



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 30 (2010)

ISSN: 1699-2849

SEMINARIO DE PROFESORES SOBRE EL LIBRO DE POLO “CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, V. III”: LEIBNIZ Y POLO

Segovia, 29-30 de mayo de 2010

LA MUERTE DESDE EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Urbano Ferrer

¿Cómo afrontar el tema de la muerte desde el planteamiento antropológico trascendental de L. Polo? Primero importa deshacer las aporías en que se incurre cuando se la aborda con anterioridad al abandono del límite mental, presentándola como un objeto o bien como un hecho no suficientemente deslindado, tal como es expuesto en el capítulo X de *Curso de Teoría del Conocimiento III* y en la tercera parte de *Antropología trascendental II*. Ya con ello se despeja el camino para situar el enigma de la muerte en función del ser personal unitario en un segundo apartado. Por último, en *Quién es el hombre* se encuentran pistas para situarla en conexión sistémica con la cultura, lo cual dispensa a su vez alguna luz a la consideración antropológico-trascendental anterior. Se harán algunas referencias a otros autores, en la medida en que permiten ilustrar o confrontar las líneas del presente tratamiento. Por lo demás, la dificultad del tema hace inevitable cierta interpretación propia en mi modo de exponerlo y no darlo por cerrado, aun tomando por base las líneas polianas centrales.

I. La muerte como falta relevante del hecho corpóreo

Expresiones usuales como “eliminar el temor a la muerte” (adoptada por Epicuro) o “dejar de poseer el cuerpo” (basada en el dualismo platónico) son inadecuadas porque descansan en la objetivación mental previa de la muerte y del cuerpo, cuando lo cierto es que ni una ni otro pueden ser tenidos como objetos. A este

nivel de objetivación nos enredamos con el pseudoproblema de qué hay más allá de ambos, ya sea en el orden espacial, temporal o como objeto pensado. Es un pseudoproblema porque se traslada la prosecución operativa de la inteligencia a la prosecución de los objetos, pasando por alto que lo pensado no piensa o, en otros términos, que el pensamiento humano carece de réplica. El “hay” se caracteriza justamente por la unicidad que le confiere la presencia mental: no hay un segundo hay que esté más allá. El límite de la presencia mental se refleja en que el haber no lo hay. Si no hay la muerte ni el cuerpo como algos que estén ahí, mundanalmente circunscritos, tampoco tiene sentido en rigor preguntarse qué hay después o al otro lado o bajo qué idea se los inscribe al pensarlos (aunque a veces nos resultan cómodos estos modos de expresarnos).

La cuestión se centra entonces en si la muerte, ya que no un objeto, es un hecho. Pero es esta una noción imprecisa y algunos de sus sentidos son sofisticados. Según un primer sentido, el hecho es lo irreductible, lo que se impone sin posibilidad de que se lo reduzca a objeto. La Fenomenología también advierte la irreductibilidad del hecho a su esencia, pero mientras el recorrido fenomenológico parte de los hechos y desemboca en las esencias mediante el procedimiento de la reducción eidética, por parte del objeto pensado y se topa con el hecho como lo irreductible a ser pensado, lo que no puede ser objeto. Pero esto no debe llevarnos a decir que el hecho no es el objeto, ya que la negación es una operación de la inteligencia y el hecho es más bien la detención condensada del pensar. La negación consiste en la declaración de que el abstracto –lo que hay– no agota la capacidad de pensar, y ello tiene lugar presentando un nuevo abstracto. El hecho, por el contrario, es lo ignoto, lo que solo se delata cuando se deja de pensar. Ahora bien, precisamente la operación de negar nos lleva a un nuevo sentido de hecho, a saber, el hecho como caso, que examinaremos más abajo en tercer lugar.

En este primer sentido el hecho es lo que está más allá del límite mental. Pero a la vez que revela la presencia del límite en lo pensado, lo rebasa en el mismo plano de la comparecencia objetiva y, por tanto, de un modo ficticio o por extrapolación. Por ello cabe oponerle con Husserl que no se ve más allá del ver. La fijación en el primer sentido del hecho se traduce en que con la muerte el alma viajaría a las regiones celestes (Platón), que están más allá de lo dado en el mundo.

El segundo sentido de hecho es el hecho de pensar o el pensar de hecho: se puede llegar a él desde el sentido anterior, ya que resulta de evitar la extrapolación del objeto refiriendo el hecho a la operación. Pero la operación necesitaría de otra operación más alta para hacerse explícita, dada la correlación axiomática de toda operación con su objeto y el axioma de la jerarquía entre las operaciones. Según ello, la primera operación se habría de presentar a la segunda no como un hecho, sino como un objeto integrado en un orden cognoscitivamente superior (por ejemplo, el ver no se ve sino que se capta por el sensorio común como operación distinta del oír).

En suma, ninguno de los dos sentidos nos ha proporcionado una noción inteligible del hecho, acabando por remitir ambos al objeto.

Este segundo sentido de hecho corresponde al sum cartesiano. Es el cogito en tanto que afectado por el cuantificador existencial: es cogito y no no-cogito, retraído a sí mismo como pura posición en tanto que mediado por el dudar, sin contenido inteligible o determinación ideal alguna. Tiene su antecedente en el factum de Anselmo de Canterbury, al que se sustrae todo valor pensable como ser-sólo-no-en-el intelecto, para que pueda agregarse como posición de existencia al máximo pensable (*id quo magis nequit cogitari*). La inteligibilidad del Ser supremo ya está en la mente como maximum de quiddidad y, por tanto, lo que tiene de ser es su facticidad o posición fuera de la mente, superpuesta a su quiddidad. Sin embargo, el factum anselmiano se diferencia del factum de Descartes en que no se refiere tanto al hecho de pensar como al hecho de que lo máximo pensable es pensado, y es aquí –en la objetividad de lo pensado que no piensa– donde reside la detención de la operación de pensar asimilable al primer sentido del hecho.

Pero quedan todavía otras dos posibilidades. Primero, el tercer sentido del hecho resulta de la operación de generalización objetiva, en tanto que niega las diferencias entre los abstractos: “A y B son G”. Como con las ideas generales no se pueden pensar los abstractos A y B, estos se convierten en hechos al aplicarse a ellos la idea general G. Los hechos designan aquí casos particulares, iluminados solo en parte por la idea general. Los hechos son, entonces, determinaciones plurales de un abstracto. El hecho es más que la idea general, a la que parcialmente se lo reduce, a diferencia del primer sentido, en que el hecho era lo enteramente irreductible.

La operación de negar descubre como caso el hecho a que se aplica la idea general resultante del negar. Es una operación no conmensurada con objeto alguno y que puede, por tanto, obturar la prosecución operativa, al inmiscuirse la noción inanalizada de todo: “A no es todo lo pensable”. A esto último cabe replicar que como los distintos abstractos no son homogéneos, no se los puede reunir o abarcar en un todo. A través de la negación se ha pasado de los abstractos a las ideas generales sin correspondencia total, ya que las unas no son la simple negación de los otros.

Es lo que no ocurre en los números, cuyas ideas generales se ajustan perfectamente con sus distintas determinaciones: los números no son abstractos o meros casos de ideas generales, por estar ya definidos. En efecto, la clasificación de los números se hace a partir de operaciones de negar, en ajustamiento sin residuos con sus determinaciones: de los números naturales se pasa a los negativos excluyendo la positividad, pero si lo que se declara de ellos es la negación de los fraccionarios se pasa a los enteros (positivos y negativos), a su vez si de los enteros se hace explícita la negación de los irracionales tenemos los racionales y, por último, por exclusión de los imaginarios aparece el amplio espectro de los números reales. En el sentido inverso, el paso de los números reales a los racionales, de estos a los enteros y de los enteros a los números naturales comporta progresivas determinaciones. Por contraposición, si

niego que perro sea gato, lo hago desde la idea general de mamífero, de la que ambos son casos, y no como pura exclusión de un abstracto por otro.

La primacía de este tercer sentido de hecho, con olvido de los otros, es lo que está latente en la interpretación hegeliana de la muerte como recuperación del espíritu objetivo a través del hacerse de la historia. En efecto, la muerte es entendida por Hegel como negación que se supera (Aufhebung) en la generalidad de la vida que se renueva. También la interpretación platónica de la muerte acude a la negación por generalidad, en la medida en que el alma es la idea en sí o general que sobrevive a la muerte tras la desaparición del cuerpo (a diferencia de la versión hegeliana, Platón deja a salvo la inmortalidad del individuo).

El cuarto sentido del hecho es aquí el decisivo: consiste en que el cuerpo propio no aparece al pensar, pero sin él este no es posible en tanto que objetivo. El cuerpo no puede aparecer significa que está por debajo del límite de los objetos, que no se destaca por sí. Por gozar el objeto de antecendencia o estar ya dado, la condicionalidad del cuerpo sobre él no puede aparecer de ningún modo o es enigmática. El hecho y el hay componen una dualidad que no se puede pensar, ya que la presencia es única. “Hay y hecho son una dualidad, si la presencia mental es la exención y la exención no alcanza al cuerpo” (CTC III, 408-9). El ejemplo que pone Edith Stein es ilustrativo: cuando me sé fatigado, es porque el cuerpo ya lo está; yo no asisto al fatigarse del cuerpo, sino que lo advierto cuando la fatiga ya está en mí. Valga también como ejemplo obvio el suceso corporal del sueño: solo puedo advertirlo después, como el hecho de “haber estado dormido”.

El cuerpo en tanto que propio no puede aparecer, aunque sin él no pueda darse el aparecer. El límite mental se debe, entonces, al cuerpo: lo que hay a mi lado, a mi derecha, frente a mí... El cuerpo es el no-pensamiento que subyace al pensamiento poniéndole límite. No es un límite que delimite lo que aparece de lo que está allende, sino que el límite en el aparecer está condicionado por el cuerpo que no aparece. Así se muestra la doble vertiente causal o externa y subjetiva o interna del cuerpo (en la terminología de Polo corresponden respectivamente a la segunda y a la cuarta dimensiones del abandono del límite).

En el segundo aspecto subjetivo, el cuerpo es expresión previa a toda objetivación y a toda disponibilidad práctica. Cuando Merleau-Ponty dice que “me veo en lo que veo”, está aludiendo a esta imposibilidad de objetivación corpórea, aludida en el “me”. En tanto que subjetivo, el cuerpo no es ajeno al yo, sino que refleja, a su modo, la refulgencia originaria del ver-yo y del querer-yo (hábito de sindéresis). Por esto, el cuerpo no es dado como ya hecho para su yo, sino que este lo va formando en el aprendizaje (aunque no de modo completo), a la vez que el yo se va formando expresivamente en el cuerpo.

Desde aquí se detecta el enigma que acompaña a la muerte y que se encierra bajo la siguiente aporía: la muerte solo se puede pensar de acuerdo con el límite, pero el límite se desvanece con la muerte. Mientras en el sentido anterior el hecho era más

que la idea general o sobrepasaba su límite, ahora el hecho no llega al límite y lo único que se puede objetivar como relevante es su falta, que es lo que acontece al morir. La muerte es el cese del hay como posesión. Con la muerte el hombre pierde el mundo, al que está abierto en el hay, y pierde también la historia, a la que pertenece por la edad corpórea, pero el cuerpo no “deja de poseerlo”, como si se tratara de algo que previamente fuera poseído en el hay: más bien el cuerpo deja de cumplir su función de apertura al mundo y a la historia, al dejar el hombre de ser corpóreo. Pues el cuerpo actúa con anterioridad a la muerte como el punto cero de orientación entre las cosas poseídas a distancia espacial o mundana y temporal o histórica. “El pensamiento no posee el cuerpo, pero asimismo no posee sin cuerpo o si el cuerpo falta” (A.T., II, 290). Ocurre, así, que lo enigmático de la muerte se reconduce al enigma del cuerpo propio.

Este enigma resalta con no menos agudeza en los movimientos voluntarios de los miembros del cuerpo, en tanto que no es posible la objetivación previa de los mismos ni el impulso causal eficiente sobre ellos ni una coordinación ab extra entre cuerpo y alma (al modo de Leibniz): solo queda que el yo extienda su subjetividad –en el modo tenue que lo permite el estar por debajo del límite– al cuerpo en movimiento, de modo que este sea a la vez moviente y movido. Ni mi voluntad mueve el brazo, ni el brazo se mueve solo, sino que “yo me muevo”: en el “me” va implícita la corporeidad y en el “yo” el querer-yo o hábito de la sindéresis.

II. La muerte desde la futuridad de la persona

La intrusión de la presencia mental, que articula el tiempo, en el pensar la muerte es lo que la sitúa entre un antes y un después, que forman parte de lo vasto. Y lo vasto reaparece en el ir a un más allá, fronterizo con el más acá mundano. Si se quiere reducir el morir a sus justos términos, hay que abandonar esta articulación presencial del tiempo. Polo lo lleva a cabo con las fórmulas de no desfuturización del futuro e inclusión atópica de la máxima amplitud. Ambas comportan un modo de entender a la persona que ha abandonado la preeminencia del hay, el cual no pervive a la muerte. Coméntenoslas brevemente.

El futuro que no se desfuturiza es un tiempo que no se gasta, sino que se estrena o rebrota de continuo. Tampoco puede decirse de él que se lo abrevie o, por el contrario, se lo alargue más o menos, ya que no pasa, no está en fluencia. La explicación de que, no obstante, sea tiempo está en que cuenta con un comienzo irrebasable, no puesto por la propia libertad. Pero este comienzo se expresa también en los términos de una situación atópica, según la cual la libertad personal no está ubicada. El “dentro” de la persona no es un topos –que pueda medirse y enmarcarse–, sino un intus abierto o relacional con una amplitud “sin límites”, porque tal amplitud no es una relación adventicia a su ser, sino constitutiva. El ser de la persona no está alojado espacialmente, ni está inmerso en la línea abstracta del tiempo. Dicho de un modo

positivo: el ser de la persona es relacional o en co-existencia, alcanzándose a sí mismo; por ello, el cese del hay no afecta a su intimidad ni a su estar vuelta la persona al origen, al que debe su comienzo y que le hace ser.

La esencia del yo no queda afectada por el morir, a diferencia del cuerpo, que se inscribe en la naturaleza recibida. Es imposible pensar al yo esencialmente como no estando vivo, según mostró Husserl, pero hay que añadir que también es imposible pensarlo como no habiendo comenzado, en lo cual se cifra su esencia individual como yo, no presente en la mera formalidad de ser yo, en la que todos los yoes coinciden (sentido idealista trascendental del yo). Pero, a su vez, el tener comienzo, en el ser personal, es inseparable de la futuridad, por la que no se cierra sobre sí mismo.

Entender la temporalidad de la persona como futuridad trae consigo que esté abierta en su ser al otro y derivadamente a lo otro que ella (lo otro remite a un ser personal en las formas de evocar, ser huella suya, pertenecer a...). Es un futuro que no se convierte en presente ni en pasado sucesivamente, a diferencia de lo que ocurre con el futuro proyectivo, formalizable según sus tres vectores, aunque con predominio del futuro como futurición. Por contraste con la futurición –que termina anulándose en lo que no es futuro–, la futuridad personal es correlativa de la libertad trascendental e inseparable de lo novum al ser ejercida. “El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental” (A.T., I, 231).

Es también un futuro que se diversifica con cada una de las personas como esencia suya privativa o como yo. Y al no estar enclavadas las personas en un mismo tiempo con el universo físico ni siquiera con las otras personas, cada una les acompaña a las otras y al universo como acontecer sin compartir ubicación, ya que la ubicación común solo se aplica a los simultáneos. La persona acontece desde sí misma, no desde los acaeceres físicos ni desde los acontecimientos históricos, que sólo hacen situarla desde fuera o dimensionarla, en expresión de Zubiri. Es en este acontecer donde se patentiza la temporalidad característica de la persona.

A este respecto, E. Levinas identifica el futuro no con el despliegue de la temporalidad subjetiva, sino con la apertura a lo irremisiblemente otro, a lo sorpresivo. Pero esto es lo que ocurre tanto en la relación intersubjetiva como en la muerte, donde cesa toda iniciativa por parte del sujeto al que sale al encuentro lo imprevisto e imprevisible. Es, pues, un tiempo que se cumple propiamente ante lo otro, lo no anticipado en un presente, y esto sucede tanto en la invocación por alguien otro como en el morir.

Pero, además, el morir es lo que recoge y unifica el tiempo de la vida mundana, ya que el vivir indefinidamente en la situación mundana e histórica es incompatible con el sentido que proviene de la futuridad del propio existir: sin el morir no se podría prometer, no se podrían tomar decisiones definitivas, se eliminaría la urgencia como nota existencial, no sería posible la esperanza... En las condiciones de la vida presente

la persona solo puede ser mortal; de lo contrario, los actos personales quedarían truncados en dimensiones fundamentales. “La muerte está presente en la vida, nuestra vida es mortal; si no lo fuera, si se prolongara indefinidamente (lo que no debe confundirse con la inmortalidad del hombre), el tiempo del hombre se deshilaría, su acción no tendría que ver con fines. Si el tiempo no fuera acotado, no tendría sentido el problema de su empleo, no existirían alternativas” (QH, 209). De aquí que el fictum de una inmortalidad en el mundo y en la historia resulte del indiscernimiento entre la intemporalidad del sentido (expresable en futuro perfecto, más allá de su realización contingente, como ha expuesto Spaemann) y la temporalidad sucesiva indefinida, atrapada en el límite de la presencia mental.

La futuridad es lo que, a fin de cuentas, delata a la persona como libertad creada. La apertura al futuro no es propiedad subsecuente a la libertad creada, sino lo que la manifiesta como creada. Pues no está en ella abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta revela que es otorgada como libertad. “La libertad se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador” (AT, I, 232).

Pero esta apertura al futuro es a la vez su destinación al origen, que se inaugura con el nacimiento, por lo que no está en el hombre ni instaurarla ni destruirla. El novum que la libertad conlleva no tiene antecedente genético alguno, ni es originado tampoco por la situación en que se halla, sino que su origen es ex nihilo; cuando las situaciones previas a la muerte han pasado, la libertad de la persona sigue intacta, aunque exija otra situación para ejercerse.

Llamemos con Polo nativa a la libertad acabada de exponer. Pues bien, la libertad nativa no se termina de entender aisladamente, sino que se dualiza con la libertad de destinación, en atención a la dualidad que compone el futuro con el pasado de la situación encontrada. En este sentido, la libertad nativa se describe como aceptación de esa situación, y la libertad de destinación, como su prolongación en la donación que busca aceptación por parte de quien recibe la donación. La situación encontrada es en primer término la de haber sido creada y, en coherencia con el don recibido y aceptado en la libertad nativa, es ella misma la que otorga el don a la espera de que le sea aceptado. Lo cual deja pendiente la cuestión de la situación posible tras la muerte, en la que nos fijaremos un poco más adelante.

III. Conexión sistémica entre la cultura y la muerte

Vamos a dar un cierto rodeo para volver luego a nuestro tema. En el pensamiento clásico la cultura como actividad humana carece de un espacio conceptualmente definido, ya que ni es praxis ni es poíesis, si estas se entienden como direcciones excluyentes de la actuación. Ciertamente, la cultura tiene que ver con los medios, como la poíesis, pero también con la configuración interna de la acción, que es el ámbito de la praxis. Algo análogo a lo que sucede con el trabajo y con toda actividad

simbólica, que, pese a no tener rango de fin para el actuar humano, tampoco se reducen a medios instrumentales.

Un modo posible y adecuado de afrontar el problema es poniendo en relación el amplio campo de la cultura con la opacidad del cuerpo, que, al no ser inmediatamente expresivo, ha de valerse de una serie de medios, en alguna medida convencionales, en los que prolongar y hacer patente su capacidad expresiva limitada. Si bien vemos corporalmente la alegría, el gesto suplicante, el pensamiento, etc., hay un resto que se oculta no sólo para los demás –hasta el punto de permitir la simulación–, sino incluso para el propio sujeto. Lo cual se advierte de modo particular en el hecho de que el alma no consigue sumar al cuerpo en su tránsito a la vida inmortal. La falta de transparencia de este se lo impide. En consecuencia, el abandono definitivo del límite mental ha de ser a la vez el abandono de los medios culturales, en tanto que se deben a la resistencia del cuerpo a ser penetrado y esclarecido plenamente por el alma.

Bajo otro punto de vista ya hemos visto que el yo autorreferencial requiere un complemento, ya que formalmente considerado es el mismo en todos los hombres, no llegando a exponer la esencia peculiar e irreductible de cada uno. Esta esencia concomitante del yo perdura con su vida, pero no llega a formalizar íntegramente el cuerpo recibido. Pues el cuerpo no deja en ningún momento de estar disponible, así como sometido a leyes y condiciones físicas, pese a no reducirse a ello por participar de la índole subjetiva del yo.

Desde estas premisas la muerte no es primordialmente la desintegración del cuerpo y la pervivencia del alma, tal como expone Platón en el Fedón, sino que es todo el hombre de carne y hueso el que se muere, ya que el mundo, la historia y el conjunto de la cultura como ámbitos corpóreos de actuación se pierden con la muerte. El morir está en el ser del hombre, no es un mero hecho. Ser mortal y ser persona guardan una relación sistémica porque solo la persona se sabe mortal en su ser. Señala Polo con la tradición cristiana que la muerte no es infligida al cuerpo como un castigo, sino al yo unitario, que experimenta con ella una quiebra, solo descifrable como consecuencia de su naturaleza caída.

La muerte no es castigo porque haya tránsito, sino que el tránsito es un hecho natural, pues las condiciones objetivantes de la vida premortal no son proseguibles indefinidamente y a estas condiciones corresponde el hecho del cuerpo, que ni es tenido como objeto ni está en perfecto ajustamiento con el yo personal. Lo que hay de pena o castigo en la muerte se acusa en las deficiencias previas debidas a la corporeidad opaca y a la necesidad de objetivación, que lastran el modo humano de vivir. Y lo que la muerte tiene de ganancia es que solo tras ella se puede abandonar definitivamente el límite mental y dar paso a la reintegración del cuerpo (o resurrección) en unas condiciones tales que no sean precisas las configuraciones culturales para su manifestación dialogal con las personas con que coexiste y con su origen y término de destinación personal.

Así pues, la nueva situación que se abre tras la muerte viene dada por el acabamiento de la configuración cultural y práctica de la vida humana. No queda ya margen para una libertad nativa, en la medida en que con la muerte la vida permanece fijada en lo que el ejercicio de la libertad propia ha dejado plasmado en el hombre. Pero no sucede lo mismo con la libertad de destinación, pues el hecho de que el hacerse de una vida que ha comenzado no pueda ya tener lugar no tiene por qué suprimir la conciencia de haber tenido comienzo y en congruencia con ello la de saberse destinado. Entregarse al Origen que es mi destinación es un acto de libertad ya cumplido antes de morir y en vista del morir, pero no se ve que tenga que desaparecer post mortem –lo cual frustraría sus actos previos de libertad–, sino que más bien halla su coronación en la aceptación por el Ser originario del propio don, y esta aceptación es lo que permite a la criatura humana la renovación continuada de su donación libre.