

El ser del hombre, vértice del entrecruzamiento entre la voluntad de poder ser y la inminencia de la muerte (a propósito del cuerpo y el dolor)

Rush González*

Un día ya no estaremos, y sin embargo, nos importa quiénes somos; incluso tratamos de acrecentar la razón de nuestro ser, sabiendo que algún día ya no seremos.

Mijail Malishev

Recepción: 30 de enero de 2008

Aceptación: 14 de marzo de 2008

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.
Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

Resumen. El presente texto gira en torno al ser del hombre y sus implicaciones temáticas en relación con el tiempo y la muerte. Este tema viene interconectado con la tematización del tiempo. La vida y la muerte acontecen en el transcurso del tiempo. La vida es impulsada por la voluntad de ser más hacia la realización de todas sus potencialidades. Esta disposición, por parte del hombre, de estar proyectado sobre el tiempo es un dato evidente que choca contra otra certeza de similar magnitud, a saber, el límite infranqueable de toda potencialidad del hombre lo constituye precisamente la muerte. Este contraste entre la voluntad de ser más y la noticia de la muerte generan en el hombre un dolor universal.

Palabras clave: muerte, dolor, tiempo, voluntad.

The Man's Being, Vertex of the Intersect Between the will of Being and the Imminence of Death

Abstract. The present text is about man's being and its thematic implications around time and death. This theme is interconnected with time's theme. Life and death occur during the course of time. Life is an impulse of being more towards the realization of its own potentials. This disposition, from the human being, of being projected through time is evidence that contrasts against another certainty of similar magnitude, which is the impassable limit of every human power that constitutes death. This contrasts between the will of being more and the notice of death which generates a universal pain in the human being.

Key words: death, pain, time, will.

1. La tematización de la muerte acontece sólo en el horizonte del tiempo

Uno de los temas más acuciantes en la historia de la filosofía ha sido la cuestión de la muerte. El florecimiento teórico acerca de la muerte ha venido siempre envuelto en medio de la preocupación temática por el tiempo. La tematización filosófica del tiempo ocurre desde los albores mismos de la

filosofía en la Grecia antigua, y para muestra basta mencionar la famosa sentencia de Anaximandro, la cual reza de la siguiente manera:

Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario, pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de injusticia según el orden del tiempo (Anaximandro, B 1).

Para Anaximandro, la evidencia del tiempo se encuentra diseccionada por todo lo largo y ancho de la naturaleza; de hecho, la sentencia en cuestión se constriñe a registrar un acontecimiento que de suyo sucede en la realidad, no es invento alguno el que las cosas vengan a ser en el tiempo y conforme a éste también, en algún momento, cada una deje de ser. Anaximandro descubre con cierto asombro que este acontecimiento que registra cada cosa sucede con cierta regularidad; es decir, descubre que el tiempo constituye un orden, el cual queda de manifiesto por el hecho mismo de que cada cosa posee una datación y necesariamente se encuentra dispuesta hacia un ocaso. Nacimiento y destrucción es el común denominador de todas las cosas, y esta proposición representa la primera verdad inamovible de la filosofía, a saber: las cosas nacen y perecen. En el horizonte del intervalo que media entre el nacimiento y el ocaso de algo sucede la mella del tiempo. Podría decirse que el devenir es justamente el modo de ser de las cosas en proceso de resolución. Es una constricción de la ley el que cada cosa una vez habiendo venido a ser, se desarrolle y luego perezca.

Otro ejemplo que confirma que en efecto la tematización del tiempo figura en el programa de la filosofía desde su edad más temprana lo constata de una manera contundente el pensamiento de Heráclito, quien se atreve como ningún otro a pensar el ser como tiempo, siendo éste el principio que permite inteligir lo real, y a la vez el principio a través del cual lo múltiple queda implicado o reunido. Al respecto este autor dice: “una sola cosa es lo sabio, conocer la razón, por la cual todas las cosas son gobernadas por medio de todas” (Mondolfo, B 41). El tiempo, en Heráclito, es el principio de unidad de lo múltiple; asimismo, es lo único que permanece como continuidad constante. Y en este sentido, lo constante, en tanto regular, es lo que da fundamento a la posibilidad del pensar y de conocer lo que es. Lo permanente es el proceso, es la forma del cambio, esta forma es el soporte donde descansa la racionalidad de lo real.

El proceso del cambio, desde la óptica de Heráclito, es lo único que permanece, se puede atestiguar a partir de proposiciones tales como la que enseguida se menciona, a saber:

Al ser alimentado de la misma manera que la llama [...], claro que tampoco el sol sería solamente, nuevo cada día, sino que siempre sería nuevo continuamente (Mondolfo, B 6).

Heráclito consigue de un solo golpe responder tanto a la cuestión que interroga por aquello que permanece en el cambio y a la pregunta que interroga por la unidad de lo múltiple, siendo justamente el devenir mismo la respuesta a ambas preguntas. Lo común en el orden de lo real es el cambio.

Consideramos que debe resaltarse este hallazgo filosófico

acuñado por el pensador de Efeso, pues no tiene paralelo, ya que el tiempo, en la filosofía de éste, representa la posibilidad para pensar el ser como tiempo. Esto se puede constatar a la luz del siguiente fragmento:

Este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medida y se apaga según medidas (Mondolfo, B 30).

El ser se piensa como tiempo en virtud de que no cuenta en su horizonte una datación y no da ocasión para un susceptible ocaso. Una de las notas que distinguen el ser es justamente la eternidad; el ser desde siempre es. En el ser todo es devenir; la ley del cambio gobierna a todo desde lo mismo que cambia. Y en este contexto acontece el concierto de la datación y ocaso de lo singular. Nacimiento y destrucción es una suerte de ley natural a la que se encuentran inexorablemente obligados todos los entes, los cuales existen bajo la forma de la determinación.

Cabe mencionar que nuestro objetivo temático no representa el despliegue parsimonioso de la ontología en Anaximandro y Heráclito, por el contrario, nos interesa sentar ciertas bases haciendo ver que la tematización del tiempo, y por ende de la muerte, se encuentra presente desde los primeros filósofos. La primera filosofía asimila sin mayor preocupación el dato del tiempo y de la muerte. El efesio dice:

De los animales, tanto los salvajes como los domésticos, los que se alimentan en el aire como sobre la tierra y en el agua, nacen y llegan a su madurez y perecen obedeciendo a los decretos de dios: pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos (Mondolfo, B 11).

Esta nota es muy esclarecedora, pues nos habla de que el fenómeno de la muerte es visto como un acontecimiento natural, es el justo desenlace y complemento del nacimiento; la muerte es un hecho necesario que viene impuesto por la ley natural, la cual no conoce excepciones. Decir que todo animal es llevado a pastar mediante latigazos es estar afirmando, en cierto sentido, que la muerte es un elemento necesario en cada existencia biológica para el desarrollo del ser, pues a costa de la muerte el ser se mantiene cual si fuese ese fuego que se enciende y se apaga según medida.

La filosofía permite al hombre descubrir que, al igual que el ente, comparte la nota de la finitud, y filosóficamente sabe que tiene que morir. Este hallazgo es sumamente curioso, no porque antes de la filosofía el hombre no muriese, sino más bien porque con la filosofía el hombre adquiere con-

ciencia acerca de las dimensiones flanqueadas de su morada y estancia temporal en la vida. Antes de la morada simbólica edificada por la filosofía, el hombre habitó dentro del *oikos* del mito; y en esta otra casa el hombre no moría, es decir, su ser no sucumbía con la muerte, sino que sólo trasplantaba su residencia. En el mito, la muerte no se entiende propiamente como aniquilamiento, antes bien como un simple puente que al atravesarlo el sujeto encontraba una suerte de estatus más propicio. De hecho, en el mito el hombre estaba enderezado hacia la muerte, es decir, hacia la vida en el más allá. En el mito, vida y muerte son dos polos de un circuito que no conoce interrupción. El hombre en la concepción mágica no muere, es decir, no hay separación entre la vida y la muerte. La vida continúa luego del acto de morir (Cassirer, 1980: 235ss).

Desde luego, la muerte no se argumenta, no obstante, en el marco de la reflexión filosófica aflora bajo múltiples formas la alusión de la muerte. Esta preocupación filosófica la podemos ver también en autores renuentes al influjo del tiempo, tales como Parménides y Platón. Mencionemos brevemente el primer caso. El pensador de Elea decía:

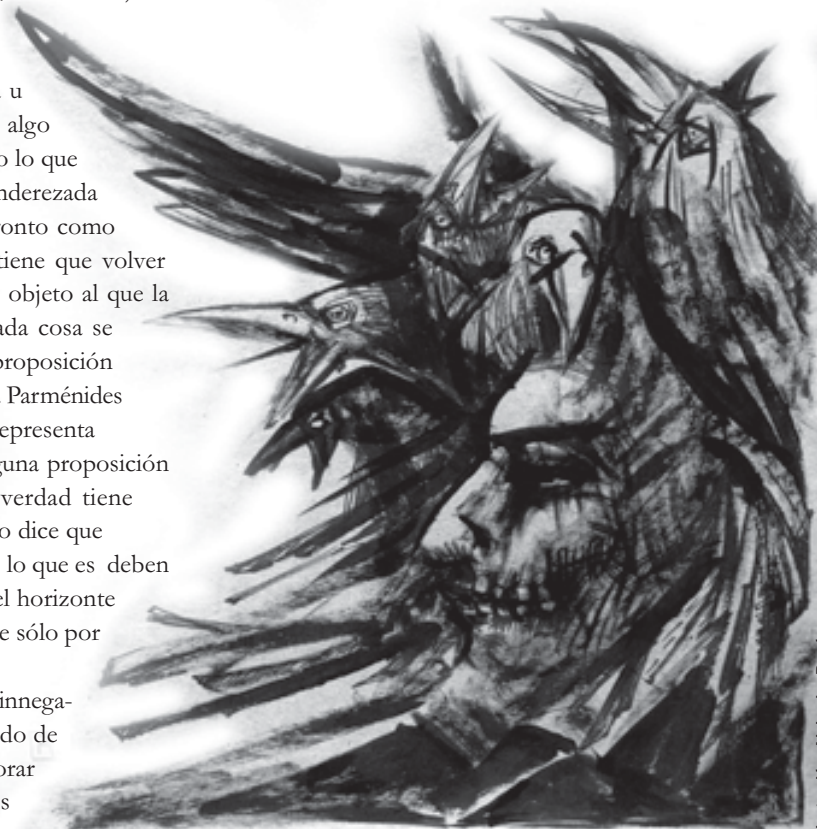
¿Cómo en el curso del tiempo podría ser destruido el ser? ¿Cómo podría llegar a existir? Ya que si alcanzó la existencia, no es, y lo mismo ocurre si alguna vez debía existir. Así se extingue el nacimiento y queda ignorada la destrucción (Parménides, B VIII 19-21).

El propósito de Parménides consistirá en poner fuera de juego el tiempo; de alguna u otra manera sabe que éste torna al ente en algo advenedizo, sabe que el tiempo corroe todo lo que se cruza a su paso y que toda proposición enderezada hacia lo temporal es insegura, pues tan pronto como se ha terminado de formular, enseguida tiene que volver a plantearse, pues la situación material del objeto al que la proposición alude se ha transformado. Cada cosa se transforma continuamente por esto, cada proposición pierde vigor tan pronto se acaba de formular. Parménides diría que lo advenedizo (lo sensible) no representa el asunto propio de la sabiduría, pues ninguna proposición permanece estable. Para Parménides, la verdad tiene que buscarse allende a lo tempóreo, por eso dice que tanto el nacimiento como la destrucción de lo que es deben quedar ignorados. La verdad se instala en el horizonte de lo inmutable, allende al tiempo, asequible sólo por el pensamiento.

En Parménides, el dato del tiempo resulta innegable, por ello se ve filosóficamente persuadido de que a través de su filosofía se tiene que elaborar una suerte de discurso del método a través

del cual se habrá de advertir a los “mortales” acerca de los caminos que reviste la investigación. Nos habla de dos caminos: el del error, que es donde impera la mera opinión, sin rigor ni fundamento (Parménides, B I 27); se diría que este camino se encuentra volcado hacia lo tempóreo y lo sensible, repleto de prejuicios y verdades a medias. Mientras que por otro lado, se encuentra el camino de la verdad, que precisa poner entre paréntesis los datos advenedizos de la realidad sensible (Parménides, B I 13), para que sólo a través de la pura razón el buscador del conocimiento se encauce por un camino sigiloso hacia el encuentro con la experiencia de la verdad del ser. Cabe mencionar que el triunfo filosófico de esta verdad inmutable pudo realizarse a costa del divorcio entre el ser y el tiempo (Parménides B VIII 40). La verdad para este filósofo consistirá en declarar que el ser es uno, es eterno e inmutable. Puede decirse que desde Parménides la verdad se pensó como algo atemporal.

Platón se encuentra sumamente influido e impresionado por la concepción de lo atemporal de Parménides. En *El Sofista*, se refiere a él como el “padre”. De hecho, podría decirse que el eleata es el precursor más inminente de la filosofía del autor ateniense, pues esto mismo puede argumentarse acerca de Platón en torno a la inmutabilidad de la verdad. La verdad de las ideas es preexistente, el hombre puede acceder al conocimiento verdadero a través de la anámnesis.



Sin embargo, mientras vive, el hombre está condenado a una suerte de conocimiento a medias. La sabiduría cabal se alcanzará luego de la muerte, cuando el alma se separe del cuerpo y ascienda por los cielos hasta alcanzar una comunión directa con las Formas. Puede decirse que el paso decisivo dado por el autor de *La República* respecto del pensador de Elea consiste en haberse atrevido a argumentar rigurosamente la inmortalidad del alma sustentado en el principio de no contradicción. De hecho, este es el gran tema del *Fedón*. Curiosamente, en Platón convergen dos manifestaciones espirituales distintas, promovidas por fuerzas diferentes, por un lado, la concepción mítica de la no muerte, y por otro, la incidencia de una argumentación parsimoniosa a partir del principio de no contradicción enderezada a demostrar (lógicamente) la inmortalidad del alma.

Decimos que esta incidencia en Platón nos resulta curiosa precisamente porque la naturaleza del mito consiste en no dar razones acerca de sí mismo. El mito nunca se revisa, no se critica ni se corrige. La idea de la vida en el más allá, eminentemente posee una estirpe mítica y mágica. Sin embargo, aquí encontramos a Platón abonando un argumento racional a favor de una representación mágica, tal como lo es la vida después de la muerte.

No obstante, tanto en Parménides como en Platón, la noticia del tiempo es propiedad común de la opinión. La filosofía habrá de buscar una estrategia para poner lo temporero fuera del horizonte de la sabiduría y del conocimiento verdadero. La muerte resuena como una palabra sin ningún contenido intimidante.

2. La muerte del otro es la que finalmente descubre la inminencia de mi propia muerte

La idea de la muerte nos viene posibilitada por la filosofía, pero también nos la descubre el otro. ¿De qué forma puede en general pensarse la aficción de la muerte?, ¿de qué manera la aficción de la muerte subyace en la estructura del ser del hombre? Se diría que para pensar la aficción de la muerte se tendría que atravesar por una doble tarea, en primer lugar, habría que especificar cuál es la esencia de la aficción como posibilidad del hombre, y en concreto, ante la muerte. En segundo lugar, tendríamos la consigna de pensar la muerte, pero desde la situación misma de muerte. Si la primera de estas tareas nos parece sumamente difícil, la segunda nos parecerá imposible. Porque si bien es cierto que la idea de la muerte nos afecta, esta aficción nos viene siempre comunicada por el otro, es decir, la muerte nos afecta en virtud de que siempre es algún otro el que se muere. Este a quien aquí llamo otro es muchos otros, con distintos nombres

y apellidos, cabe señalar que nunca es precisamente el yo quien registra la noticia de su propia muerte. Ya decía el viejo Lucrecio, “nunca habrá tiempo para pensar la muerte del que muere, ya que pensar la muerte implicaría la experiencia consumada del morir” (Blanco-Regueira, 2002: 4). Cuando hablamos de la muerte siempre tenemos en mente la muerte del otro. La aficción de la muerte siempre me la comunica este otro, quien al igual que yo se encuentra indefenso y expuesto a los riesgos inciertos del torrente incontenible del porvenir. En este sentido, la aficción de la muerte aparece en mi horizonte como posibilidad precisamente por y en la presencia del tú.

Esta aficción que me viene comunicada por la agonía del otro, me descubre mi condición de ser mortal. A este respecto decía José Blanco Regueira (2002: 3) que “Necesito asistir a la muerte del otro para saberme a mí mismo mortal”. El otro es quien me permite comprender mi situación insignificante ante el universo. El otro y lo otro también me acotan espacialmente. Mi cuerpo es ese costal de huesos mediante el cual se finca mi singularidad, y mediante el cual interactúo con los otros y con lo otro. Mi cuerpo es acotado por otros cuerpos y a su vez es la ocasión para acotar otros cuerpos con los que me rozo.

Tendré que morir justamente porque soy finito; porque soy cuerpo. La facticidad de mi finitud me la descubre mi cuerpo, porque es a través de éste que entro en contacto con lo ajeno y con mi semejante. Sin embargo, este cuerpo soy yo mismo, de quien no puedo en ningún sentido prescindir, pues es mi forma de estar en la realidad, es mi forma de estar con el otro y con el todo. Mi cuerpo representa la forma de estar en el mundo.

Mi cuerpo me pone en dirección del otro, el cual espacialmente me limita. No obstante, si bien el otro, por un lado me limita, también es cierto que este otro se me ofrece como posibilidad para ser. El otro me descubre la finitud a la cual he sido condenado y al mismo tiempo me permite conocer las posibilidades para ser: el otro se me ofrece como una posibilidad fáctica y ontológica de mi ser. Me reconozco de una manera instantánea en el otro, y desde esta referencia establezco mi propia diferencia, es decir, al reconocer al otro justamente como otro lo reconozco como mi igual precisamente porque es diferente, es decir, porque soy singular. Eduardo Nicol decía que el hombre es el único ser del sentido precisamente porque es el único ser que se mueve entre alternativas y su sola presencia posee de suyo una intención y un significado que afecta la singularidad del ser de cada uno. El otro siempre complementa ontológicamente mi ser (Nicol, 1997: 19), y a su vez, yo complemento recíprocamente el ser del otro.

Podría decirse que la inminencia del otro me vuelca súbitamente en un permanente estado de abierto: abierto al otro y arrojado al porvenir, es decir, si bien es cierto que la evidencia de mi finitud me viene comunicada por la presencia del otro, este contraste me descubre también mi condición original de ser carente y de ser un ente posible, en tanto que abierto al flujo de las múltiples posibilidades que se despliegan frente a mi horizonte en el tiempo. En este sentido, resulta algo evidente que el hombre se encuentra arrojado, y expectante en todo momento, al fluir del tiempo: es un hecho que el hombre siempre espera lo inesperado. Decía Schopenhauer (1980: §42) que “si miramos dentro de nosotros mismos, nos vemos siempre queriendo”, somos seres anhelantes, somos seres descosos de más ser.

En contraste con esto hay que decir que curiosamente la noticia de la muerte figura también como una certeza inexpugnable: todo mundo sabe que algún día tiene que morir. No obstante, esta certeza contrasta con la evidencia inmediatamente esbozada, a saber, simultáneamente en el hombre subsiste una sed insaciable de ser más, es decir, junto a la eminencia de la muerte en el hombre subsiste una voluntad insaciable por desarrollar todas las capacidades de su ser precisamente en el horizonte del tiempo. Esta es una curiosa situación paradójica propia de ser del hombre. En este sentido hay que agregar, como ya en su momento lo reconoció Kierkegaard, que la existencia humana es de suyo una paradoja. ¿Cómo pueden coexistir en la estructura del ser del hombre estas dos evidencias: la noticia de la muerte y la voluntad por ser más?

En torno a esta sed de más ser Spinoza (2000: prop. 6) decía que la naturaleza es una suerte de campo abierto donde se orquesta el concierto de la voluntad: “cada cosa se esfuerza por preservarse en su ser”. En este autor holandés las cosas se definen por la capacidad que tienen para desarrollar sus potencialidades. Esta noción de potencia trastoca ampliamente la concepción conservadora de la metafísica, pues para Spinoza cada cosa no se define por su esencia, sino por la potencia.

Cada cosa es lo que puede llegar a ser. Ahora bien, la tonalidad que adquiere esta potencia en el hombre se ve reflejada justamente en el ejercicio procurado hacia la preservación de su ser propio, esto es, en la autoafirmación y en la proyección de su ser hacia el porvenir. El hombre, aun siendo finito, se encuentra arrojado hacia la permanente búsqueda de más ser, hacia la búsqueda de mayor crecimiento. Está naturalmente obligado a desplegar sus potencialidades. Nuestro filósofo holandés dice que una de las particularidades de la voluntad en el hombre consiste en que por ésta misma el hombre tiende insistentemente hacia su propia conservación (Spinoza, 2000: Prop. 9, escolio), únicamente que en el afán de esta conservación acontece el desenrollamiento de todas

las potencialidades posibles. De hecho, el autor holandés dice que la “potencia [consiste en] la potestad [que tiene el hombre] de efectuar ciertas cosas que pueden entenderse por las solas leyes de su naturaleza” (Spinoza, 2000: cuarta parte, Def. 8). Curiosamente, esta búsqueda es interminable, pues mientras dura la existencia es inagotable. Esta voluntad de ser más, desde nuestro punto de vista, es donde se sustenta el anhelo romántico de todo hombre por trascender todas las limitaciones circunstanciales que la vida le finca, y que históricamente ha sido plasmado en el arte y en la filosofía.

3. La voluntad de ser

más, propia del ser del hombre, lo arroja hacia la complejidad

Esta brega que se establece en la estructura del ser del hombre es justamente lo que otorga sentido a su vida. El hombre siendo finito hace de su destino el anhelo perpetuo por transgredir sus limitaciones. Esta experiencia se encuentra lúcidamente expresada por la filosofía ya desde su edad temprana. En Heráclito podemos encontrarla expresada bajo los siguientes términos: “los límites del alma, por más que procedas, no lograrás encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos” (Mondolfo, B 45). En este fragmento podemos



encontrar el entrecruzamiento de dos nociones claves que describen la radiografía de la estructura dinámica del ser del hombre. Por un lado, nos sale al paso el dato inminente de la finitud. Mientras que por otro, gracias precisamente a esta finitud, el hombre se da a la tarea permanente de buscar en cada momento el confín justamente de sus límites, teniendo la garantía de que por más esfuerzo que realice, éstos (los límites) jamás podrán ser hallados.

Esta es una característica exclusiva del ser del hombre, ya que siendo finito, posee un sinnúmero importante de posibilidades para ser y para desplegar su potencialidad. Y en el horizonte de estas posibilidades el hombre está naturalmente motivado a ser más. El hombre tiene deseos de venir a más, quiere encontrar sus límites para romper la cerca y correr más allá de sus límites. Sin embargo, como ya lo dijo Heráclito, por más esfuerzos que haga, jamás logrará romper esa cerca, pues ésta es su condición paradójica, a saber: es un ser necesariamente finito, no obstante, está condenado a realizarse entre diversas posibilidades liminares: el hombre es el ser liminar porque habita rozando constantemente los límites. Toda posibilidad se esboza sólo en el porvenir. En este sentido, el hombre encuentra en el porvenir el claro abierto para venir a más.

El límite juega un papel importante en el transcurso de la vida, pues es la eminencia de éstos lo que permite al hombre volcarse hacia el porvenir, con la ilusión de poder encontrar estos límites alguna vez, con la salvedad de que son existencialmente inalcanzables, o si se quiere, son funcionales y laxos, en el sentido de que constantemente se están recorriendo ensanchándose.

A este mismo respecto, Nietzsche decía, “el hombre es un animal capaz de hacer promesas” (Nietzsche, 2000: 47). La

voluntad de ser más le permite al hombre, a un mismo tiempo, hacer promesas y abrirse camino en el tiempo; digamos que es una manera de sobreponerse a su condición menguada.

La promesa es una afirmación que se espera sea cumplida con el tiempo. El hombre, al realizar promesas, quiere trascender los límites de su finitud y juega permanentemente a esto mientras

vive. Nietzsche decía, “en todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder” (Nietzsche, 2005: 171), y la voluntad de poder ser más se manifiesta en el hombre como necesidad de superación de su propia situación actual y de su horizonte liminar. En Nietzsche, como en Heráclito, el hombre está entregado a la tarea de buscar sus propios límites; no obstante, en esta búsqueda, su ser queda desplegado desarrollando sus diferentes potencialidades. La búsqueda de los límites en la existencia permite trastocarlos a cada momento haciéndolos objeto precisamente de una promesa constante. Aquí encontramos otra particularidad del ser del hombre, a saber, el ser de éste posee la capacidad para autoincrementarse. El ser del hombre está constituido de tal manera que puede incrementarse, ya que por causa de la voluntad de ser más su ser tiende naturalmente hacia la complejidad.

Ahora bien, instalado el ser del hombre sobre el torrente de la voluntad se puede explicar un tanto más su sed natural de futuro, ya que “el futuro representa, [invariablemente] una larga promesa de ser” (V. Jankélévich, 2004: 16), el cual no ha sido gastado ni caducado. Cuando la vida es vista hacia el futuro, se ve con optimismo, el cual se trasluce en esperanzas múltiples generando un cierto tipo de existencia, misma que podría adjetivarse, por así decirlo, como optimista. La conciencia de un espacio existencial abierto transfiere al hombre la evidencia de un margen de maniobra; le transfiere la idea de que a cada acto le sucederán otras posibilidades, y que esta trama será inagotable. Esto da ocasión para que el sujeto se autoperciba como un ser indeterminado, es decir, como un ser que está por escribir, en cada momento, su biografía. En este punto la existencia semeja una hoja de papel en blanco en la que aun están por colocarse los distintos colores con que la persona irá tiñendo su vida. El porvenir reluce como un abanico inmenso de posibilidades, las cuales constituyen el margen de maniobra para la existencia. La patencia de las alternativas, fundamentan siempre la esperanza, y toda esperanza, aunque se siembra en el presente, sin embargo, se instala en el futuro.

No obstante, este océano interminable de posibilidades en aras del límite viene a encontrar su frontera infranqueable justamente en la muerte.

4. Una de las fuentes de dolor en el hombre estriba justamente en la coincidencia entre la voluntad de ser más y la inminencia de la muerte

Consideramos que la noticia de la muerte posee una eminente repercusión en la vida cotidiana de cada individuo. Cualquier mortal queda sumamente afectado una vez que le sale al



Ilustración: Alejandro Ramirez.

paso la sentencia de que tarde o temprano tendrá que morir. Digamos que la conciencia de la muerte viene a alterar la disposición existencial de la gente porque juntamente con esta noticia se pone de manifiesto la brevedad de nuestro tiempo. Con lo que se genera una suerte de marco para la trama de la existencia; bien dice el proverbio popular, “no dejes para mañana lo que puedes hacer hoy”, porque este dicho refiere una noción clara acerca de la brevedad del tiempo, nadie sabe a ciencia cierta cuándo habrá de sucumbir, por esta razón se aconseja sabiamente dar prisa a los propósitos que nos hemos planteado.

No obstante, nos llama la atención que aquí la muerte nos descubre justamente el borde de los límites, y éste, sin duda, es irrefragable. Con lo que se cumple la sentencia de Heráclito donde dice que por más que el hombre se esfuerce no logrará encontrar los bordes de su limitación. Sin embargo, ahora, mediante una exploración filosófica, hemos dado precisamente con este límite. Podría decirse que fácticamente resulta imposible, en efecto, el hallazgo de los límites del alma, cada acto de la existencia contribuye a ampliar tales límites; no obstante, teóricamente resultan asequibles. La muerte representa el límite infranqueable de la existencia, sin embargo, desde la prospección natural de la filosofía se puede pensar y nombrar sin temor a equivocarnos que ésta (la muerte) representa el límite final. Curiosamente, este límite es asequible sólo por el pensamiento, pero no fácticamente. Morirse es todavía un acto de la vida, porque uno es quien se muere, y todavía en vida se puede experimentar desde este lado esa fase; no así la muerte consumada, la cual representa la otra orilla.

La constelación innumerable de posibilidades con la que está dotada la existencia encuentra su tope final en la muerte. En este punto, la existencia experimenta una suerte de contracción paradójica violenta porque sucede en el contraste entre la conciencia del ser como apertura y el brusco encuentro con la noticia de la muerte. El contraste reluce todavía más porque si bien en la visión de la vida como apertura hacia el porvenir, la existencia adquiriría cierta tonalidad optimista; sin embargo, ahora, ante la conciencia de la muerte, el universo se cierra tajante. La muerte cierra tras de sí completamente toda posibilidad, provocando en la voluntad humana una suerte de desazón, es decir, una suerte de tajante tropezón. Esto, indudablemente, representa un leño para la germinación del dolor.

Nos parece que una de las aristas en la complejidad del ser del hombre, apreciada desde la óptica de la alternativa y de la conciencia de la muerte, resulta un tanto trágica y por ende dolorosa. El dolor en el hombre emerge desde distintos frentes, uno de éstos se resuelve en el vértice donde coinciden el estado de lucidez acerca del inmenso afán de ser siempre más en cada uno de los instantes de la vida, y la lucidez también

de la esencial contingencia con que ha sido forjado el ser de cada uno de los hombres. El dolor aflora en un estado de conciencia donde convergen esa ansia humana de ser eterno, y la revelación de la existencia acotada, a priori, por la muerte. El acto de la conciencia de la muerte frustra la pretensión de eternidad en esta tierra. Dijera Kierkegaard (2002: 39), la tragedia siempre proviene por un acto de conciencia; en este punto, donde el universo del hombre se descubre cerrado por causa de la conciencia de la muerte, la situación del sujeto se torna paradójica y además trágica.

Esta situación es la que da ocasión para la emergencia de un dolor que podría considerarse universal, la muerte. Cualquier sujeto en mayor o menor medida es afectado por la conciencia de la muerte. Probablemente el dolor de la muerte no consiste en dejar de existir, sino en morir siendo literalmente un don nadie, morir siendo insignificante (Cf. Malishev, 2005: 30ss). La universalidad de este dolor se puede comprender aún más debido a que la voluntad de ser más en el hombre, indudablemente, es universal y su negación en ningún caso puede ser alegre.

El hombre no se resigna a la idea de que tiene que morir; se resiste a creerlo. Decía Jacques Madaule, “Sé que moriré, pero no lo creo” (J. Madaule, 2000: 26). La muerte es una de las pocas certezas que el hombre posee, y mientras está en la existencia, cada eslabón de la vida tiende a tomar la forma de un acto de resistencia contra la muerte, con cada acto de vida, en el fondo, se pretende obnubilar la eminencia de la muerte. No creo que vaya yo a morir, aunque tengo la certeza de mi finitud. La posesión de un cuerpo físico, por ejemplo, es el más claro testimonio de mi condición desgraciada. La enfermedad que frecuentemente me achaca me recuerda mis contornos infranqueables. El cuerpo podría considerarse como la arcilla sobre la cual se escribe la memoria inexpugnable de mi finitud y sobre la cual el dolor hace mella. El cuerpo es el punto que delata mi situación en el universo. Por el cuerpo se me reitera cotidianamente la noticia de que algún día he de morir, aunque no alcance a dar crédito sobre mi propia muerte.

Podría asegurarse que el cuerpo es el receptáculo del dolor y a la vez testimonio de la singularidad en el hombre. Éste individualiza a cada sujeto, precisamente porque el dolor es irrepetible, amén de que en el cuerpo se da la integración del ser entero del hombre, el cuerpo también es intransferible, es insalvable, es irrepetible, nadie puede existir o sentir en carne ajena, nadie puede ocupar el espacio del otro. Se diría que estamos condenados a existir siendo un cuerpo hasta el final. El cuerpo y el dolor son, en cierto sentido, principio de individuación, porque al ser intransferibles recuerdan la finitud a la que se encuentra anclada la condición del hombre.

Vladimir Jankélévitch (2004: 100) dice: “la muerte es lo otro sin ningún punto de referencia, sin ninguna referencia

a nada en el más acá”. El hombre, generalmente, no acostumbra a creer en lo que no ha visto o puede concebir, o lo que no puede imaginarse; la tradición nos ha anclado a ciertas formas empíricas del pensamiento, lo cierto es que pensamos mediante analogías, y toda analogía presupone un cierto orden de experiencia. No obstante, la muerte escapa a toda suerte de analogía. Simplemente no creemos en algo que no nos cabe en la cabeza.

5. La muerte como símbolo de la vida

La sentencia de muerte se dicta desde el mismo día de nuestro nacimiento. Consideramos que el dolor en el hombre puede también provenir de una desavenencia entre el querer de la voluntad y su consecuencia. Pensemos por ejemplo en un proyecto mal logrado, en el que se ha empeñado tanto tiempo y esfuerzo por parte de alguien; vemos que existe una intención expresa de la voluntad por alcanzar el propósito anhelado, pero por ciertas circunstancias dicho propósito no se cumple; esto con toda seguridad generará frustración, es decir, dolor. El dolor germina precisamente en esta desavenencia entre la voluntad y el puerto con el que han conectado las circunstancias. Porque el puerto al que se ha arribado no figuraba como el anhelo de esta voluntad, dando ocasión a una inconveniencia entre la voluntad y el puerto pisado.

La muerte puede ser considerada como una desavenencia porque sobrepasa a todo querer de la voluntad del hombre, es decir, porque no obedece en lo absoluto a una máxima de la voluntad. La sentencia de muerte se dicta desde afuera a partir de nuestro nacimiento y al igual que todo acto que se lleva a efecto sin la promoción de la voluntad, la muerte se transforma en una dolorosa imposición, constituye un acto que obligatoriamente tiene que efectuarse, muy a pesar del ímpetu de la voluntad; de aquí se sigue que la sentencia a muerte acontece con cierto dejo de dolor que viene esbozado en la irremediable sumisión a la que tengo que someterme para efectuar un acto que nunca elegí hacer y que provoca pavor desde la conciencia misma de su inexorabilidad. Consideramos que el dolor por la sentencia de la muerte consiste en que esta última nunca respeta la voluntad del hombre, sin embargo, la vida tiene que cerrar con tal acto.

Dice Basave Fernández del Valle que:

[...] con la muerte cada hombre rinde su singularidad incanjeable, personalísima e intransferible, en el momento de morir su propia

muerte[...], con la muerte concluye la historia personal de cada cual (1990: 13).

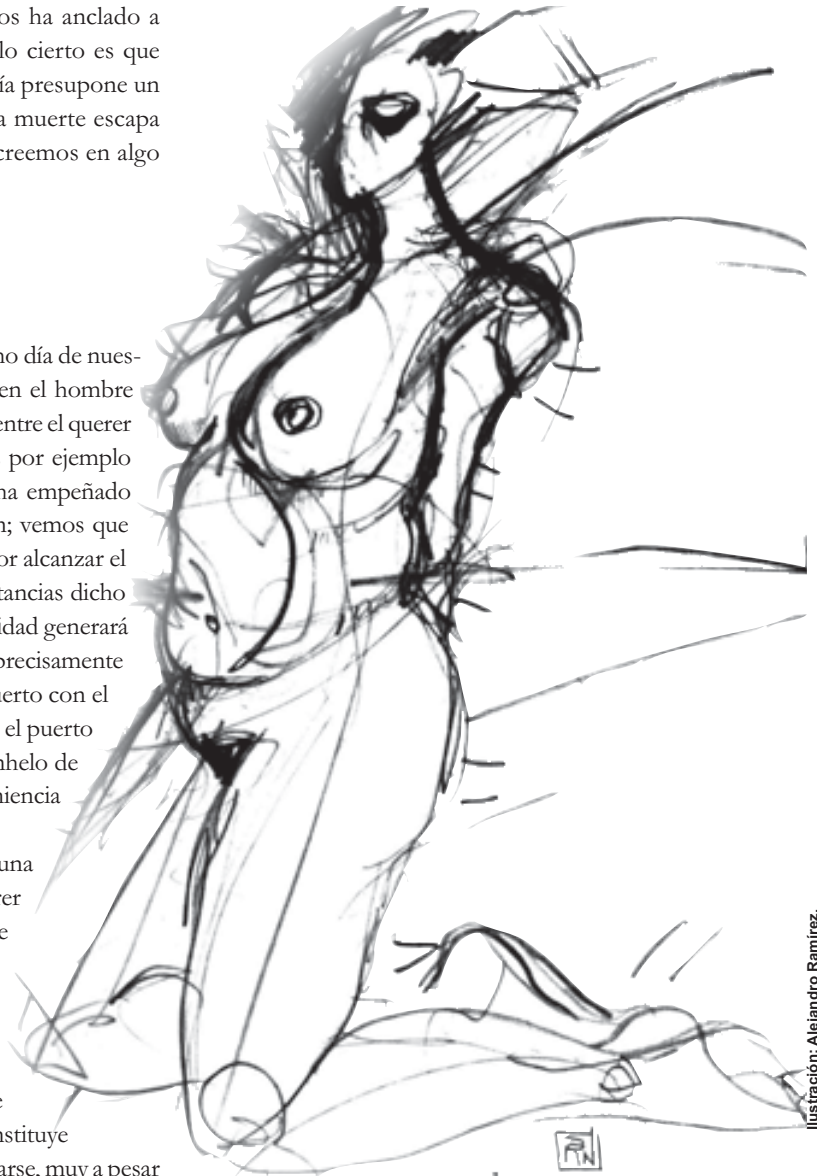


Ilustración: Alejandro Ramírez.

La muerte configura la vida porque el hombre al descubrirse mortal ciertamente sufre, y al ser un ente que sufre palpa su esencial incompletitud; su invariable contingencia, con lo que queda convertido en un ser de carne y hueso, y además expuesto a merced de sus semejantes. El hombre sabe que es hombre porque sufre, el sufrimiento cual halo fulgurante permite dibujar el contorno de los límites que definen la contingencia de la existencia. La muerte es configuradora de la existencia, porque la vida recoge de la muerte su sentido básico, es decir, la vida no sería llevada por el camino de la potenciación de sus capacidades sin

el concurso de la muerte, sin el concurso de la sentencia de muerte: “el hombre no sería él mismo un hombre sin la muerte, que es la presencia latente de esa muerte la que hace las grandes existencias” (Jankélévitch, 2004: 18). La muerte, en cierta medida, infunde aliento a la vida otorgándole sentido y obligándola a atreverse a más.

Una acepción general acerca de la noción de “sentido” en el horizonte de la existencia, puede entenderse como el punto “cumbre” hacia donde va enderezada cierta cosa o actividad, es decir, el sentido representa el punto más extremo al que puede aspirar una vida. En este sentido, la muerte representaría el puerto sin más de la vida. Con la muerte se sella la existencia. La vida adquiere definitivo sentido únicamente en la muerte. Lo que vale decir, la vida se completa al fin con la muerte.

Entre la vida y la muerte existe una relación de complementación porque se muere únicamente en vida, y a su vez, se vive mientras tanto se muere. La muerte es símbolo de la vida porque en aquélla ésta adquiere definitivo sentido.

Que la muerte es símbolo de la vida, teóricamente significa que la conciencia de la muerte permite dibujar un claro determinado como margen para la concepción de la vida, digamos que la idea filosófica acerca de la vida adquiere connotación gracias al margen que le configura la muerte. La vida no es la muerte, así como la muerte no es la vida; de la negación emerge la recíproca afirmación. La cual nos permite asistir al encuentro de la discreta brega que se desarrolla en el interior de la existencia, además de que lima cierta amargura que otrora nos provocara la noción acerca de la muerte.

Consideración final

Finalmente, ¿de qué manera podría describirse el fenómeno de la imbricación entre la voluntad, el tiempo, el dolor y la muerte? Podría decirse que estos elementos, de una u otra manera se encuentran ya imbricados incidiendo en la unidad del ser del hombre. Pero ¿cómo se da esta implicación, de qué manera se funden unos con otros? En primer lugar, consideramos que por cualquier lugar por donde se mire, en todo relieve del ser, es el proceso del cambio justamente el elemento que permite la compenetración entre los distintos elementos que constituyen la realidad. Así pues, es el devenir aquello que permite y hace posible la imbricación de todo lo existente. Cabe mencionar que esta aseveración no es nueva, en Heráclito ya resonaba en distintas sentencias. Curiosamente, también la moderna teoría del caos, en boca de Ilya Prigogine, ha caído en la cuenta de que el devenir es el elemento implicador de todo cuanto existe.

Sin embargo, aquí cabe hacer otra acotación, el devenir no es una cosa, es decir, el devenir no es algo que exista como sustancia; el devenir es forma, es la forma del cambio. En este sentido es que decimos, junto con Heráclito y Prigogine, que el devenir es lo implicador. El hombre es simultáneamente lo que es actualmente junto con lo que ya fue y lo que puede llegar a ser. Esta unidad se traza en el tiempo.

No obstante, la muerte tampoco es una sustancia, acerca de la cual podamos afirmar cosas tales como, he aquí la muerte, estas son sus partes y tiene tal semblante. No, tampoco es forma, tal como lo acabamos de afirmar a propósito del devenir. La muerte no es un principio implicador. Consideramos más bien que la muerte es el proceso de resolución en el cual el tiempo de duración de una vida queda acotado sin más. A este momento en el que sucumbe la vida le denominamos muerte. Desde este ángulo podría afirmarse que la muerte no es una alternativa o posibilidad de la vida, representa más bien su destino inevitable. La vida desde el inicio está enderezada. Desde luego, la muerte acontece en el tiempo, marca un intervalo de tiempo. Cabe afirmar que con la muerte no se agota el tiempo, se agota el instante de una vida y nada más. Cada cosa, como cada vida, representan un engrane de la enorme maquinaria del devenir del ser. En cuya marcha se van suscitando nuevos nacimientos y muertes varias.

Podríamos decir, junto con Spinoza y Nietzsche, que la vida de suyo es voluntad, porque está naturalmente propulsada hacia la complejidad. En este sentido, el marco para el desarrollo de las diversas potencialidades de la voluntad se ejercitan sólo en el transcurso del tiempo. Sin tiempo, simplemente no habría voluntad, pues no habría manera de potenciar su propia esencia. La voluntad se entrevé sólo a través de sus efectos; y sin efectos tácitos, entonces resultaría imposible su concepción y su despliegue. El hombre permanece constantemente fuera de sí precisamente porque es voluntad; por lo cual vive haciendo promesas y envuelto en sus ilusiones y sueños.

El tiempo es el horizonte donde se despliegan las posibilidades de la voluntad. Asimismo en el tiempo de la existencia sobreviene la noticia de la muerte. Consideramos que este contraste representa una de las venas por donde sobreviene el dolor. En consecuencia, se debe aprender a vivir cobijados en la sombra de este contraste. En el tiempo sobreviene la existencia, sobreviene el dolor y en el tiempo sobreviene la muerte. De esto debemos aprender algo: hay que darle prisa a los asuntos en cartera, pues el futuro nos apremia y el tiempo con el que contamos es corto. ¿Acaso no es justamente este mensaje el que se puede leer ya en la arcaica sentencia de Anaximandro? Esto ciertamente da qué pensar.

- Anaximandro (1990), en *Los filósofos presocráticos*. Vol. I. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Basave-Fernández del Valle, A. (1990). *Metafísica de la muerte*. Limusa, México.
- Blanco-Regueira, J. (2002). "Afección ante la muerte", *Pensamiento, papeles de filosofía*. Núm. 1. Universidad Autónoma del Estado de México, México.
- Cassirer, E. (1980). *Filosofía de las formas simbólicas II*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Jankélévitch, V. (2004). *Pensar la muerte*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kierkegaard, S. (2002). *El amor y la religión*. Ed. Tomo, México.
- Madaule, J. (2000). *Considérations de la mort*. Corréa, París.
- Malishev, M. (2005). *En busca de la dignidad y del sentido de la vida*. Plaza y Valdés/UANL, México.
- Mondolfo, R. (1989), *Heráclito*. Ed. Siglo XXI, México.
- Nicol, E. (1997). *La vocación humana*. CONACULTA, México.
- Nietzsche, F.
 _____ (2000). *Más allá del bien y del mal*. Alianza, México.
- _____ (2005). *Así habló Zaratustra*. Alianza, México.
- Platón (1997), en "Fedón", *Diálogos III*. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Parménides (1990) *Los filósofos presocráticos*. Vol. I. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid.
- Prigogine, I. (2000). *El fin de las certidumbres*. Andrés Bello, Chile.
- Schopenhauer, A. (1980). *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Ed. Aguilar, Buenos Aires.
- Spinoza, B. (2000). *Ética*. Trotta, Madrid.

La Colmena
 Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México

*Foro de expresión en el que confluyen
 la creatividad, la pluralidad y la libertad del pensamiento,
 mediante un ejercicio de análisis, reflexión y crítica.*

Francisco de P. Castañeda No. 105, Col. Universidad, Toluca, Estado de México, C.P. 50150.
 Teléfonos: (722) 2 77 38 35 y 2 77 38 36 * E-mail: lacolmena@uaemex.mx
 Página electrónica: <http://www.uaemex.mx/plin/colmena/home.html>