

CONTRA LA INTERIORIZACIÓN DE LA MUERTE

Pilar PALOP JONQUÈRES

DOS ASPECTOS DE LA MUERTE

Poco antes de beber la cicuta decía Sócrates que la filosofía es, siempre, una ejercitación en el morir y que, por ello, al filósofo le resulta la muerte menos temerosa que a otros hombres¹. Spinoza, en cambio, declaraba que «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida»². Su declaración era tanto más conmovedora cuanto que, al igual que Sócrates, tenía la muerte cerca.

Estos dos modos, tan contrarios, de concebir la muerte se han sucedido y entremezclado a lo largo de siglos, cristalizando en dos actitudes de semblante opuesto, en dos diferentes figuras de la conciencia ante la muerte. Una de ellas —en la que aparece estar situado Spinoza— percibe la muerte como algo exterior a la vida e irreconciliable con ella, como la negación misma del vivir, que amenaza desde el exterior y acontece siempre contra la voluntad de los hombres, llegándoles desde fuera, sombría e indeseada. Por ello, los pensamientos sobre la muerte son inútiles y tristes y el hombre libre debe evitarlos. Esta actitud suele estar ligada a un sano naturalismo que afirma el cuerpo como depósito de la vida, que acepta las pasiones como manifestación de la naturaleza viviente y de su energía; es una actitud convencida de que la existencia presente es el bien más sagrado y de que, tras ella, todo es incierto.

La propia concepción homérica de la muerte puede tomarse como referencia de este modo de sentir. Cuando Homero describía a tucutos y argivos matándose recíprocamente en un combate encarnizado, porque Ares, «funesto para los mortales», les incitaba a la contienda, la muerte siempre sorprendía a los guerreros de improviso, como una sombra, como una noche negra sobre sus párpados, como unas tinieblas repentinas que llenaban sus ojos y envolvían su frente de oscuridad. Homero comparaba, a veces, la muerte con el hacha del leñador que abate, tan de golpe, «a la encina, el álamo o el elevado pino». Cuando la vida huía de los miembros del guerrero herido, lo hacía dolientemente y lamentándose de abandonar el cuerpo vigoroso donde antes habitaba. Vida y muerte aparecían, pues, en Homero, como principios antagonísticos: el primero, surgiendo desde dentro mismo del hombre,

cuyas fuerzas alentaba; el segundo, venido de fuera y siempre en mala hora. El capricho de los dioses o de su cólera podían explicar, pero no justificar, la violencia y el dolor de perder la vida.

También entre nuestros poetas hispánicos podemos encontrar un rechazo airado de la muerte, como una mala intrusa que interrumpe el amable curso de la vida. Las copias del Arcipreste de Hita a la muerte de Trotaconventos son muestra de esa actitud:

¡Ay Muerte! ¡muerta seas, muerta é malandante!
Matástemme mi vieja ¡matases a mi enante!
Enemiga del mundo, que non as semejante
De tu memoria amarga non se quien non se es-
pante.

Tyras toda vergüença, desfeas fermosura,
Desadonas la graçia, denuestas la mesura
Enflaquesces la fuerza, enloquesces cordura,
Lo dulce fases fiel con tu mucha amargura.

Señores, non gueredes ser amigos del cuervo
Temed sus amenazas, non fagades su ruego.

Pero hay una concepción enteramente distinta, que subraya que la muerte es el propio manantial de la vida, que es un principio interior que se alberga en el corazón mismo del hombre, el cual, desde que nace, ha de reconciliarse con el morir, pues éste es el destino que habrá de redimirle de la prisión del cuerpo y del dolor. Esta es, p.e., la concepción de la muerte que expresa Sócrates en el *Fedón*. Frente a Cebes, que explicita el sentir saludable del hombre común declarando que «a los sensatos es a quienes cuadra sentir enojo por morir; a los insensatos, en cambio, alegría»³. Sócrates argumentará en defensa de la muerte, tratando de establecer que la vida es un producto de la nada y que a ella debe volver⁴ e incluso que el vivir, con su carga de pesadumbre, es un obstáculo para la dicha, pues, «mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma trabada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos»⁵. En un sentido análogo hay que interpretar estas palabras suyas, en la *Apologíā*, que rezuman, sin duda, una gran nostalgia por la muerte:

Si no existe sensación alguna, sino que es como el sueño del hombre que, dormido, no sueña en absoluto nada, admirable ganancia sería la muerte.

La muerte aparece ahora como un destino deseado, como la cesación del dolor, como el reposo y el bienestar del hombre fatigado. Se piensa en ella como en una semilla que brota desde las raíces mismas de la existencia y cuyo fruto hay que aguardar con sosegada esperanza, porque el ciclo de la vida se marchitará de un modo inexorable. Por ello, se considera como la sabiduría más alta el reconciliarse con la muerte, el aceptarla como silenciosa acompañante de la vida que ha de manifestarse, al fin, como su más poderosa bienhechora.

Tal es la sabiduría que inspira, p.e., el pensamiento de Séneca en *De la brevedad de la vida*, o en *De la consolación*. En esta última obra refiere, por cierto, una anécdota tan edificante como siniestra:

¿Cuánto más justo fue aquél que, dándole nuevas de la muerte de su hijo, pronunció una sentencia digna de un gran varón? "Cuando yo lo engendré, supe que había de morir" (...) No recibió la muerte de su hijo como nueva embajada; porque morir el hombre, cuya vida no es otra cosa que un viaje a la muerte ¿qué tiene de nuevo? "Cuando yo lo engendré, supe que había de morir". Después de esto añadió otra cosa de mayor ánimo y prudencia, diciendo: "Para esto lo crié". Todos nacemos para esto y cualquiera que viene a la vida está destinado a la muerte⁶.

También Montaigne dedicó uno de sus *Ensayos* a demostrar «que filosofar es prepararse para morir»⁷. Dice allí:

No sabemos dónde la muerte nos espera; aguardémosla en todas partes. La premeditación de la muerte es premeditación de libertad; quien haya aprendido a morir olvida la servidumbre; no hay mal posible en la vida para aquél que ha comprendido bien que la privación de la misma no es un mal: saber morir nos libra de toda sujeción y obligación⁸.

Existen, pues, en la tradición occidental, dos diferentes modos de sentir y de acoger la muerte. El primero de ellos la deplora como el más acerbado mal, porque no concibe otra vida que la del cuerpo ni otro bien más allá del incremento de la vida orgánica y de su potencia. Ninguna instancia anterior o posterior a la existencia del cuerpo, ningún principio que desborde al individuo,

puede justificar ni saldar su desaparición. El segundo modo, por el contrario, prefiere asumir la muerte como un componente interno de la vida. Tras esta reconciliación con la muerte hay siempre otros valores que se prefieren a la vida del cuerpo, la cual se conceptúa como un episodio insignificante y efímero de otra realidad más vasta e importante, de otra vida superior, que no está sujeta a caducidad, pues sus fundamentos se encuentran en la eternidad del espíritu, llámese a éste «Alma», «Idea», «Cultura», etc.

VICTORIA DE LA MUERTE INTERIOR Y SU EXPRESIÓN EN EL PSICOANÁLISIS FREUDIANO

De estas dos concepciones, la segunda es la que, según todos los indicios, ha llegado a prevalecer en el pensamiento contemporáneo, el cual ha llevado a sus últimas consecuencias la interiorización de la muerte en aras de la vida cultural. En efecto, los más eminentes pensadores de los dos últimos siglos se han caracterizado por asumir la muerte hasta el límite máximo, situándola en el entramado mismo de la actividad espiritual y atribuyéndole, incluso, virtudes salvíficas y creadoras.

Un exponente privilegiado de esta reconciliación con la muerte lo constituye, en nuestro siglo, el psicoanálisis freudiano. Por ello voy a referirme principalmente al psicoanálisis, a partir de ahora, en la medida en que sus contenidos traducen muy bien la subordinación integral de la vida a la muerte. Porque la teoría freudiana de la libido, que parecía ser, originariamente, una exaltación del cuerpo y de las pasiones como impulsoras de la vida en todas sus formas, llegará a subsumirse, sin embargo, en el espectro, más vasto, de la muerte y de las fuerzas tanáticas.

La introducción, en el Psicoanálisis, de los instintos de muerte es relativamente tardía: data —como es sabido— de 1919, cuando la publicación de *Mas allá del principio del placer*. Se puede afirmar, sin embargo, que la presencia de una dualidad instintiva que motivará la dinámica contradictoria de la vida psíquica es, en Freud, un presentimiento muy anterior y que recibió diferentes formulaciones, hasta concretarse en el dualismo Eros-Tánatos.

La historia de la evolución de estas oposiciones, que culminarán en el dualismo Eros-

Tánatos, ha sido muy bien analizada en la obra de Norman O. Brown⁹: de la antítesis, tomada de los poetas románticos, entre *hambre y amor*, Freud extraerá, según Brown, la antítesis entre *instinto de conservación e instinto sexual*, el primero orientado a la supervivencia del individuo y el segundo a la de la especie. Pero la evidencia de que existe una «libido narcisista», que fusionaría ambas tendencias, habría llevado a Freud a buscar un nuevo antagonismo: el de *amor y odio*, fuerzas que ya Empédocles, en el s. V a J.C. había erigido en principios explicativos del Universo, el cual sería resultado de un eterno conflicto entre el amor (*Filía*) y la *Discordia* (*Neícos*).

En efecto, Empédocles sostuvo que *Filía* y *Neícos* eran los genuinos principios que ponían en movimiento los cuatro elementos: «el *fuego* o Zeus resplandeciente, la *tierra* dadora de vida o Hera, el *aire* (Edoneo) y el agua (Nestis) que con sus lágrimas empapa la frente de los mortales.» (fragmento 6 de *Sobre la Naturaleza*). Empédocles identificó el amor con Afrodita y le atribuyó efectos claramente destructivos, ya que, al unir lo semejante con lo semejante, *Filía* deshace la mezcla en que consiste el mundo y éste se resuelve en cuatro sustancias metafísicas separadas, que nada tienen de común entre sí y que remiten a un estado acosmista en el que el Universo no existe todavía o en el que —de acuerdo con la concepción cíclica del eterno retorno— el Universo deja de existir.

Es, pues, *Neícos*, el odio —Ares, el dios de la guerra— el principio verdaderamente demiúrgico de Empédocles, en su función de primer motor y causa de la mezcla que hace brotar el Cosmos¹⁰.

De la oposición Amor/Odio, inspirada en el modelo de Empédocles, obtuvo Freud una nueva antítesis que contraponía el *instinto sexual* al *instinto de agresión*. El instinto sexual obraría, también en el concepto de Freud, hacia la integración y la unidad (la unión de los amantes en el éxtasis amoroso, la fusión con la madre, etc.), pero redundaría en la quietud y en la pasividad receptiva. El instinto de agresión sería, en cambio, el que impulsaría la transformación activa del mundo. En él se fundarían, en definitiva, la cultura y el progreso.

Pero Freud creyó descubrir, más tarde, que tampoco amor y odio traducían una antítesis

esencial, pues tanto el problema de la «ambivalencia de los sentimientos» como el fenómeno del sadismo mostraban la confusión de ambos principios, de lo que se deducía que no eran instancias irreconciliables.

Por ello Freud buscará la antítesis entre la *Vida* y la *Muerte* para explicar la dinámica de los instintos y, a partir de ella, la de la propia obra cultural. Y así, terminará postulando la irreducible pugna entre *Eros*, que trata de conservar y enriquecer la vida, complicándola y perpetuándola mediante una síntesis cada vez más amplia de los viviente y *Tánatos*, principio de la destrucción y de la muerte, cuya misión es, según Freud, la de hacer retornar las unidades vivientes al estado de quietud y reposo de lo inorgánico, consiguiendo devolver lo animado a lo inanimado¹¹.

La vida estaría, presidida así, por una tendencia interna al aniquilamiento. Dicha tendencia tendría, empero, según Freud, en el origen, una querencia por la quietud integral, por la ausencia de perturbaciones y de dolor, por el acallamiento de las pulsiones y los deseos. En esa medida, Tánatos llegaría a ser reformulado como una derivación del llamado «principio del Nirvana».

Ahora, el deseo de muerte es sólo nostalgia por un «estado más lisonjero», aquel por el que suspira Segismundo en su monólogo, tan conocido, de *La vida es sueño*:

Yo sueño que estoy aquí/De estas prisiones
cargado.

Y soñé que en otro estado/Más lisonjero me ví.

En realidad, también *Eros* y no solamente Tánatos, constituiría una derivación de la búsqueda del Nirvana, es decir, del acallamiento del fragor de la vida, de la reducción de las tensiones displacenteras y de la satisfacción integral de las necesidades.

El *Eros* freudiano cumple, en efecto, una misión enteramente análoga al *Eros* platónico que Sócrates-Diotima describe en *El Banquete*: inquieto y vagabundo, astuto y urdidor, ese pequeño *daimon* se promete una satisfacción que siempre está más allá, porque el objeto del deseo es, en definitiva, inalcanzable. Y es así como la fuerza del anhelo obliga a avanzar a la vida tras de la perpetuación, otorgándole, a pesar suyo,

alguna forma de eternidad. Eros desempeña, también, el mismo papel del Fausto de Goethe, como «figura de la perpetua insatisfacción», de «la persecución indefinida que nunca llega a un fin o a un acabamiento» porque «nunca se colma su sed de infinitud»¹². Ese es, también, el propio destino del Espíritu, que Hegel describe, en la *Fenomenología*, como «el absoluto desgarramiento»¹³. Porque, ante la inquieta actividad de la conciencia «el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso, privado todavía de su realidad y el resultado escueto simplemente es el cadáver que la tendencia deja tras de sí»¹⁴.

Constantemente engañada por las argucias del apetito, la existencia humana sería, pues, un perpetuo combate entre la vida y la muerte, una transacción entre Eros y Tánatos. El descanso que al hombre le es negado y la incesante necesidad de goce, o el más modesto deseo de evitar, simplemente, el dolor, impulsarían, según Freud, la vida hacia adelante. Si el hombre vive, trabaja y elabora los artilugios de la Civilización lo hace por ser un animal insatisfecho.

La muerte como amenaza preside, sin embargo, todo el proceso y se alberga en las entrañas mismas de la cultura, la cual, reprimiendo los instintos eróticos, favorece en demasía las fuerzas tanáticas¹⁵. El psicoanálisis se resuelve, así, en un monismo de la muerte que subordina al Nirvana tanto los instintos agresivos o destructivos como los libidinales.

EL DELITO DE VIVIR Y LA NOSTALGIA DE LA MUERTE

Al poner en la muerte el origen, así como el destino de la vida, Freud actualiza ciertas ideas contenidas ya en la *Fenomenología del Espíritu*. También Hegel apuntaba que la vida y el propio hecho de nacer son una infracción que ha de ser saldada. La culpa va ligada a la naturaleza misma de lo viviente, en la medida en que la existencia ha roto la quietud estática de la esencia inmóvil y ha introducido en ella los cambios y transformaciones del devenir:

Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa; el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que

de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad, enlazando, con ello, lo inconsciente a lo consciente, lo que no es al ser¹⁶.

Porque:

Sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño (...); la acción (...) lleva en ella el momento del delito¹⁷.

(Dentro de nuestra tradición hispánica, Calderón de la Barca había puesto la misma idea en labios de Segismundo:

Porque el delito mayor del hombre es haber nacido).

La redención de la culpa parece exigir, pues, la cancelación de la vida y el restablecimiento de la nada originaria.

Asombra, con todo, por paradójica, esa extraña visión de la nada como un estado de quietud y reposo anterior a la vida. Parece que no pudiera echarse de menos algo que jamás fue experimentado ni sentido. Y justamente la muerte no ha sido nunca conocida por la conciencia. Nada más verdadero, en este sentido, que la célebre sentencia de Epicuro en su carta a Meneceo: «La muerte, el más horrendo de los males, nada nos pertenece; pues mientras nosotros vivimos no ha venido ella; y cuando ha venido ella, ya no vivimos nosotros».

Con todo, y por misterioso que ello sea, se diría que la querencia por la placidez de la muerte responde a un sentimiento real, que ha quedado expresado, a menudo, en la poesía. Recuérdense aquellas coplas de Sta. Teresa:

Venga ya la dulce muerte
el morir venga ligero
que muero porque no muero

Pero no sólo en la poesía sacra, sino en la popular, hay muestras de ese modo de sentir, como en la canción que recoge Torner en su *Lírica hispánica*¹⁸:

Ven, muerte tan escondida
sin que te sienta venir
porque el placer de morir
no me torne a dar la vida
(...)

Muerte, ven a mi clamor
que en tí mi esperanza anida,
ven, acaba con mi vida,
ven en silencio profundo
a llevarme de este mundo:
ven muerte, tan escondida.

Esta visión sombría de la vida, que pone su esperanza y su deleite en el acabamiento del morir está, sin duda, ligada al rechazo de las pasiones y del propio cuerpo, así como asociada a la convicción de que existe otra vida distinta, exenta de deseos: un paraíso perdido, sin apetitos insatisfechos ni dolor alguno. De ahí que, en el *Fedón*, la aceptación socrática de la muerte como tratándose de un bien sea correlativa a la afirmación de la inmortalidad del alma y al menosprecio del cuerpo como pesado lastre y como recinto del dolor. También el cristianismo, en su constante apología de la muerte como liberación «no ha tenido más seguro fundamento humano que el menosprecio de la vida»¹⁹.

El propio Psicoanálisis a pesar de las críticas dirigidas por Freud a la religión, tanto en *El porvenir de una ilusión*, como en *Totem y tabú* (donde los ritos y creencias religiosas son, incluso, comparados a ciertas enfermedades delirantes, a las neurosis obsesivas, etc.) está impregnado de contenidos bíblicos, aunque reinterpretados. Y así, del mismo modo que Freud se vio impelido a proporcionar, en *Totem y tabú*, una nueva versión del pecado original (la desobediencia del padre) y de la lucha fratricida entre los hermanos (Caín y Abel), así también buscó una nueva referencia a la idea del paraíso primitivo. Ciertamente, como advierte Marcuse²⁰ tal paraíso nunca fue postulado por Freud para la primera familia humana: la horda primitiva, sometida al despotismo del patriarca. Pero, en cambio, Freud encuentra un hipotético paraíso en el pasado de cada individuo: el paraíso del vientre materno antes del nacimiento; el cálido regazo de la madre, donde todas las necesidades se hallaban automáticamente satisfechas, sin dolor y sin esfuerzo alguno.

EL PARAÍSO AHORA

De la existencia de ese dudoso paraíso, que todos los humanos añorarían en su inconsciente,

los psicoanalistas posteriores han sacado amplias consecuencias: desde el placer del sueño nocturno al de las ensoñaciones diurnas, que no encuentran resistencia alguna en lo real; desde el gusto por los movimientos rítmicos o por el balanceo, hasta la querencia por el abrazo o por un buen baño de agua templada.

El psicoanálisis ha tenido no poco mérito al positivizar hasta ese punto la idea del paraíso: debiese haber llevado esa afirmación hasta sus últimas consecuencias, atreviéndose a negar, del todo, cualquier otro estado paradisíaco y admitiendo que esa supuesta placidez anterior a la vida es sólo, en todo caso, otra nueva quimera.

Porque nunca la muerte ni la nada fue ni será un paraíso para el hombre. Ninguna añoranza por la quietud puede ocultar, hasta ese límite, la sencilla verdad: que la muerte carece de cualquier componente dulce y deleitoso y que para todo hombre es una experiencia desconocida e incomprensible («La tu venida triste non se puede entender» decía nuestro Arcipreste de Hita, increpando a la muerte que se había llevado a la vieja Trotaconventos).

La verdadera sabiduría ha de cifrarse, en todo caso, en ahuyentar la muerte bajo todas sus formas y en aceptar la vida, con su *pathos*, con su extraña mezcla de adversidad y de dicha. Es esta una sabiduría antigua, por cierto, que Nietzsche acertó a reivindicar como sabiduría eminentemente pagana y desacralizada. Es la sabiduría que ha inspirado el existencialismo sartriano de la primera época, en el cual latía, sin duda, el tema clásico del *carpe diem*: hay que gozar del instante y del efímero presente: hay que atrapar el fruto del día antes de que llegue la noche. Era éste un tema renacentista por excelencia. El de Ronsard en «Mignone, allons voir si la rose...»; el de Garcilaso, en su soneto XXIII: «Coged de vuestra alegre primavera el dulce fruto, antes que el tiempo airado...». Es el tema que pervivirá, todavía en Góngora, cuando advierte festivamente «¡Que se nos va la pascua, mozas!». Es el que inspirará a Shakespeare numerosos sonetos en los que proclamará, al modo del Sócrates de El Banquete, la necesidad de perpetuar la vida mediante la generación en la belleza²¹.

Habría que saber recuperar esa sabiduría para el presente. Hoy más que nunca necesitamos lo que Nietzsche llamaba «la fidelidad a la tierra»: esa arriesgada afirmación de la vida, inocente y

plena, propia solamente de quienes son capaces de mantener ese noble señorío de la voluntad, característico del superhombre.

La plena afirmació de la vida exigeix d'aquest ideal humà la màxima riquesa en impulsos i la força per regirlos. Sense domini de si mateix no hi ha veritable grandesa. Caracterís-

tica del superhome serà la possessió de la voluntat de poder, que es manifesta en una conducta activa, espontània i creadora, enfront de la reactiva i negadora, pròpia de l'impotent. (...)

No a tots els homes és donat d'aspirar a l'ideal del superhome, sinó solament a les senyorívoles, que no són esclaves de la inèrcia, de les normes vigents, ni dels perills exteriors²².

NOTAS

¹ *Fedón*, 67-c

² *Ètica*, prop. XXVII (parte IV)

³ *Fedón*, 62-c.

⁴ *Ibid.*, 77-d.

⁵ *Ibid.*, 66-b.

⁶ SÈNECA, *Tratados morales*, Libro IV, *De la Consolación*, Cap. XXX. Tr. Pedro Fernández Navarrete.

⁷ *Ensayos*, Libro I, Cap. XIX. Tr. Constantino Román.

⁸ *Ibid.*

⁹ BROWN, Norman O., *Eros y Tánatos*, Tr. F. Perojo, México, Joaquín Mortíz, 1967, pp. 97-107.

¹⁰ Cfr. BUENO, G., *La Metafísica presocrática*, Madrid, Ovído, Pentalfa, 1974, p. 298.

¹¹ FREUD, S., *El Yo y el Ello*. Tr. R. Ardid y L. López-Balesteros, Madrid, Alianza, 1973, p. 36.

¹² SUBIRATS, E., *Figuras de la conciencia desdichada*, Madrid, Taurus, 1979, pp. 52-52.

¹³ HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*. Tr. W. Roces, México, F.C.E., 1966, p. 24.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ Vèanse los párrafos finales de *El Malestar en la Cultura* (op. cit.).

¹⁶ HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit. p. 277

¹⁷ *Ibid.*, p. 276.

¹⁸ TORNER, Eduardo M., *Lírica Hispánica*, Madrid, Castalia, 1966, p. 399.

¹⁹ MONTAIGNE, *Ensayos*, op. cit., vol. I, p. 131.

²⁰ MARCUSE, H., *Eros y Civilización*. Tr. J. García Ponce, México, Joaquín Mortíz, 1965, p. 73.

²¹ From fairest creatures we desire increase/That thereby beauty's rose might never die/But as the ripener should by time decrease/His tender heir might bear his memory.

Shakespeare, Soneto I, 1^o cuarteto

²² CALSAMIGLIA, Pep. «Introducción» a *La genealogía de la moral* de Nietzsche, Barcelona, Laia, 1981., p. 18.