indignidad y la ausencia de reconocimiento. “La existencia, por el contrario, pasa por el reconocimiento –ya esté uno vivo o muerto-, por la estimación, por la honra; más que ninguna otra cosa, uno debe ser glorificado; ser objeto de palabras de alabanzas, de un relato que narre, en forma de gesta constantemente relatada y repetida, ese destino por todos admirados” (Vernant, J.P.)

Es en virtud de ese espacio público de reconocimiento, donde la “kalós thánatos” (la bella muerte) como gesta heroica está altamente investida como ideal social subjetivo, que el sujeto continúa formando parte, más allá de la muerte, de la comunidad de los vivos.

Hay que reconocer que los griegos encontraron una solución de compromiso admirable a la finitud de la existencia; porque si la existencia pasa por hacerse y permanecer “rememorables”: es posible escapar del olvido, del anonimato, de la muerte en definitiva, por la muerte misma. Es por medio de la muerte que el canto glorificador presenta al héroe difunto ante su sociedad con mayor vitalidad que a los mismos vivos.

Y una última observación, Thánatos es una deidad masculina que junto con su hermano Hypnos, aparecen representados ambos bajo los rasgos de un hombre en la plenitud de la vida portando casco y coraza, los dos hermanos solo se diferencian de los combatientes comunes por las poderosas alas que baten a sus espaldas. Pero Thánatos no mata, su papel consiste en acoger al muerto, en hacerse cargo de quienquiera que haya perdido la vida; no tiene nada de terrorífico y menos de monstruoso, aunque es implacable. Según el imaginario griego, puede adquirir la forma del guerrero difunto que se lleva sobre sus hombros a sí mismo. Es una imagen donde el desamparo no es tan terrible.

Por oposición, la muerte en su aspecto más horrible, como potencia terrorífica, como expresión de lo impensable e innominable, como alteridad radical; es representada en forma de figura femenina por dos entidades: la Gorgona, encarnación de lo pavoroso, y Kere, una entidad maligna, horrenda, execrable, que como fuerza demoníaca se abalanza sobre los humanos para destruirlos, sedienta de su sangre, tragándose los para que sean engullidos por esa noche donde van a desaparecer. Es la entidad que tiene grabada Aquiles en su escudo y que se ponen en acción cuando éste entra en combate: citando a la *Ilíada* "... sujetaba a uno que acababa de ser recién herido y a otro aún no herido, arrastrando también de los pies a otro muerto en medio del tumulto, y encima de los hombros portaba un vestido enrojecido de sangre humana." (Vernant, J.P.; 2001; 128).

O como las describe Hesíodo: "(...) las negras Keres, terroríficas, pavorosas, sangrientas y espantosas, haciendo rechinar sus dientes blancos, se esforzaban por doquier alrededor de aquellos que caían. Ávidas todas, intentaban sorber la negra sangre. Al primero que cogían, ya fuera en el suelo o que acabara de caer herido, le echaban sus largas uñas, bajando al poco su alma al Hades, al tenebroso Tártaro. Luego éstas, una vez saciado su corazón de sangre humana, arrojaban lejos el cadáver y se precipitaban de nuevo al tumulto y al fragor de las luchas." (Vernant, J.P.; 2001, 129).

Esta descripción del accionar de las Keres ¿no es, metafóricamente, lo más parecido a la avidez de la pulsión, a esa voracidad insaciable del accionar loco de la sexualidad desligada? ¿Por qué Freud eligió a Thánatos como representante de la pulsión de muerte y no a las Keres? ¿Será que en esa elección se perfila un deslizamiento de lo pulsional al orden vital donde la otrora sexualidad loca, atacante, desligada del icc. reprimido queda desvitalizada?

Norbert Elías comenta que la vida en la sociedad medieval era más breve, los peligros menos controlables; el morir muchas veces era más doloroso; el sentido de culpa y el castigo tras la muerte eran manifiestos. Pero, para bien o para mal, la participación de otros en la muerte de un individuo era mucho más normal. El hecho de morir fue en otra época un asunto más público que en la actualidad; entre otras cosas porque la sociabilidad implicaba que el estar solo fuera una excepción, por ejemplo las

prácticas monásticas. El nacer, morir, comer, hacer las necesidades, etc., tenían un carácter público en mayor medida que hoy; eran acontecimientos sociales menos privatizados de los que están hoy en día. La contemplación de cadáveres en descomposición humanos era mucho más cotidiana. Todo el mundo, incluso los niños, sabía el aspecto que tenían; y como todo el mundo lo sabía también se hablaba del tema con mayor libertad, tanto en el trato social como en las producciones artísticas.

"Hoy, las cosas son diferentes. Nunca antes, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de un modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las bambalinas de la vida social; jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos, sin olores y con tal perfección técnica, desde la habitación mortuoria hasta la tumba." (Elías, N. 2009, 94)

Por otro lado, señala Elías, la progresiva pérdida de una serie de rutinas tradicionales del comportamiento, entre ellas el uso de fórmulas rituales, se han vuelto sospechosas y en parte embarazosas, en estas situaciones críticas de la vida humana, haciendo que el hablar sin incomodidad a moribundos o el dirigirse a ellos sin inhibición alguna resulta difícil. Y los rituales seculares que aún persisten se han vaciado en gran parte de sentimientos, y a las formas tradicionales les falta el poder de convicción. Pareciera que solo las rutinas institucionalizadas de los hospitales configuran socialmente la situación del final de la vida. Al mismo tiempo que instituyen una modalidad de gran pobreza emotiva y contribuyen mucho al desamparo de la soledad del moribundo. Y a esta altura, cabe preguntarse si el lugar de los viejos y moribundos no ha venido a ocupar el lugar que socialmente le fue asignado a los locos hasta no hace muchos años; el aislamiento, la no visibilidad, el chaleco químico, la vigilancia a través del imperativo de la biopolítica (esto es: prolongar el funcionamiento vital sin importar la "vida humana"), etc.

Para terminar y lo planteo a modo de pregunta ¿qué lugar ocupa la muerte en el ideal social contemporáneo? ¿La dificultad para hablar de la muerte con los chicos, no es un indicador del problema de la muerte para los grandes? ¿Si la muerte, acompañada de su hermana violencia, devino en el gran espectáculo mediático de la actualidad, no es una de las formas extremas en que se intenta procesar algo de la desmentida, como el juego de los chicos con las brujas o con la muerte? Por último y tomando el modelo griego ¿la forma en que una sociedad trata el tema de la muerte, no refleja la manera en que se piensa al semejante en términos éticos y en relación a situaciones límites?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Bleichmar, S.: "La fundación del inconsciente" Amorrortu Editores, 1993, Bs As.
- Esquilo: "Prometeo encadenado". En *Biblioteca Gredos*, 2006, Barcelona.
- Esquilo: "Tragedias completas". En *ediciones Beta*, 1989, Barcelona.
- Elías, N.: "La soledad de los moribundos" En *Fondo de Cultura Económica*, 2009, México.
- Freud, S. (1915) "De guerra y de muerte. Temas de actualidad." *Obras completas*, A.E. XIV
- Freud, S. (1923) "El yo y el ello" *Obras completas*, A.E. XIX
- Freud, S. (1926) "Inhibición, síntoma y angustia." *Obras completas*, A.E. XX
- Freud, S. (1930) "El malestar en la cultura". *Obras completas* A.E. XXI
- Freud, S. (1932) "Conclusiones, ideas, problemas". *Obras completas*, A.E. XXIII
- Jankelevitch, V. (2004) "Pensar la muerte" En Fondo de Cultura Económica, 2004, Bs. As.
- Vernant, J. P. (2001) *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós, 2001, Buenos Aires.