

EL CUERPO Y LA MUERTE

I. El trabajo y la muerte

Se dice que una de las diferencias radicales entre el hombre y el resto de los seres vivos es que éste vive en la conciencia de su finitud, que el hombre habita su cuerpo en la conciencia de la discontinuidad del mismo, es decir, que su existir es un existir con un pie en la muerte. Ahora bien, ¿de dónde proviene esa conciencia de la muerte que hace del hombre un animal al mismo tiempo único y angustiado? Podríamos decir que esa diferenciación radical del ser humano respecto de los animales tiene su origen en el *trabajo*, en el sentido en que por él los hombres producían –y producen– más allá de los límites previsibles de lo natural, más aún, sólo por él se hizo capaz de *producir*, en la medida en que el término equivale a generar un bien que la naturaleza *no da*; la sedentarización propia de la época agraria es la mejor prueba de ello. Es decir, sólo el hombre es capaz de crear a través del trabajo un horizonte temporal que le es propio y que anticipa a la naturaleza. Ahora bien, el trabajo se hace imposible sin su agente primario: la razón; pues sólo hay trabajo cuando se es capaz de generar las herramientas propias para el mismo, ya que éstas son el correlato necesario de ese adelantarse a los límites de lo previsible natural, empresa que es la esencia del trabajo: sólo por ellas es posible extraer de la naturaleza bienes que ésta no nos dona, sólo por ellas es posible producir, pues la herramienta es por definición la intervención artificial en el curso de lo natural, pero éstas se hacen imposibles sin la participación inventiva de la razón. En efecto, casi todos los estudiosos del hombre primitivo están de acuerdo en un punto: el alumbramiento del *homo sapiens* coincide con la creación de las primeras herramientas.

Ahora bien, en la medida en que el trabajo significa la ampliación del horizonte temporal regular de la adquisición de los bienes, la planeación laboral para la producción y conservación de los mismos puede extenderse *ad infinitum* en el límite del tiempo: el trabajo nos abre las puertas más allá de nuestros límites temporales e inaugura junto con él la conciencia de la muerte, pues el trabajo es desde este punto de vista la ruptura de los ciclos naturales, del tiempo natural, y la emergencia del tiempo de los hombres: sólo por el trabajo el hombre posee historia, pero su reconocerse en la misma es al mismo tiempo su reconocerse frente a su muerte, trascendida por el horizonte de la primera.

Así surge una paradoja para el individuo: su trabajo le abre un horizonte temporal más amplio que el de su propia vida, hacia el que el primero es capaz de extenderse productivamente, pero este adelantarse a los límites del curso natural, implica también la

acumulación de bienes imposibles de consumir en su finitud, sin que dicha acumulación signifique el desinterés del individuo por continuar la producción en aras del corpus social al que pertenece, pues de otro modo sería inevitable el naufragio de la comunidad en que participa y por la que también sobrevive; ésta es la paradoja del trabajo organizado: debe instituirse creando en los individuos una *indiferencia* respecto a la conciencia de muerte que el propio trabajo crea: el trabajo abre también el horizonte de la continuidad de lo social a partir de la discontinuidad del individuo, y este horizonte es en realidad sólo la *consecuencia política* de la apertura *ad infinitum* del tiempo del hombre, es decir, de la historia, consecuencia que no puede ser desligada de la última y que camina con ella, pues ella es también la descripción temporal de la contraposición entre el interés particular y el interés general, que como lucha se abre con el trabajo organizado.

La *indiferencia* respecto a la discontinuidad, necesaria para la sobrevivencia de la *polis*, en tanto que proyecto que la trasciende, debe por ello ser creada en los individuos, y la creación de la misma constituye el *nodus* de toda educación, de toda *paideia*; en efecto, se puede decir que todas las *virtudes* del ciudadano ideal de la *polis* se encuentran íntimamente ligadas con dicha *indiferencia*, en la medida en que la misma es considerada como el Bien único y absoluto de la primera; así, el Bien pasa a ser la condición necesaria para la supervivencia de la *polis* como proyecto común, mientras que, como contraposición al primero, el Mal consiste en la supeditación radical del interés general al interés particular, que como angustia ante la discontinuidad habita necesariamente en todo hombre por obra del trabajo, angustia que volvería al individuo indiferente respecto al proyecto común. Por ello, casi toda religión, en la medida en que participa de la *paideia* que es la creación de la indiferencia respecto a la muerte individual, contiene como fundamento la idea general de que vale la pena el proyecto común, sus tesis implican que la participación en la construcción del Bien significa la felicidad inmortal: la creación de un horizonte temporal infinito, como inmortalidad de los individuos, compensa así el abismo establecido entre la discontinuidad particular y la continuidad colectiva, que era la oposición entre el *lapso* y el tiempo infinito, entre el individuo y la historia: la religión me reconcilia con la *polis*.

II. La conciencia extática del erotismo

Sin embargo, hay un espacio humano en que se vive de manera dramática y evidente la conciencia de la muerte: el erotismo. En efecto, cuando dos seres consuman el acto sexual construyen por él la continuidad de su especie, pero dicha continuidad y con ella el acto mismo, serían innecesarios si dichos seres no fuesen mortales, por tanto, es para el hombre,

animal por antonomasia consciente de su muerte, que el acto sexual se desarrolla en un estado en que dicha consciencia aparece de manera dramática, pues ningún otro acto atestigua de manera tan poderosa la finitud de su ser, en razón de que obedece a su discontinuidad misma. Así, *el erotismo es el acto sexual en la conciencia de la muerte*, y sólo se produce en dicha conciencia: el erotismo consiste en atestiguar orgiásticamente la propia finitud, y en asumirla implícitamente; en él se conjugan tanto la angustia de la muerte como el placer vivido en la misma, que emerge por ella y con ella, y de ahí que podamos decir que el erotismo es por definición *sádico*.¹ Más aún, podríamos decir que el *sadismo* es un concienciar extáticamente la propia muerte, que es el Mal como absoluto, y que al volverme discontinuo me insulariza, me desolidariza *a priori* de cualquier pacto social en tanto que empresa que me trasciende.

Sin embargo, *la conciencia orgiástica de la muerte* que es el erotismo, descubre que su objeto erótico, al emerger como tal sólo en la medida en que se asocia con su muerte, puede disociarse de partes específicas del cuerpo, y que se puede atestiguar extáticamente la muerte en otros objetos y en muchas otras actividades, para lo que sólo es necesario que se opere una transposición metafórica, un simulacro, del acto sexual primario: el heterosexual.

De este disociar el deseo de las partes que dan al ser exterior su continuidad, disociación que sólo existe por la conciencia de mi discontinuidad o muerte, surge a su vez el espectro de la transgresión como contrageneralidad de mi acto sexual, del que la sodomía constituye el epítome. En la medida en que el corpus social cimenta su institucionalidad a través de la *alianza* de la norma, significando el interdicto sexual tanto el paso de la naturaleza a la cultura², como la inauguración del universo moral, puede decirse que el erotismo es por sí mismo un acto transgresivo, y sobre él pesa, desde el primer momento de la cultura, la vigilancia de la *polis*, de cuya transgresión radical es germen en la medida en que abre la conciencia a ese espacio en que la *polis* se presenta como el gran engaño de un proyecto que a mi costa establece su continuidad, apareciéndose inútil para mi *lapso de unicum*. El sadismo significa, desde este punto de vista, el desarrollo *in extremis* del erotismo como esa conciencia

¹ Sólo cuando el hombre vive en la ramplonería asiste al acto sexual sin atestiguar en él su propia finitud, y sirve a su especie continuándola sin asumir que por él opera y asiente su propia muerte, y sin embargo, aún al más simple de los hombres no dejará de asaltarle la conciencia de su discontinuidad, de la que querrá inútilmente huir.

² “El *hecho de la regla*, encarado de manera por completo independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a lo indeterminado es imposible para la cultura no introducir un orden, de cualquier clase que sea, allí donde no existe ninguno. El papel primordial de la cultura es asegurar la existencia del grupo como grupo y, por lo tanto, sustituir en este dominio, como en todos los demás, el azar por la organización. La prohibición del incesto constituye cierta forma –y hasta formas muy diversas– de intervención. Pero antes que cualquier otra cosa, ella es intervención; aun más exactamente, ella es la Intervención.” *Op.cit. Las estructuras elementales...* p.68

de muerte que me devuelve a mi unicidad pasmosa y que me contrapone al orden general, de ahí que deba instituirse como la “negación inmensa” de toda exterioridad. Y por ello podemos decir también que la obra de Sade es una larga meditación sobre la muerte.

En efecto, el erotismo devuelve a hombre a su interioridad perdida por el trabajo que aliena su discontinuidad; al ser un concienciar orgiástico de la muerte, el erotismo me devuelve a la interioridad más absoluta condensada en el signo de mi unicidad: mi muerte; de la voluntad de soberanía de esa interioridad proviene la negación de toda exterioridad, asimilada por la razón normativa a la *polis*. De ahí también que la transgresión más absoluta se resuelva como *acto*, pues aún cuando parte del *logos* debe sin embargo ser acto, pues en tanto vehículo de la razón normativa, contiene siempre el *poder legislativo del lenguaje* (*Gesetzgebung der Sprache*³) del que hablaba Nietzsche; ese lenguaje que al asimilarme al mundo de las verdades crea la *conciencia de sí*, pues es siempre expresión de la razón antropomórfica. Sólo por la soberanía de la interioridad transgresiva se restituye la intimidad perdida eliminada por la *conciencia de sí* en tanto que transparencia testamentaria de la virtud ideal del sujeto de la *polis*, como sujeción del individuo; pero esa intimidad es siempre una conciencia de la propia muerte, cuya experiencia es para Sade ante todo el erotismo, que al trascender el *continuum* de la *polis* me presenta la desnudez de la vida en tanto lo que es: un movimiento de discontinuidades. Por ello podríamos decir que sólo en el momento erótico el hombre deja de ser “cosa”, pues desde el momento en que trasciendo por él el mundo del trabajo⁴, que me supedita a la consecución instrumental de la continuidad de la *polis*, aparece ante mí la discontinuidad como el límite de mi verdadera *situación* en el mundo, y vuelvo a mi interioridad.

Juan Manuel Reyes Massiel
Barcelona, febrero de 2009

³ Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis ML. Valdés y Teresa Ortuña. Madrid: Tecnos, 1990. p.20

⁴ “La introducción del *trabajo* en el mundo sustituyó, desde el principio, a la intimidad, a la profundidad del deseo y a sus libres desencadenamientos, por un encadenamiento razonable en el que la verdad del instante deja de importar; lo que importa es el resultado ulterior de las *operaciones*. El primer trabajo fundó el mundo de las *cosas*, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos. Desde la posición del mundo de las cosas, el mismo hombre se convierte en una de las cosas de ese mundo, al menos durante el tiempo en el que trabaja. A esta degradación es a la que el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar. Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, *a la búsqueda de la intimidad perdida*.” *Op.cit. La parte maldita...* p.93-94