

Artículo de reflexión

El problema de la muerte propia: reflexiones entre filosofía y psicoanálisis

The problem of one's own death: reflections between philosophy and psychoanalysis

María Celeste Labaronnie ¹✉

¹ Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Fecha correspondencia:

Recibido: marzo 01 de 2021.
Aceptado: febrero 24 de 2022.

Forma de citar:

Labaronnie, M. C. (2022). El problema de la muerte propia: reflexiones entre filosofía y psicoanálisis. *Rev. CES Psico*, 15(3), 225-237.
<https://dx.doi.org/10.21615/cesp.6131>

Open access

© Derecho de autor

Licencia creative commons

Ética de publicaciones

Revisión por pares

Gestión por Open Journal System

DOI: 10.21615/cesp.6131

ISSNe: 2011-3080

Publica con nosotros

Resumen

Este artículo se propone retomar el problema de la muerte propia, aquella que Freud consideró como imposible de representar. Este trabajo apunta a mostrar que, aunque sea irrepresentable, el análisis puede y debe producir un cierto saber sobre la muerte. Se toma como base la idea lacaniana de que una ética del deseo obliga al sujeto a entrar en ese lugar que el autor llamó “entre dos muertes” y que hace de la muerte simbólica un dato previo a la muerte real. Se revisan los aportes de Sócrates y Heidegger sobre la posición ética frente a la muerte propia, con el propósito de mostrar las convergencias y divergencias entre estos autores y Lacan. Finalmente, con el objetivo de mostrar que existen observables clínicos de que el análisis produce un cambio de posición a este respecto, se examinan los sueños de varios psicoanalistas que han publicado el relato de su experiencia de análisis. Se concluye que los indicadores de este cambio de posición son principalmente el planteo del tema de los asuntos pendientes y la necesidad de los actos resolutivos.

Palabras clave: muerte; mortalidad; Sócrates; Heidegger; Lacan.

Abstract

This article approaches the issue of one's own death, the one considered by Freud as something impossible to represent. This paper has as a purpose to show that, although unrepresentable,

analysis can and should generate certain knowledge about death. The Lacanian idea is taken as a basis that an ethic of desire forces the subject to enter that place called by the author "between two deaths" that turns symbolic death a prior data to real death. The contributions of Socrates and Heidegger on the ethical position towards one's own death are reviewed, in order to show the convergences and divergences between these authors and Lacan. Finally, aiming at showing there are clinical facts that indicate that the analysis produces a change of position in this regard, the dreams of several psychoanalysts who have published their experience of analysis are examined. It is concluded that the indicators for this change of position are mainly the issue statement of unresolved matters and the need for resolute acts.

Keywords: death; mortality; Sócrates; Heidegger; Lacan.

Introducción

El problema de la muerte propia se ha planteado en psicoanálisis desde los inicios de la disciplina y es un tema relevante para todo ser humano. Sin embargo, desde que Freud (1915/2000) sostuvo que no existe representación de la propia muerte, el tema parece haberse convertido en un tabú, a tal punto que se habla poco de este tópico en las publicaciones psicoanalíticas, casi tan poco como se hace en la vida cotidiana. Se habla mucho más de la muerte ajena, aquella que los pacientes enfrentan con mayor o menor frecuencia mientras están en análisis, sumergiéndose en los duelos pertinentes, con sus elaboraciones y reelaboraciones.

A pesar de esta hipoteca que pesa sobre el asunto de la muerte propia, desde que Freud la planteara como irrepresentable, creo que es preciso volver sobre el tema para plantearse si el análisis puede y debe producir alguna captación de la misma. Si bien me parece indiscutible que "la muerte propia no se puede concebir; tan pronto intentamos hacerlo podemos notar que en verdad sobrevivimos como observadores" (Freud, 1915/2000, p. 290), creo que es válido preguntarse si no hay tal vez otros modos en los que el análisis habilita una captación posible de la propia finitud. Esos modos no serán, entonces, los de la consciencia y la representación; no se trata de que el sujeto "se vea" a sí mismo muerto, desdoblándose engañosamente. Se trata de identificar si hay o no cambios de posición que el análisis habilite y que sean solidarios de una existencia que ha sido tocada por la captación de su propia finitud.

En este artículo se visitan algunas reflexiones filosóficas hechas por autores contemporáneos (Lambert Ortiz & Guerrero Santelices) y se retoma la posición de Sócrates y la de Heidegger frente al tema de la muerte propia, con el propósito de iluminar cuáles son las herencias que el pensamiento psicoanalítico ha recibido de la filosofía a este respecto. Luego se ingresa en los planteos de Lacan con respecto a la muerte y su perspectiva en un análisis. Allí nos encontramos con que para este autor la muerte sí es un asunto abordable por el análisis y que, si bien no se puede pedir que cada cual se represente su propia muerte, sí se puede esperar que el proceso

analítico haga decantar algunas tomas de posición que tienen que ver fundamentalmente con haber captado que la existencia humana es finita.

¿Es posible ubicar indicadores clínicos de que esto ha acontecido? La hipótesis de este trabajo es que sí. Para demostrarlo, se realiza una revisión de sueños en los que se plantea esta cuestión y se evidencia que van en la misma línea que algunos planteos socráticos y heideggerianos, a la vez que dan cuenta de un tratamiento nuevo del tema de la muerte a partir del análisis. Para examinar esta cuestión se utilizan testimonios de análisis redactados por analistas de diversas latitudes. Se pone el foco en los sueños que aparecen en dichos testimonios y que toman la temática de la muerte.

Reflexiones de Lambert Ortiz y Guerrero Santelices sobre la muerte en la actualidad

Lambert Ortiz y Guerrero Santelices (2019) sostienen que la actitud de los occidentales ante la muerte parece haber experimentado cambios desde, aproximadamente, 1930 en adelante, por muy diversos motivos; entre ellos, el aumento de la expectativa de vida al nacer, los avances de la medicina, la disminución de la mortalidad infantil y de personas de mediana edad, y los cambios en las formas de morir debidos al tratamiento de las enfermedades terminales.

Los autores se apoyan en Ariès (1975/2007) para señalar cómo la muerte se ha ido transformando en algo vergonzoso, negativo y censurado. Alejada ya de todo lo que la hacía familiar y presente, la muerte se ha vuelto algo “salvaje”, productora de terror en el ser humano. Los avances en medicina, que han reducido significativamente la mortalidad en niños, jóvenes y personas de mediana edad, no traen aparejada una actitud más apacible frente al tema de la muerte, sino que la han convertido en “algo solitario, mecánico y deshumanizado” (Kübler-Ross, 2014, p. 21).

Lambert Ortiz y Guerrero Santelices (2019) señalan, entonces, la emergencia del ideal de la muerte súbita, inesperada, que pudiera ahorrarle al moribundo el proceso previo al final. En una encuesta realizada por especialistas en medicina paliativa (Borasio, 2015, citado por Lambert Ortiz y Guerrero Santelices, 2019), se encontró que una gran mayoría de pacientes elegiría morir de un infarto. “Una forma de querer morir sin tener que pensar en ello” (p. 216), indican los autores. Pero la realidad es que, por ejemplo, en Alemania, entre el 50 y el 60% de las personas mueren por enfermedades progresivas como el cáncer, lo cual implica internaciones, tratamientos y medicalización de las conductas.

Dichos autores cotejan estas ideas con las de filósofos como Welte y Heidegger, que han señalado que la muerte se ha intentado erradicar de la escena cotidiana, evitando pensar o hablar de ella, e incluso neutralizando en lo posible su aparición cuando ésta se vuelve inevitable (Lambert Ortiz & Guerrero Santelices, 2019).

En el ámbito de la medicina paliativa, en cambio, la muerte se convierte en un tema obligado y, entonces, mientras la mitad de los recursos se concentra en el cuidado del cuerpo, la otra mitad se destina a un abordaje psicosocial y espiritual. “El núcleo de tal dimensión espiritual apunta (...) a una mirada sobria y serena hacia la propia finitud. Es más (...) para el mismo personal que trabaja con moribundos acontece un gran regalo, que es precisamente la conciencia de la propia finitud” (Lambert Ortiz & Guerrero Santelices, 2019, p. 220). Más adelante veremos que esta perspectiva utilizada en cuidados paliativos se hermana con la relevancia que se da en psicoanálisis a la posibilidad de reintroducir la muerte en la concepción de la vida, de modo que la propia finitud forme parte de la experiencia deseante.

Haciendo un contrapunto entre la expulsión de la muerte de la escena cotidiana en Occidente hoy y la presencia de la misma en ámbitos como la medicina paliativa, Lambert Ortiz y Guerrero Santelices (2019) reflexionan: “así pues, pese a la censura que la muerte ha padecido en los últimos noventa años, no ha dejado de ser una interrogante de la cual el ser humano no puede, sin más, desentenderse” (p. 220).

Lambert Ortiz y Guerrero Santelices se preguntan: “¿qué convicción antigua permitiría, tal vez, ocuparse de la muerte –de la futura muerte propia de cada uno de nosotros y de la muerte de los otros– con una mirada que no la esquive como algo terrorífico?” (p. 221). Destacan los aportes de la filosofía para una posible reflexión sobre la muerte y la finitud humanas, y señalan a Sócrates como el filósofo que permite explorar esa vía.

La posición de Sócrates

La actitud de Sócrates ante la muerte es de absoluta confianza y tranquilidad (Platón, 1871); se pronuncia falto de temor y, sobre todo, convencido de no hacer concesiones por temor a la muerte. Su convicción es tal que prefiere enfrentar a la muerte en el acto, antes que ceder a cualquier injusticia.

Así, la justicia, el honor y la virtud se transforman en aquello que Sócrates antepondrá a cualquier conveniencia. Y no sólo porque la virtud deba preferirse por sobre otras cosas, sino también porque la muerte misma podría tener valor positivo: “temer la muerte, atenienses, no es otra cosa que creerse sabio sin serlo, y creer conocer lo que no se sabe. En efecto, nadie conoce la muerte, ni sabe si es el mayor de los bienes para el hombre” (Platón, 1871, p. 67).

Sin embargo, esta posible conveniencia de la muerte estará basada, para Sócrates, en una posibilidad que el psicoanálisis va a rechazar: la de la vida eterna. Tanto la posibilidad de vida después de la muerte como la creencia en los dioses le permiten a Sócrates defender a la muerte como preferible. En cambio, Freud (1930/2001) examina el lugar que ocupa la figura de Dios en la neurosis, ese lugar de padre protector que el análisis deberá desenmascarar como fruto de la fantasía neurótica y defensa contra la existencia incuestionable de la muerte. Es por esto que Freud acusará de infantilismo a las religiones. Con Lacan, como veremos más adelante,

la vida y la muerte adquieren un tinte cuyas mejores figuras provienen de Heidegger, quien se basa en la imposibilidad de negar la finitud si se quiere vivir una existencia auténtica. Es por todo esto que, si bien la posición psicoanalítica comparte algunas aristas con la socrática, no puede hermanarse con ella en el punto preciso en que Sócrates hace de la vida eterna un hecho que daría valor a la muerte misma.

Pero el asunto socrático todavía ofrece varias perlas que el psicoanálisis no ha de desdeñar. La insistencia de Sócrates en la importancia de la virtud y la justicia es uno de esos tópicos, pues, como veremos más adelante, Lacan retomará un cierto aspecto de éstas, desde una óptica heideggeriana que permite pensarlas como parte de una existencia auténtica. La diferencia, tal vez, con la posición socrática será cómo han de definirse esa justicia y esa virtud, pues ya no serán acordes a los dioses, sino a la ética del deseo. De todas formas, la ética deseante está presente en Sócrates cada vez que plantea la rectitud del obrar como algo que debe dejarnos conformes a nosotros mismos, un obrar que es ajeno a las consecuencias —a veces mortales— que se deba enfrentar, y que ante todo es implacable en sus principios íntimos. “¡Ah! Atenienses, no es lo difícil evitar la muerte; lo es mucho más evitar la deshonra, que marcha más ligera que la muerte”, exclamó Sócrates (Platón, 1871, p. 82).

También para el psicoanálisis la deshonra proviene, no del otro social, sino del juicio íntimo sobre el propio obrar. Como veremos más adelante, la impresión de no haber obrado conforme al deseo va a ser reconocida por Lacan (1959-60/2007) como origen de la culpa y alimento del superyó.

La finitud de la vida y los asuntos pendientes

Apelando a lo que la concepción socrática ofrece para una reflexión sobre la muerte en Occidente hoy, Lambert Ortiz y Guerrero Santelices (2019) expresan: “Respecto de los moribundos, es claro que, para aquel que ha obrado con justicia, la muerte no es un mal. Pero si alguien ha cometido una injusticia, la doctrina socrática lo interpela a corregir el mal causado y, por así decir, ‘arreglar sus asuntos pendientes’” (p. 227). Veremos reaparecer esta cuestión de los asuntos pendientes en un sueño de Freud que figura más adelante y también en el de una analista francesa.

En este sentido, es también interesante que Lambert Ortiz y Guerrero Santelices extraen de su estudio la conclusión de que “lo que se hace patente en las etapas terminales de la vida humana es la finitud de la misma” (p. 227). Afirmación seguramente indiscutible, pero que podemos contraponer con lo que el psicoanálisis se afana por producir: alguna captación de la finitud que no posponga indefinidamente sus consecuencias, que no espere a la vejez o la enfermedad para resolver los asuntos pendientes; cuestión que se aprecia mucho mejor desde la tradición heideggeriana.

La interpretación existencial de la muerte en Heidegger

Con la expresión “estar vuelto hacia la muerte”, Heidegger (1927/1953, p. 232) presenta una figura que en psicoanálisis es leída como localización, incluso como topología, ya que, como veremos, Lacan (1959-60/2007) va a hablar de un lugar “entre dos muertes” en el que habita el sujeto analizado.

Que el *Dasein* exista vuelto hacia la muerte es para Heidegger lo opuesto a que la muerte “le sobrevenga” (Arrese Igor, 2011) -como sería la ilusión de la mayoría de los pacientes encuestados que citaban Lambert Ortiz y Guerrero Santelices-. Para estos últimos, Heidegger preferiría la denominación de “caídos”, pues en ellos la muerte reside, velada, detrás de un entramado bien ajustado de obligaciones y lazos sociales que los mantiene impávidos, inauténticos. “Aún en el estado de caído y en el impersonal ‘uno’, el *Dasein* se relaciona con la muerte, pero como un fenómeno anónimo. Se trata siempre de la muerte de otros y de nadie, la gente ‘se muere’” (Arrese Igor, 2011, p. 132).

La cuestión temporal entra en juego aquí con diferentes efectos: “cuando el *Dasein*, en la forma de existencia del impersonal ‘uno’, habla de su propia muerte, se relaciona con ella como con algo que aún no ha ocurrido y de lo que, por lo tanto, se encuentra a salvo” (Arrese Igor, 2011, p. 132). El ser vuelto hacia la muerte, en cambio, la percibe como algo presente, incluso cercano. Con menos esperanzas teológicas que Sócrates, pero también cauto como él con respecto al saber, Heidegger (1927/1953) escribe:

Quando se determina la muerte como “fin” del *Dasein*, es decir, del estar-en-el-mundo, no se toma con ello ninguna decisión óptica acerca de si “después de la muerte” sea posible aún otro ser, superior o inferior, si el *Dasein* “siga viviendo” o si al “sobrevivirse” sea “inmortal”. (...) El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente “en el más acá”, en la medida en que su interpretación del fenómeno sólo mira al modo como la muerte, en cuanto posibilidad de ser de cada *Dasein*, se hace presente dentro de éste (p. 245).

La muerte se convierte, así, en una posibilidad a la vez íntima e intransferible. “La posibilidad de la muerte arranca al *Dasein* de la existencia impersonal del ‘uno’, y lo devuelve a su ser más propio e individual” (Arrese Igor, 2011, p. 139). Esta posibilidad devuelve al *Dasein* la certeza de su propia existencia y de su singularidad, característica compartida con la angustia existencial. Su realización como *Dasein* depende del agotamiento de sus posibilidades, cuestión paradójica en tanto sólo en la muerte puede considerarse terminado y concluido. Entonces, ¿cómo accedería el *Dasein* a tal comprensión?

“Heidegger examina la hipótesis de que el *Dasein* pueda interpretar ontológicamente su propia muerte a partir de la muerte de los otros” (Arrese Igor, 2011, p. 129), pero abandona esa posibilidad al percibir que el otro, una vez muerto, ya no es un *Dasein* y el tratamiento que se

le otorga se corresponde más con el de un objeto. Como la experiencia de la muerte es personal e intransferible, Heidegger no abriga esperanzas de que la muerte ajena sea suficiente para volver al ser hacia la muerte¹.

Antes bien, considera a la experiencia de la angustia como la clave para un tal acceso. La angustia será una absorción con efectos positivos: “esta absorción no sólo trae de vuelta al *Dasein* desde sus posibilidades ‘mundanas’, sino que le da también la posibilidad de un poder-ser propio” (Heidegger, 1927/1953, p. 333). Vía la angustia, el paso de la existencia inauténtica a la auténtica trae aparejadas también la posibilidad de resolución y de proyección al futuro.

Para Heidegger, y también para el psicoanálisis (Cf. Lombardi, 2015), la angustia debe diferenciarse radicalmente del miedo. “El miedo es una relación entre el *Dasein* y un ente diferente a él, mientras que en la angustia el sujeto y el objeto de este afecto son el mismo, porque el *Dasein* está en los dos términos de la relación” (Arrese Igor, 2011, p. 121). Para Lacan (1958-59/2015) sujeto y objeto también son intercambiables y constituyen ambos lados de la fórmula del fantasma -o fantasía fundamental- que, en sentido estricto, estaría entonces compuesta por dos lugares, pero por un mismo ser, en posición de objeto y de sujeto según la ocasión. La fantasía fundamental es la escena ficcionada en la que el sujeto se iguala a un objeto y hace de esa equivalencia motivo de goce y de deseo. La vivencia de la objetualización, sin embargo, es vivida a menudo con angustia.

Para Heidegger, la experiencia de la angustia hace que los entes intramundanos pierdan importancia y significatividad, de modo que el *Dasein* queda solo frente a sí mismo. En ese estar frente a sí mismo, el ser se enfrenta a la muerte como posibilidad.

Obviamente, no se trata de una relación con la muerte en la que el *Dasein* busque realizarla, puesto que en este caso el *Dasein* dejaría de existir a causa de la decisión de proyectarse a sí mismo en el suicidio. Tampoco consiste en que el *Dasein* calcule el modo y el momento de la llegada de la muerte porque se trata de una mera posibilidad, o sea, que la muerte tiene un carácter indeterminado (Arrese Igor, 2011, pp. 132-133).

Lo indeterminado, pero también la resolución y los beneficios de la angustia son el piso heideggeriano sobre el que Lacan construye su posición de psicoanalista frente al tema de la muerte. Allí conjugará muerte e inconsciente como experiencias solidarias e inseparables. Aun cuando Freud (1915/2000)² afirmaba que la muerte y la sexualidad no tienen representación

¹ Se marca aquí una diferencia con lo que Lambert Ortiz y Guerrero Santelices (2019) plantean cuando hacen extensivos los interrogantes de la medicina paliativa: que una concepción de la muerte pueda servir para enfrentar a la vez la propia y la ajena, sin esquivarla como algo terrorífico. Para Heidegger, estas dos experiencias serían inconmensurables.

² Escribe Freud: “La muerte propia no se puede concebir; tan pronto intentamos hacerlo podemos notar que en verdad sobrevivimos como observadores. Así pudo aventurarse en la escuela psicoanalítica esta tesis: En el fondo, nadie cree en su propia muerte, o, lo que viene a ser lo mismo, en el inconsciente cada uno de nosotros está convencido de su inmortalidad” (1915/2000, p. 290). Sin embargo, los

en lo inconsciente, Lacan insistirá en que el análisis ofrece una experiencia que desemboca en una convicción sobre la propia finitud.

La posición lacaniana: de psicoanalistas y muertes

En su seminario sobre el deseo, Lacan (1958-59/2015) retoma un sueño narrado por un paciente de Freud, un sueño recurrente que se produjo en los meses siguientes al fallecimiento de su padre: *“El padre estaba de nuevo con vida y hablaba con él como solía. Pero él se sentía en extremo adolorido por el hecho de que el padre estuviese muerto, sólo que no sabía”* (Freud, 1911/1998, p. 230). El padre estaba muerto, pero no lo sabía, entonces el soñante, al verlo, experimentaba el dolor en su lugar.

Este sueño es pensado por Lacan (1958-59/2015) como defensivo, sueño animado por el deseo de no despertarse, y por lo tanto no localiza en él una verdadera valentía del soñante frente a eso que llama “el mensaje secreto” del sueño.

El sujeto se carga con el dolor del otro, mientras que hace recaer sobre éste lo que él no sabe, o sea, su propia ignorancia –la de él, el sujeto. Su deseo es en efecto sostenerse en esa ignorancia, prolongarla. Ése es precisamente el deseo del sueño. (...) Es el deseo de no despertarse –de no despertarse al mensaje, el mensaje más secreto que pueda conllevar el sueño mismo, y que es que el sujeto, por la muerte de su padre, de ahí en más se ve confrontado con la muerte, algo de lo cual hasta entonces la presencia del padre lo protegía (p. 112).

Lacan lee en este sueño un asunto generacional, el de la concatenación que conduce a la muerte en un orden a menudo predecible. El intento de sostenerse en la ignorancia a este respecto es, para Lacan, lo que el analista podría interpretar a partir de un sueño así, siendo que, frente a esa posición cómoda, posición defendida, “el psicoanálisis -dice en otro sitio- está mandado a hacer para desprender de ello al sujeto que de ello se fía” (Lacan, 1984/2006, p. 23). Piensa al análisis como capaz de llevar al sujeto hasta ese punto de falta de garantías que deja como única opción el acto, la elección dentro del tiempo acotado de la vida. Para él, nadie, ni siquiera la generación anterior, puede proveer al sujeto de garantías respecto de cómo obrar. “Ése es, si me permiten, el gran secreto del psicoanálisis. El gran secreto es: no hay Otro del Otro” (Lacan, 1958-59/2015, p. 331).

Por lo tanto, este sueño “separa al sujeto de su deseo [de saber sobre la muerte], proporciona al sujeto un refugio, una defensa, a fin de cuentas, contra ese deseo, le provee un pretexto moral para no afrontarlo” (Lacan, 1958-59/2015, p. 113, corchetes añadidos). Afrontar el deseo implicaría un cierto reconocimiento de la muerte como destino, no sólo la del padre, sino la del paciente mismo.

avances de Lacan parecen indicar la creencia en que algo de esto puede verse modificado durante un análisis, postura que, por lo general, no se retoma, incluso dentro del campo psicoanalítico mismo.

Lacan va a sostener que todo en el ser hablante intenta acallar ese saber, desconocerlo defensivamente, con alto gasto de energía, y que el análisis, en cambio, abrirá las vías para que muchos de esos saberes rechazados obtengan una nueva localización en la constelación subjetiva, entre ellos “el doloroso enigma de la muerte, para la cual hasta ahora no se ha hallado ningún bálsamo ni es probable que se lo descubra” (Freud, 1927/2000, p. 16).

Posicionándose en terreno heideggeriano, Lacan afirma que la caída de la figura parental, que hizo las veces de garante en la neurosis, deja al sujeto frente a una vida que se abre al futuro como un signo de pregunta; pregunta que él deberá responder haciendo su propio camino. En Lacan, entonces, hay una cierta recuperación de la hipótesis que Heidegger desecha –que la muerte ajena podría tener algún efecto sobre el *Dasein*-, pero para centrarse en la muerte de aquellos que tuvieron una función en cierto sentido protectora para ese sujeto.

El psicoanalista brasileño Luiz Fernando (2015) relató un sueño suyo que parece condecirse con el postulado heideggeriano de que la captación de la muerte permite proyectarse hacia el futuro o al menos preguntarse por él: “Mi padre está muerto, yace bajo una sábana blanca en el comedor de mi casa; atrás del cuerpo se puede ver un enorme signo de interrogación con piedras brillantes clavadas, justo en el lugar donde habitualmente el ritual católico coloca un ostensorio dorado” (p. 156). Fernando comenta que para él este sueño muestra la caída de sus creencias religiosas. Señala que allí experimentó un sentimiento de “ruptura” (p. 157), una pérdida de la continuidad en que estaba inmerso –su existencia inauténtica, podríamos decir-.

Aquello que Heidegger ha nombrado como “resolución” y “acto”, será para Lacan el campo fecundo del deseo. “El acto existencial de hacer la elección de un ser-sí-mismo, acto que nosotros llamaremos, de acuerdo con su estructura existencial, la resolución” (Heidegger, 1927/1953, p. 265). Realizar el deseo será para Lacan haberlo realizado antes de morir; por lo tanto, realizarlo obliga a posicionarse en la perspectiva de “vuelto hacia la muerte”.

La cuestión de la realización del deseo se formula necesariamente desde una perspectiva de Juicio Final. Intenten preguntarse qué puede querer decir haber realizado su deseo –si no es el haberlo realizado, si se puede decir, al final. Esta intrusión de la muerte sobre la vida da su dinamismo a toda pregunta cuando ella intenta formularse sobre el sujeto de la realización del deseo (Lacan, 1959-60/2007, p. 351).

Inmediatamente después de arrojar esta afirmación, Lacan clarifica que no se refiere a la muerte del cuerpo, la muerte real, sino a la que a partir de Sade llama “segunda muerte”, la muerte simbólica, que deriva de la creencia religiosa de una vida en el más allá. Sade (1806) rechazaba completamente la posibilidad de una vida tras la muerte, incluso aquella que tendría lugar en la memoria de la humanidad a través de su obra y, por lo tanto, escribió en su testamento que quería ser enterrado en una fosa donde luego plantaran bellotas, de modo que,

al crecer la vegetación, toda huella de su tumba fuera finalmente borrada, así como deseaba borrar su recuerdo de la memoria de la humanidad.

Esa desaparición total, primero del cuerpo y luego del rastro simbólico, es lo que Lacan (1959-60/2007) llama “segunda muerte”. Va a sostener que es por entrar en lo simbólico que el ser hablante va a estar condenado a “conocer (...) su propia relación con la muerte” (p. 352). Este hallazgo le parece incluso central desde un punto de vista clínico y lo lleva a afirmar que “no reconocer que éste es el descubrimiento del inconsciente, literalmente, bajo la forma de esa palabra última, quiere decir solamente que no saben qué hacen” (p. 352). Retoma de este modo su propuesta de que la realización del deseo es una cuestión que, al momento de ser pensada, obliga al sujeto a entrar en una perspectiva final.

Gabriel Lombardi (2015) ha señalado que mucho antes de que Sade hablara de una “segunda muerte”, esta expresión ya había sido muy utilizada en el texto bíblico llamado *Apocalipsis*, texto que “revela el final de los tiempos desde la perspectiva de un juicio, en el que el ser moral ha de tragar y digerir el libro dulce y amargo en el que se inscriben sus obras, con las que ha perpetrado su propio destino” (p. 202). Dirá, entonces:

Reencontramos en Lacan las coordenadas de Juan (el autor del *Apocalipsis*), la angustia, la culpa, las cuentas estrictas a rendir, el juicio sobre lo actuado y lo descuidado, la responsabilidad por el propio destino y también la inminencia de la muerte como marco asimétrico de nuestra praxis (p. 217).

Para Lombardi, todo ser hablante realiza en algún momento un juicio íntimo sobre sus propios actos y se encuentra con el peso de la pregunta que Lacan formuló como origen de la culpa: “¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?” (Lacan, 1959-60/2007, p. 373).

Lacan abre esta pregunta con plena conciencia de que la culpa por las cuentas no saldadas y por el deseo irrealizado puede ser mucho más apremiante cuando Dios no existe, cuando la esperanza y el perdón de Dios ya no están en el horizonte de la vida.

En efecto, si Dios falta, el infierno se anticipa y la muerte segunda no puede ser ya pospuesta hasta después de la primera, que es la del cuerpo viviente. (...) Por eso Lacan asegura que para realizar el deseo hay que ubicarse en esa perspectiva final que anticipa la muerte e invita a entrar *ya* en esa zona entre-dos-muertes donde podemos aprovechar nuestra suerte (Lombardi, 2015, p. 204).

Para explicar esa zona entre-dos-muertes, Lacan se sirve de la tragedia *Antígona*, de Sófocles (2007). Antígona, ya encerrada en la cueva en la que ha sido condenada a morir por haber cometido un crimen contra las costumbres de la ciudad, habita esa singular zona entre la

muerte simbólica, que ya ha sucedido -pues ha sido decretada, ordenada irrevocablemente- y la muerte del cuerpo, que aún no acaece, pero está próxima. Para Lacan, si el ser hablante está condenado por su capacidad simbólica a saber sobre su propia desaparición, habita también esa zona entre-dos-muertes; sólo que tiende a desconocer ese saber, tiende a rechazarlo y a posicionarse en relación a un tiempo infinito. Pero este saber, justamente, sale a la luz en el análisis y la cuestión es conducida hasta un punto en que se vuelve imposible desconocerlo.

La función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta -¿la terminación del análisis (...) no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana? Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte -pero en el sentido en que les enseñé a desdoblarla este año- no puede esperar ayuda de nadie (Lacan, 1959-60/2007, p. 362).

Lacan evoca en este seminario a la segunda muerte, pero no para ubicarla después de la primera, la del organismo, sino antes (Lombardi, 2015). La muerte simbólica en algún momento se inscribe y, entonces, antes de la muerte del cuerpo, el hablante pasa a habitar esa zona entre-dos-muertes.

Conclusiones

La propuesta de Lacan es que la pregunta por el propio obrar acorde al deseo introduce al ser humano en una perspectiva final, lo obliga a repensar su pasado y su futuro en función de esta nueva coordenada. Lo que Sócrates considera que es el haber *obrado conforme consigo mismo* es reencontrado en Lacan, pero aquí el juicio final es sustituido por el juicio íntimo; ya no se trata de los dioses y del juicio en el más allá, sino del juicio que el sujeto puede realizar sobre sí mismo aquí y ahora y que el análisis le enseñará a no desoír, pues hacerlo tiene consecuencias sintomáticas. Podría decirse que en la posición lacaniana ese obrar conforme consigo mismo es renombrado como *ética del deseo*.

Otro punto de contacto que cabe señalar entre la perspectiva socrática y la de Lacan es el de una *valoración positiva de la muerte*, pero aquí también es preciso indicar las diferencias. Para Sócrates, la vida en el más allá es la que hace que la muerte pueda ser concebida como una verdadera felicidad, pues allí el ser podría encontrarse con personajes que admira o aprecia y, además, podría recibir al fin un juicio justo. Para Lacan, en cambio, la muerte es una realidad y su valor positivo no radica tanto en el hecho de morir, sino en el de *saberse mortal*, pues esto último permite al sujeto posicionarse ante su vida de un modo más resuelto, dejar atrás la postergación de sus asuntos pendientes y tratarlos como es debido de acuerdo con su propio juicio íntimo.

Por su parte, Heidegger plantea una interesante cuestión al indicar que su propuesta no implica una decisión óptica acerca de la posibilidad o imposibilidad de una vida después de la muerte. Mantiene su análisis “en el más acá”, privilegiando aquello de la muerte que puede hacerse presente como parte de la vida.

Los analistas citados dan cuenta, en sus sueños, de un intento de *elaboración* (Freud, 1914/2000) de esa posición del ser que Heidegger llamó “estar vuelto hacia la muerte”. Lacan hizo de esta posición un lugar, el famoso “entre dos muertes” que ubica en Antígona y que considera pertinente para todo sujeto analizado.

El observable clínico que podría considerarse más pertinente en función de los sueños examinados es el de la aparición de la temática de los *asuntos pendientes*, que es la que verdaderamente posiciona al sujeto en una perspectiva de posible final. Lo que el análisis apunta entonces a producir es que el sujeto pueda dar lugar a la presencia de la muerte en su existencia y a los *actos resolutivos*, sin necesidad de ocultar su saber sobre la muerte detrás de una pretendida lejanía.

En los sueños aparece además la temática de la muerte de un modo que no puede menos que leerse como un *adelanto de la muerte simbólica*, una suerte de saberse mortal que abre nuevas preguntas sobre el futuro y cómo transitarlo una vez que se plantea como limitado. Encontrar la muerte propia representada en la muerte de algún otro personaje parece ser una costumbre habitual en la forma de tratar este tema en los sueños.

La *muerte del padre* es otro elemento para destacar, dato que fue interpretado tanto por Freud como por Lacan como *caída del lugar paterno* (más que como muerte de la persona del padre), ya que lo central es el alcance simbólico del vaciamiento de ese lugar que la neurosis aspira a mantener intocado.

En conclusión, considero que el planteo de Lacan es extraído de su experiencia clínica y que los sueños de analistas contemporáneos permiten observar un tratamiento del tema de la muerte que, sin pretender alcanzar una representación de la muerte propia, apuntan no obstante a la presencia de un saber sobre la finitud de la vida. Ese saber se expresa cuando se plantea la cuestión de los asuntos pendientes y cuando se afirma una ética del deseo como ética del acto decidido.

Referencias

- Ariès, P. (2007). *Morir en Occidente. Desde la Edad Media hasta nuestros días* (Víctor Goldstein Trad.). Adriana Hidalgo Editora. (Original publicado en 1975)
- Arrese Igor, H. O. (2011). La ética de la autenticidad en Ser y tiempo. *Eidos*, 15, 118-141. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416989>

- Borasio, G. D. (2015). *Über das Sterben: Was wir wissen. Was wir tun können. Wie wir uns darauf einstellen*, dtv, München.
- Fernando, L. (2015). A la sombra de una sombra. *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, 19, 152-160.
- Freud, S. (1998). Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vol. 12, pp. 217-232). Amorrortu. (Original publicado en 1911).
- Freud, S. (2000). Recordar, repetir y reelaborar. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vol. 12, pp. 145-157). Amorrortu. (Original publicado en 1914).
- Freud, S. (2000). De guerra y muerte. Temas de actualidad. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vol. 14, pp. 273-303). Amorrortu. (Original publicado en 1915).
- Freud, S. (2000). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Original publicado en 1927).
- Freud, S. (2001). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vols. 4 y 5). Amorrortu. (Original publicado en 1900).
- Freud, S. (2001). El malestar en la cultura. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry Trad., Vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Original publicado en 1930).
- Heidegger, M. (1953). *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera Trad., pról. y notas). Sitio web de la Facultad de Filosofía de Chile de la Universidad ARCIS. <https://www.philosophia.cl/wp-content/uploads/2019/02/Ser20y20Tiempo.pdf> (Original publicado en 1927).
- Kübler-Ross, E. (2014). *Sobre la muerte y los moribundos*. Debolsillo.
- Lacan, J. (2006). Reseña con interpolaciones del seminario de la ética. En *Reseñas de enseñanza* (pp. 5-23). Manantial. (Original publicado en 1984).
- Lacan, J. (2007). *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Seminario dictado en 1959-60).
- Lacan, J. (2015). *Seminario 6: El deseo y su interpretación*. Paidós. (Seminario dictado en 1958-59).
- Lambert Ortiz, C., & Guerrero Santelices, Y. (2019). Algunas consideraciones acerca de la muerte de Sócrates a propósito de la pregunta, en el mundo actual, por el fin de la vida. *Valenciana*, 12(23), 213-229. <https://doi.org/10.15174/rv.v0i23.410>
- Lombardi, G. (2015) *La libertad en psicoanálisis*. Paidós.
- Platón. (1871). La apología de Sócrates. En *Obras completas* (Vol. 1, pp. 41-86). Patricio de Azcárate Ed. <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>
- Sade, D. A. F. (1806). *Testamento*. Sitio web de Antonio Tausiet. <http://seronoser.free.fr/sade/testamento.htm>
- Sófocles. (2007). *Teatro*. Terramar.