



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**ESBOZO PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MUERTE EN
EDMUND HUSSERL**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

DANIELA ORTEGA DE LA MADRID

ASESOR:

DR. ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

México, D. F. 2014



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esbozo para una fenomenología de la muerte en

Edmund Husserl

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	- 1 -
CAPÍTULO I: UNIDAD DE LA VIDA: MI VIDA FRENTE A LA MUERTE.....	- 9 -
§ 1. Modo de acceso metódico a los fenómenos: <i>epojé</i>	- 10 -
§ 2. Fenomenalidad del fenómeno.....	- 14 -
§ 3. Conciencia y sus vivencias.....	- 16 -
§ 4. El sujeto viviente: Yo.....	- 19 -
§ 5. Continuidad del vivir.....	- 24 -
CAPÍTULO II. TIEMPO DE LA VIDA: MI TIEMPO ANTE LA MUERTE.....	- 29 -
§ 6. Tiempo objetivo.....	- 30 -
§ 7. Tiempo interno.....	- 32 -
a) Ahora actual.....	- 36 -
b) Recuerdo primario o reciente (retención).....	- 36 -
c) Recuerdo secundario o rememoración.....	- 37 -
d) Expectativa o futuro (protención).....	- 38 -
§ 8. Tiempo generativo.....	- 39 -
CAPÍTULO III. MUERTE: RUPTURA DE LA VIDA.....	- 45 -
§ 9. Inconstituibilidad de <i>mi muerte</i> como sujeto trascendental.....	- 46 -
§ 10. Intuición de la propia finitud: <i>sé que voy a morir</i>	- 50 -
§ 11. Mi (próxima) muerte.....	- 54 -
CAPÍTULO IV. LA MUERTE, LA INTERSUBJETIVIDAD Y LA EMPATÍA.....	- 58 -
§ 12. Encuentro con los otros.....	- 59 -
§ 13. Proyección sentimental: La Empatía.....	- 65 -
§ 14. Intersubjetividad monádica.....	- 67 -
§ 15. Cuerpo/cadáver.....	- 69 -
§ 16. La muerte del otro.....	- 72 -
CONSIDERACIONES FINALES.....	- 76 -
ANEXO 1: Semblanza de Husserl, su vida ante la muerte.....	- 81 -
ANEXO 2: La noción de inmortalidad.....	- 87 -
BIBLIOGRAFÍA.....	- 90 -
Bibliografía complementaria.....	- 90 -
Bibliografía de consulta.....	- 92 -

Dedicado a mi madre cuyas ideas motivaron la realización de este trabajo, espero tengas razón y la muerte sea el verano de la vida, ojalá algún día nos volvamos a encontrar en ella.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi padre, a mis hermanos, a mis sobrinas y al resto de mi familia por su eterno apoyo y cariño, y también a todos mis amigos por su compañerismo y ayuda, a todos les agradezco la confianza que depositaron en mí, y el estar siempre conmigo en las buenas y las malas.

Un agradecimiento especial al Dr. Román Alejandro Chávez Báez por haberme guiado pacientemente hasta el final del proyecto, gracias por su sencillez y actitud solidaria para compartir sus conocimientos.

“Mientras que a los que esperan a Yahvé él les renovará el vigor, subirán con alas como de águilas, correrán sin fatigarse y andarán sin cansarse”.¹

Isaías 40:31.

“Yo no sabía que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea”.²

Edmund Husserl.

¹ Este versículo fue leído en la cremación de Husserl por su asistente Eugen Fink, el 29 Abril de 1938.

² Escrito en el diario personal de Husserl pocos meses antes de morir en 1937.

INTRODUCCIÓN.

En nuestra vida el hecho de morir tiene un significado importante y que la muerte misma advenga tan súbitamente, es un hecho vital que acontece y cuya espera inminente se precipita a lo largo de la vida. Cuando se habla de la muerte se muestra la patente fragilidad de la vida, así como la condición temporal del existir, la muerte pues, nos deja ver y sentir la finitud de nuestra existencia.

Pero aún antes de considerar aquello, primero hay que tener en cuenta que hablar de la muerte es referirnos a un hecho que ocurre junto con la vida, pues bien, todos, tarde o temprano, morimos. Vivos hablamos, pensamos y nos referimos a ella, a la vez que entrevemos la inminencia de la propia muerte, de tal forma que siempre durante nuestra vida, de una forma o de otra, nos “enteramos” de la muerte, pero aún más que enterarnos, “vivimos” la muerte de los otros y estamos a la expectativa de ella y, por eso mismo, cabría preguntarse ¿qué es la muerte?, ¿cuál es su sentido? y ¿cómo desde la fenomenología podemos darle un tratamiento específico?

Así pues, pretendo hablar de la muerte desde una perspectiva fenomenológica guiándome por las especulaciones de Edmund Husserl, tratando de ver cómo él formula la temática de la muerte desde las reflexiones que hace respecto al tiempo y a la vida; ya que, me parece, no hay meditación de la vida que eventualmente no nos conduzca a una meditación respecto a la muerte y a lo que esta significa para la propia vida.

La cuestión de la muerte trae consigo la indagación respecto a problemas sobre el sentido de la vida, la concepción de la inmortalidad, y la pregunta por la muerte de otros organismos no humanos, en este caso sólo nos referimos a la muerte como caso límite para la constitución subjetiva de la conciencia.

El tema de la muerte, para Husserl, parece surgir de una larga y profunda reflexión en torno a la vida de la conciencia y su temporalidad, por lo que trataré, de la mejor manera posible, seguir el camino que trazó al respecto. Para lo cual, primero hablaré de la vida como continuidad intencional del sujeto trascendental, cuya experiencia del sentido del mundo se unifica en el flujo de vivencias de la conciencia gracias al tiempo, a la temporalidad que permite decir que la vida es en última instancia: “*mi tiempo*”; y así, luego de tratar lo concerniente a la temporalidad con respecto a la finitud de la conciencia, considerando que es en la expectativa del futuro de ésta, la que conlleva, inevitablemente a pensar en la muerte venidera, así como también veremos

que la muerte se manifiesta como fenómeno límite y paradójico para la constitución de la conciencia. Más no sin considerar dos aspectos igualmente importantes: lo subjetivo como lo intersubjetivo, esto es: *mi muerte* y *su muerte* (o la muerte del otro). De suerte que la cuestión en torno a la muerte viene a ser tanto subjetiva como intersubjetiva, pues aunque para nuestra indagación se distinga entre la muerte de otros y la propia, ambas son –necesariamente- partes complementarias de un mismo análisis, no sin olvidar que es preciso agotar toda indagación desde la subjetividad para luego acceder a lo intersubjetivo, ya que en el fondo lo subjetivo es intersubjetivo, tal como se verá desarrollada más adelante.

En cuanto a la fenomenología, ésta busca mostrar la vida tal y como la vivimos, al describir la vivencias intencionales del mundo vivido. Vivir es experimentar al mundo, y así el “mundo vivido” es la suma de los instantes experimentados de sentido del mundo a través de los ojos de la conciencia. La noción de vida que nos presenta es fuertemente asociada con la experiencia de la conciencia puesto que el Yo es siempre un *Yo viviente* para el cual las cosas cualesquiera acontecen, y en el que la muerte parece ser fundamental para la constitución de su vida.

Por otro lado, desde tiempos inmemoriales se desarrolló en los hombres una conciencia de la muerte: *un pre-saber que van a morir*. No obstante ese pre-saber de la muerte no es algo cuya certeza se pueda corroborar empírica y personalmente, puesto que no podré vivenciar mi propia muerte, pero sé bien que moriré... ¿cómo es que lo sé con plena certeza? Este pre-saber bien puede ser un pre-saber intuitivo de que uno es finito, como una pre-visión o pre-sentimiento de nuestra muerte venidera, que es dado a la intuición de modo originario e implica una especie de cumplimiento significativo anticipado a la experiencia del morir, pues pese a que no la he de vivir empíricamente, podría ser posible que ese pre-saber comprenda una especie de vivencia de la finitud. Vivencia que proviene de los instantes de discontinuidad que aparecen en el flujo de la propia conciencia, que como se verá con mayor detalle más adelante, son aquellos como el dormir sin soñar, el desfallecimiento, la enfermedad, etc. Además, a través de los otros, es en los que puedo ver la muerte que les acaece, ya que es un absurdo pensar que en mi experiencia pueda corroborar mi propia expiración, ¿cómo ser testigo consciente de aquello que terminará con mi propia conciencia?, ¿cómo pensar y vivenciar mi propia aniquilación?, ¿cómo vivir mi muerte? Tendríamos que permanecer en la vivencia del morir para reflexionar sobre ella y así realizar el análisis fenomenológico,

la dificultad es que no se tiene tal vivencia y si se tuviera no se podría reflexionar ni hacer nada más después de ella, siendo así, no hay un fenómeno de la muerte como tal, con el que puede trabajar la fenomenología, de modo que habrá que encontrar otro camino para realizar la investigación, en este caso bien puede ser a través de la vivencia de finitud.

Y con todo, parece ser algo incuestionable el hecho de que he nacido (y por algo estoy aquí y ahora), tampoco lo es el hecho de que moriré en un determinado momento (a consecuencia de estar aquí, tarde o temprano, no tendré que estar más aquí). Pero aún más, surge también la duda de si el morir, y el preverlo, es un hecho accidental o fundamental para la constitución significativa de la propia vida –del *ego*-; puesto que lo más cercano y a la vez lejano, a la muerte, es la vida, y lo más cercano a ella para nosotros, es justamente *nuestra propia vida* en cada caso, que es siempre vida como próxima a acabarse, es por lo que se debe hablar de la muerte como *mi (próxima) muerte*. Aunque ésta tenga la peculiar característica de la inconstituibilidad en el sujeto trascendental, que se refiere a esa imposibilidad de experimentar la propia, en tanto que la conciencia en su presente viviente no puede conformar su terminación: *jamás vivimos nuestra muerte*. Con lo que parece ser que esa, *mi muerte* nunca llega... ella se muestra al límite de todo proyecto de mi presente viviente.

Así bien, esa misma imposibilidad de experimentar nuestra propia muerte de un modo empírico al implicar que nosotros mismos dejemos de existir, nos conduce a enfocarnos, primeramente, en ese pre-saber que moriremos, en aquella intuición de la finitud que parece tener consigo la conciencia en los estratos más profundos de su constitución pasiva, y también tenemos el camino de la intersubjetividad, mientras la atestiguamos en los demás, en tanto que estamos con otros en el mundo (*Mitwelt*) se nos permite ‘experimentar’ la muerte de otros, o más bien padecerla como un asistir a la muerte de los otros, lo cual significa que ya no existen conmigo en este mundo, que son *ausencia presente* para mí, y permanecen sólo en el recuerdo que queda de ellos.

Aún más, cuando alguien muere, queda o deja su cuerpo como cadáver -que está ahí- pero este nunca es sólo un cadáver, es o un muerto o un difunto, el muerto fue alguien que dejó de vivir, fue un extraño que antes vivía y ahora ya no, pero que muy pronto será olvidado, así el hecho de que ya no esté en este mundo nos es indiferente;

mientras que el difunto³ fue alguien que a fallecido⁴, es quien de algún modo ha sido arrebatado de la vida con nosotros, fue un conocido y por lo mismo cercano, al que se le recordará, así aquél vivía y ahora pervive en nuestros recuerdos. A éste se le ‘acompaña’, se le despide en el duelo y las honras fúnebres.

Aunque lo más importante del cadáver, es que éste queda como signo o huella de una vida pasada, es el más ferviente rastro de que hubo vida y que ahora nos señala dos momentos esenciales con respecto a la muerte para la profundización de la cuestión a seguir:

En un primer momento, la muerte pone fin a la existencia en un determinado instante, en este sentido es la cesación de la vida, la cual vemos en otros (cuerpo/cadáver) y que es inexperimentable para uno mismo, de tal forma que: *todos mueren, o más bien todos morimos*, algo que pre-sabemos de antemano.⁵

Ya en un segundo momento, la muerte (de otros) muestra a la realidad tan real como nunca antes lo había sido, la incertidumbre que trae a los vivos es justamente por esa entrega de cruda realidad que se muestra tal cual es, sin engaños o encubrimientos, pues hace notar lo que antes era puramente obvio es también esencial y profundo: la muerte es un fenómeno que se nos hace presente en la existencia, lo que hace ella es enfrentar la realidad de la ausencia. Aquí lo problemático ya no es la muerte de otros, sino su ausencia, el vivir sin ellos. ¿Por qué esta súbita aprehensión de la vida tal como es, nos deja tan consternados? ¿Será porque la muerte, pese a que nos es extraña, es de lo más propio que poseemos en nuestra vida?

La muerte, tomándola como *la propia muerte* a raíz de la intuición propia de mi fin y de la experiencia de la muerte de los otros. E igualmente, la vida como la propia vida con base en nuestra propia experiencia del presente viviente. Ambas tienen de modo esencial el carácter temporal del existir humano.

³ Difunto, del latín *defectos*, significa ‘el que ha cumplido o terminado’ y hace alusión a aquél que ‘ha terminado de vivir’. Diccionario español- latín, <http://es.glosbe.com/la/es/>

⁴ Fallecer, del latín *fallere*, significa: faltar, fallar, que remiten a la idea de ‘caer en falta’ o ‘dar paso en falso’, como eufemismo de la muerte. Diccionario español- latín, <http://es.glosbe.com/la/es/>

⁵ Y si siguiéramos las distinciones heideggerianas respecto a los términos con los normalmente nos referimos a la muerte tenemos: a) Fenecer (fallecer): un terminar del viviente. b) Dejar de vivir: es el intermedio de los tres, perecer pura y simplemente. c) Morir: manera de ser –del Dasein-, es un estar-vuelto-hacia-su-muerte. Así, podríamos decir que la manera más propia de referirnos a la muerte como un constitutivo esencial, e.d. en tanto que el Dasein es **ser-para-la-muerte**, es entonces que **morimos**. Y en ese morir está significado implícitamente nuestro vivir, como un cuidado (Sorge). Cfr. Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*; trad. de Jorge Eduardo Rivera, Edición Electrónica de www.philosophia.cl/ / *Escuela de Filosofía Universidad ARCIS*, p.244

De suerte que así, la muerte es un acabamiento radical de las posibilidades temporales de encontrarse aquí y ahora siendo, precedido a la vez de un antes, a la espera de un después... es el futuro el que coloca frente al yo el problema de la muerte⁶. Ella está delante en el tiempo, vida y muerte están en el tiempo, y entre ambas se da el acontecer de nuestra existencia, más la significación que hago de mi vida, independientemente de cuál sea, evidentemente sólo tiene un sentido mientras se está vivo, pero la muerte quita toda significación a mi vida aunque mi muerte trae otra significación para la vida de los otros (por lo menos a mis conocidos), al igual que la muerte de otros, allegados a mí, re-significa la mía.

Ahora bien, tanto la muerte como la vida son eventos que se efectúan en el tiempo, así pues pensemos la muerte con base en la temporalidad, y por ello hay que relacionar su análisis con la estructura de la conciencia del tiempo interno, cuya corriente de núcleos hyléticos se temporaliza indefinidamente (la protencionalidad viene a ser expectativa espontánea de datos hyléticos que serán conservados indefinidamente en el continuo retencional).

Asimismo, nuestra noción interna del tiempo está repleta de momentos presentes que se van sucediendo continuamente, en un presente que va pasando momento a momento... y se encamina hacia un futuro aún desconocido. En la muerte hay una ruptura definitiva de la continuidad de la vida subjetiva, los horizontes temporales ya no están disponibles para la rememoración o para la expectación que vinculan lo que conocemos como pasado, presente y futuro en vida.

En cuanto que mi vida es temporal, tiene un principio y un fin, mas ¿cómo tenemos conciencia de tener un nacimiento?, es decir, de haber nacido si nuestra memoria no puede remontarse a ese momento en particular, y ¿cómo ello es a la vez conciencia de que vamos (vivimos) hacia un fin?, ¿por qué me reconozco como un (ser) finito? y ¿qué puede decirnos el tiempo sobre la vida, y en especial sobre la muerte?, ¿podemos, acaso, pensar en un futuro infinito, en uno en el que no acontezca la muerte y que esté siempre a la espera de nuevos horizontes de sentido? Es justamente, en vista de que se tiende a esperar más experiencias y nuevos horizontes de sentido,⁷ de donde aparece tal contradicción con la intuición que se tiene de la propia finitud y el saberse

⁶ Cfr. Ferrer Ortega Jesús Guillermo: "Continuidad del ser trascendental y muerte del otro", en *DEVENIRES XI*, n° 21 (2010), p. 142.

⁷ "El hombre sabe que debe morir y sin embargo no lo cree," Janélévitch Vladimir, *Pensar la Muerte*, F.C.E, 1994, p.22.

mortal, así como con la seguridad de que el horizonte del futuro tarde o temprano terminará por romperse con ella.⁸ El fenómeno de la muerte no es un objeto que se da a la conciencia como los demás objetos, pero está implicado en la vivencia de finitud que viene a ser parte de la especial constitución del Yo, y cuya certeza es constatable fenomenológicamente al preguntarnos por la totalidad temporal del Yo trascendental, bien sabemos que éste no comienza y no acaba, mas incluye momentos que rompen ligeramente la continuidad del flujo de la conciencia constituyente, no porque impidan que su labor constituyente sino que son casos en los que se disminuye su parte activa, como el dormir sin soñar, y otros.

Luego, siguiendo a Husserl tenemos que: vivos, no sólo se tienen contenidos de las sensaciones, sino que también se es capaz de juzgarlas objetivamente, puesto que podemos representarlas y referirlas en actos a objetos: juzgándolos, alegrándose, odiando, amando, etc. Si no fuera así, entonces no se viviría. Así entonces, los seres inanimados son aquellos que carecen de toda vivencia psíquica, son seres que se aparecen como meros complejos de sensaciones, a la conciencia, pero sin aparecer ellos mismos como tales, como cosas fenoménicas exteriores.⁹ Y el que ha muerto, es entonces un ser cuya vida psíquica ha terminado y que ya no se halla fácticamente con nosotros en el mundo, más que en nuestros recuerdos. De modo que al considerar la muerte como un ya no estar en el mundo, es un *acabamiento de las condiciones de existencia en el mundo*,¹⁰ que sólo quien le sobrevive puede constatar, al ver *su cadáver*, sé bien que ya no tiene posibilidades de percibirse como sujeto trascendental en un *aquí*.

Ese otro nos brinda una determinación esencial que atraviesa las relaciones de la empatía, tal otro pertenece a la experiencia de mí mismo en tanto aprehendido como parte de un mundo intersubjetivo y temporal. La muerte de cualquiera que por cuya proximidad a nuestra vida nos afecta en cierta forma, tal es la muerte que sin ser la mía es lo más cercano que puedo experimentar, es la muerte de aquél otro que difícilmente me será indiferente, y por lo mismo cobrará para *mi vida* un significado, el cual bien puede ser pérdida o ausencia, y que impulsará a una re-valoración de aquello que llamo

⁸ Cfr. Geniusas Saulius: "On Birth, Death, and Sleep in Husserl's late Manuscripts on Time", Springer Dordrecht Heidelberg, 2010, pp.72-73.

⁹ Cfr. Husserl, V: *Investigación sobre las vivencias intencionales y sus contenidos* en *Investigaciones Lógicas II* (I.L. II), Alianza, p.490.

¹⁰ Op. Cit., Ferrer Ortega, p. 145

mi mundo. Hay que reestructurar todo lo que antes representaba –el ahora ausente- para nosotros; siendo que en un momento importante que conlleva el problema de ¿cómo significar la muerte de aquél? Después de la muerte del otro, para nosotros no queda un vacío sino una *ausencia* y con ella una pena, pero igualmente me lleva a pensar en mi muerte como un próximo acabamiento de mi estar aquí viviendo en el mundo.

Mientras que en el muerto vemos que absolutamente ya no hay posible respuesta, ni retorno a la vida consciente como ser viviente, tampoco hay conciencia de existencia en el mundo, nos percatamos que ha dejado de darse el presente viviente que alguna vez, como ser temporal, estuvo rodeado por un halo de expectativas futuras, recuerdos rememorados e interés en las posibilidades de actuar en el mundo, y ahora que ha muerto, tal presente ha quedado interrumpido.

Y aún más, ésta se muestra con una verdad o certeza evidente, y tenerla por verdad brinda seguridad al estar temporal de cada uno, en otras palabras: *saber que vamos a morir nos asegura que nuestra vida es **ahora***. Sin embargo, esa verdad no es calculable estadísticamente, ni perteneciente a ninguna jerarquía de certezas sobre las cosas, más bien constituye un tipo de certeza originaria, y casi intuitiva.

De tal modo que para encontrar cómo se da la significatividad de nuestra experiencia de la muerte de otros, significatividad que a la vez que nos hace revalorizar lo que representa la ausencia de aquél, también habrá que considerar a nuestra vida en vías a un futuro acabamiento por la inminente presencia de la muerte, y así al saber la existencia como temporal, e indagar respecto a qué significa la misma muerte como lo auténticamente mío y nuestro.

Habrà entonces que abordar el problema de la muerte con base en la fenomenología trascendental constitutiva, como desaparición –involuntaria- del *ego* trascendental en el panorama del mundo intersubjetivo, como proceso constitutivo que abarca distintos niveles que van de lo ontológico, biológico y lo social; más ello se refiere a la muerte del sujeto empírico, que sin embargo, se constituye en y por la subjetividad trascendental.

El esquema general del presente trabajo es el siguiente:

- 1) Se abordará lo concerniente a la vida del yo, es decir, a lo que se le llama *mi vida* intencional buscando el acceso al ámbito fenomenológico. Ateniéndonos para esto de manera generalizada, en las consideraciones

fenomenológicas respecto a cómo se constituye eso que puedo llamar *mi vida* frente a la muerte.

- 2) Luego a esa *mi vida*, le seguirá una consideración respecto a su carácter temporal, o lo que es lo mismo, a eso que llamo *mi tiempo*. Para lo cual retomaremos algunas de las reflexiones husserlianas bien conocidas respecto del tiempo y lo relacionaremos ante el problema de la muerte.
- 3) Y ya situando la vida del yo en un tiempo finito es cuando podemos tratar de reflexionar sobre lo que significa todo lo anterior y cómo en ello podría responder a nuestra pregunta de ¿qué es la muerte? O bien, ¿cuál es el sentido fenomenológico de la muerte en general?
- 4) Finalmente, comprendiendo lo que se entiende como *mi vida* vinculada a lo temporal, y por lo mismo, su carácter finito, habrá que entrar ahora al tema de la intersubjetividad, pues *mi vida*, *mi tiempo* y en general *mi todo* estar mundano es junto con otros, y a esos otros los tratamos empáticamente, hasta el punto en que el acabamiento de su vida puede afectarme anímicamente en algún modo, además de que su muerte complementa *mi* propia concepción de finitud.

CAPÍTULO I: UNIDAD DE LA VIDA: MI VIDA FRENTE A LA MUERTE.

En torno a cualquier meditación de la muerte, brota la cuestión de qué es lo que se puede decir de ella, si ésta se nos muestra tan inasible y difusa para el conocimiento, siendo así, un reto al pensamiento en el cual lo mejor es comenzar a hablar de la muerte desde la vida que le afronta.¹¹

Al pensar en la vida, ésta se levanta ante nuestros ojos, está ahí en tanto nosotros estamos también ahí con o por ella y, así, se aparece como lo más simple e inmediato que tenemos, puesto que nosotros mismos somos eso: vida; sentimos mientras vivimos y estamos mientras sentimos, pensamos, actuamos, etc. Hay vida, la vemos a nuestro alrededor, en nosotros y en otros. Ella se muestra como el *estar aquí, ahora*. Lo que a su vez implica, un haber estado y, por lo mismo, el que alguna vez se haya comenzado a estar y también el que se estará en un después y en algún momento se terminará por ya no estar jamás.

Sin embargo, no se suele pensar en ello, sino que más bien es algo que ya se da por sentado, puesto que el estar-vivo es un hecho evidente por sí mismo. Así alguien nace, crece, experimenta y vive hasta la muerte; en tanto viva se halla a sí mismo situado en su propia circunstancia, esto es, que al estar viviendo lo hace dentro de un mundo intersubjetivo, en un contexto determinado y, más que nada, en un ahora. De tal suerte que se conduce por la cotidianeidad con la seguridad de estar en un mundo real, con cosas y más personas que comparten ese mismo mundo y sin la menor duda al respecto. Siempre tenemos la seguridad del estar del mundo y de las cosas que en él nos encontramos, así también tenemos la seguridad de tener conciencia de ellas y del mundo dado a nosotros.¹² Así, todo lo que ocurre en la cotidianeidad en que vivimos, todo aquello y todas aquellas cosas que conforman nuestro quehacer cotidiano, traen consigo tal seguridad.

De esta manera voy caminando por la calle ocupándome de mi propio caminar, del camino mismo en el que voy, así como de llegar a mi destino y de un sinfín de cosas

¹¹ El problema de la muerte desde el ámbito fenomenológico bien puede orientarse para la reflexión sobre ciertas cuestiones de la bioética, tal es el caso de Pilar Fernández Beites: “El problema de la muerte, que posee fuertes repercusiones éticas, y es el problema de la identidad del cuerpo. El cuerpo muere cuando pierde su identidad y se transforma en otra cosa: mera materia, simple material biológico, conjunto de células, agregado de órganos,…” Beites, *Embriones y Muerte Cerebral: desde una fenomenología de la persona*, Ediciones Cristiandad, 2007, p.185.

¹² Cfr. García Baró, *Vida y Mundo*, Editorial Trotta, 1999, p. 215.

más. Pero de lo que no me ocupo es justamente en dudar de la realidad de mí andar, ni del camino andado, ni del sentido implícito que les doy, ni tampoco cuestiono la realidad ni el sentido de las demás cosas del mundo que percibo. No tengo razón válida para hacerlo. Aunque puedo meditar en base a la realidad que se me presenta. En este meditar, cuando en medio de mi hacer llega el pensar sobre ese mismo hacer, reflexiono que para que ese hacer tenga sentido, necesita descansar sobre una condición primera, que es justamente el *estar (viviendo)*, es en esa reflexión en la que encontramos que los hechos de la vida diaria son más de lo que ellos mismos presentan, pues por una parte está el hecho en sí mismo, y, por la otra, está el saber del acontecer de tal.

§ 1. Modo de acceso metódico a los fenómenos: *epojé*.

En la vida cotidiana, tanto cuando estoy en vigilia como durmiendo, me encuentro en una relación constante y consciente hacia el mundo, de cambiante contenido, pero que sigue siendo sólo uno y se me muestra con una cierta regularidad. Éste persiste para mí, estando ahí delante, me encuentro como miembro o parte de él. Es un mundo de cosas, de valores, de bienes, de praxis, cuyos objetos se muestran también con caracteres de valor práctico, estético, moral, etc.¹³

Pero inmersos en nuestros asuntos cotidianos es necesario distanciarnos un poco de ellos para profundizar en la meditación que se venía mencionando y, así dejar de lado por un momento la atención sobre la vida cotidiana, pausar por un instante la cuestión respecto a la existencia indudable de la realidad objetiva; al punto que queden erradicados todo tipo de prejuicios y teorías preconcebidas con el fin de encontrar aquello que los individuos en concreto tengan en común, como una suerte de forma general en las especies, se trata de buscar la apodicticidad de aquello dado a la conciencia para así poder salir de relativismos y de cualquier cosa que ponga en duda el conocimiento plenamente dado como evidente por sí mismo, a la conciencia.

Para ello requerimos de un cambio de actitud, lo que hasta ahora se ha descrito es a lo que nuestro autor denomina como la actitud natural en contraste con una actitud fenomenológica. La actitud natural es entonces en la que nos encontramos cotidianamente, es el dejarse vivir diario y común, en la cual lo que percibimos se presenta delante de mí como existiendo dentro de un orden espacio-temporal, bajo una

¹³ Cfr. Chávez, Román. “Afectividad y comprensión: réplica a la ponencia “La existencia como tonalidad afectiva” de María Lucrecia Rovaletti” en http://www.clafen.org/AFL/V4/063-75_ST1-R2_Chavez.pdf

serie de supuestos y prejuicios ya sean culturales, científicos, religiosos, etc.,... La tesis general de esta actitud es justamente ese aspecto indudable de la realidad objetiva.¹⁴

Por parte de la actitud fenomenológica obtenemos un cambio de perspectiva más crítico, al poner esa pausa en todo lo empírico, todo lo que se halla en nuestro alrededor y dentro del mundo ordinario participando de esa tesis de la actitud natural, todo ello debe ser puesto en paréntesis para enfocarnos en el sólo hecho de que la vida es lo que es, para mí, para acceder de un modo específico a lo dado como absoluto a mi conciencia. Esto es la llamada *epojé* (*εποχή*), o la puesta entre paréntesis que nos permite guiarnos al hecho que nos ocupa, en nuestro caso hacia la pregunta por el sentido de la muerte. Tal puesta entre paréntesis no significa que se niegue la realidad ni sus hechos, todo permanece sin cambios, sólo que no se juzga respecto a su existencia, se abstiene de cualquier toma de posición respecto al ser o al no ser, y también al ser posible. No juicios, ni posiciones valorativas referentes al mundo ya que presuponen el ser del mundo. Y ello por el hecho de que su existencia o inexistencia no son relevantes para el análisis fenomenológico, en tanto éste se encarga sólo de aquello dado a la conciencia.

Aquella realidad donde se despliega la vida común es suspendida para que la percepción se muestre más que como una inserción al mundo, como una dación del sentido de éste. Con ella se entra al terreno del sentido puro. Es el Yo consigo mismo, su actividad se refiere a su propia conciencia que muestra un correlato universal cerrado y autónomo entre el mundo como tal y la conciencia de mundo. En dicha correlación, la conciencia constituye el sentido y validez del ser del mundo. Rescata el puro correlato de la subjetividad que le da sentido de ser y validación al mundo que se le presenta delante de sí. No hay interpretaciones ni concepciones, pues no hay relación objetiva con tal; más bien lo que hay es una relación intencional, siendo entonces el mundo, después de la reducción: fenómeno puro.

Este método de la fenomenología es una unidad compuesta de varios momentos o pasos, la *epojé* se realiza simultáneamente a la reducción fenomenológica: así con la *epojé* se realiza una abstención del juicio entorno a la existencia del mundo, se suspende o se ‘pone entre paréntesis’ al mundo natural para pasar al ámbito de la conciencia.

¹⁴ A este respecto: Cfr, Chávez, Román “Contemplación estética vs. mirada fenomenológica: Una mirada a la estética fenomenológica y a la fenomenología del arte en Edmund Husserl”. En *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, adscrita al Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, Colombia. No 75, jul-dic, 2009. ISSN: 0120-8454.

Mientras que la reducción es lo que nos queda luego de la puesta en paréntesis, y nos lleva hacia el ámbito de la conciencia, de donde resulta el *residuo fenomenológico*, es decir, las vivencias o fenómenos de la conciencia.

O dicho de otro modo, la *epojé* es el modo que nos permite acceder al campo de los fenómenos de la conciencia, es un cambio radical de actitud que en cierto modo nos ‘desconecta’ de la realidad cotidiana para intentar comprender claramente lo que acontece en el puro ámbito de la conciencia. Pero, ¿qué queda (a qué nos reducimos) después de esa desconexión, si incluso nosotros mismos como hombres del mundo nos desconectamos?, pues nos queda el mundo como fenómeno, e igualmente nos queda el yo fenomenológico, cuyos correlatos son las vivencias puras, es decir, nos reducimos a la vida de la conciencia.

Luego dos momentos más: la reducción eidética nos da el *eidós*¹⁵ del fenómeno al dejar de lado toda característica individual y empírica, mostrando así su esencia y su sentido, es reducción el flujo de vivencias al ámbito de la conciencia pura, ésta se aplica a los hechos o datos fácticos reduciéndolos al contenido eidético. En tanto la reducción trascendental nos reducimos de esos contenido eidéticos o esencias hacia su principio unitario (el Yo), es decir, nos muestra la unidad noéma /noésis que configura a la subjetividad o sujeto-Yo trascendental (conciencia trascendental), nos reducimos al propio flujo concienical como constituyente, como conciencia de una subjetividad constituyente o trascendental.

Hacemos *epojé* de lo que trasciende a la conciencia y nos reducimos a lo que es inmanente a ello, no obstante repararemos en qué sentidos se entiende inmanencia y trascendencia, así distinguimos:¹⁶

- a) Inmanente.- la vivencia o acto intencional cuyos datos son absolutos, junto con sus ingredientes o partes contenidas en ella, como por ejemplo mi percepción de algo.

¹⁵ *Eidos* como aquello esencial en el fenómeno, las dos formas de llegar a tal son por intuición mediante el acto impletivo, por abstracción ideatoria, y también mediante la reducción eidética. Ella se halla inherentemente en las cosas mismas y no como algo externo a ellas. Cfr. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 65, 68.

¹⁶ Cfr. San Martín Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 56-63.

Trascendente.- la vivencia se refiere intencionalmente a un objeto (como el objeto de mi percepción), éste no está contenido como ingrediente de la vivencia, es un apuntar fuera hacia algo que es independiente de ella.

b) Inmanente.- la vivencia y su objeto intencional: el acto perceptivo junto con el objeto al que se refiere su intención significativa.

Trascendente.- el objeto que veo escorzado y no de un modo completo, y aquello que no es dado en una presencia originaria.

c) Inmanencia.- la vivencia plena (acto y su objeto referido intencionalmente) junto con lo que está implicado en lo dado, esto es lo dado retenido (pasado), y lo dado como posible en una expectativa (futuro).

Trascendencia.- la cosa real, la cosa material, la naturaleza objetiva.

Lo que dejamos fuera es ese último sentido de trascendencia, y nos reducimos al último sentido de inmanencia, el cual contiene los otros dos sentidos como aspectos inmanentes o trascendentes de la conciencia, de manera que el mayor grado de inmanencia lo tiene aquello dado como absoluto a ella como las vivencias, para lo cual, lo trascendente viene a ser aquello a lo que apunta la intención significativa; y enseguida en otro grado, lo inmanente es tanto el acto como el objeto referido, en presencia actual y originaria, en tanto lo trascendente es el objeto en cuanto tal, que se me presenta mediante fenómenos, así como lo dable (en un futuro posible) o lo que está implicado en lo dado (lo ya dado en un pasado). Y así, en el tercer sentido de inmanencia se comprende a las vivencias, a los objetos intencionales, dentro de su flujo temporal que entraña lo ya dado y lo que pueda ser dable, excluyendo únicamente a la realidad física en cuanto tal. Con ello aclarado se puede ver que es un error pretender excluir del ámbito de la fenomenología el análisis sobre temas como la temporalidad, la intersubjetividad y otros. Asimismo, cabe decir que la fenomenología no se contrapone a la realidad, ni trata sólo ante representaciones alejadas de ésta, sino que se ocupa de hacer ver cómo a cada aspecto de esa trascendencia le pertenece correlativamente, un aspecto presentado por los fenómenos a la conciencia.

§ 2. Fenomenalidad del fenómeno.

El fenómeno es aquello que se *nos aparece en un aparecer*, es el acto del aparecer del objeto apareciente, y cuya estructura intencional posee dos caracteres esenciales: 1. El noéma (lo que aparece) y 2. La noésis (el acto en el que aparece).

“La palabra "fenómeno" tiene dos sentidos a causa de la correlación esencial entre el aparecer y lo que aparece. (...)Quiere propiamente decir "lo que aparece" y, sin embargo, se aplica preferentemente al aparecer mismo, al fenómeno subjetivo (si se permite esta expresión que induce a ser tergiversada en sentido burdamente psicológico)”¹⁷

El fenómeno no es la cosa real que se presenta y aparece a la experiencia de la conciencia, es el acto de aparecer esta ante la conciencia que comprende aquellos caracteres antedichos, pues,

“como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen son vividos”¹⁸.

Por ello ese aparecer es la condición de posibilidad para aquello que aparece, y por lo mismo el aparecer no aparece nunca o sería entonces *aquello que aparece*. El aparecer de un objeto a la conciencia consiste en el carácter de la aprehensión animadora de las sensaciones vividas en ese mismo acto de aparecer.¹⁹ Mas los modos en que aparece son siempre cambiantes, pero en general, el *cómo* aparece el fenómeno es lo que se denomina como fenomenalidad, esto es lo que hace al fenómeno ser tal.

El fenómeno como acto posee una complejión de sensaciones vividas, las cuales por su parte sufren una aprehensión objetivadora en el acto perceptivo del que resulta una referencia objetivadora que corresponde con el objeto/cosa aparente.

Ahora, cuando se dice que el fenómeno y sus sensaciones se *viven*, se refiere a que la conciencia lo vive, y aquí vivir tiene un sentido enteramente fenomenológico, con esto se entiende que no son hechos y experiencias empíricas, sino que son actos de percibir, juzgar, apetecer, etc.,..., omitiendo cualquier referencia empírica, estos actos

¹⁷ Husserl, *La Idea de la Fenomenología: Cinco lecciones*, p.106.

¹⁸ Op. Cit. Husserl, *I. L. II*, p. 478.

¹⁹ Cfr. *Ibidem*.

son contenidos conscientes con cambiante material de sensaciones, los que se remiten y corresponden a una tal complejión de procesos empíricos, esto es, a la experiencia mundanal y cotidiana.²⁰

Al omitir lo empírico mediante la epojé, tenemos a los fenómenos reducidos o puros considerándoselos como vivencias de una subjetividad trascendental y como datos absolutos (son dados de modo absoluto), pero cabe notar que a cada fenómeno no reducido (vivencias de hombres y animales en el mundo) le corresponde un fenómeno puro (vivencia del aparecer las representaciones de hombres y animales ante la conciencia).

Así por ejemplo, yo percibo un color como parte real de un objeto concreto, y éste color que percibimos es un contenido vivido perteneciente al mismo carácter del percibir y la totalidad del fenómeno perceptivo del objeto coloreado. Sin embargo, dicho objeto real no es nunca vivido o consciente, ni tampoco lo es, la coloración en él, más bien es percibido (tales objetividades reales son percibidas, juzgadas, nombradas, etc.), son como ya se dijo, los fenómenos (la vivencia de aquello coloreado) los que se viven. De tal suerte, el color percibido en el objeto no existe por sí mismo como una vivencia añadida a la percepción completa del objeto, es un elemento real en ella, es la sensación de color, que es distinta a lo colorido del objeto, que por su parte es la cualidad objetiva de lo percibido.²¹

Entonces, el fenómeno o vivencia (pues la conciencia lo vive), tiene como se decía al principio, dos componentes básicos: noéma y noésis. Éstos, de los que se seguirá hablando más adelante, forman una unidad de sentido en la que se distingue lo dotado de sentido (noéma) y el acto u operación en la que se da ese sentido (noésis). Los datos sensibles o *hyle*²² (de la complejión de sensaciones vividas del fenómeno) junto con la noésis que los dota de sentido, dan como resultado a la unidad de sentido que es el noéma referido intencionalmente a una realidad que le trasciende: la cosa.

²⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 479.

²¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 477.

²² *Hyle*: es la materia de las vivencias, el contenido inmanente (*reell*) según *Investigaciones Lógicas*, ya en *Ideas I*, se cambia la terminología a contenido material, aunque viene a ser lo mismo, pues es lo no intencional en la vivencia que necesita ser animado por una *morphé* o forma intencional (que es la aprehensión que le da sentido, el cual es un elemento noético). Cfr. Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica I* (Ideas I), FCE, 1999, pp. 202-207.

§ 3. Conciencia y sus vivencias.

La conciencia como unidad real es un todo con partes, las cuales son el conjunto de vivencias que contiene. Su característica constitutiva es la intencionalidad, ya que conciencia es siempre *conciencia de algo...* La conciencia, como portadora de un carácter sintético, es compleción de vivencias –sus partes-, y el mundo es su objeto intencional, no una vivencia del sujeto pensante. Ahora bien, respecto a la intencionalidad ésta muestra un aspecto tanto inmanente como trascendente; es trascendente pues se dirige a las cosas –que son, por su parte, para la conciencia (doble sentido intencional)-, pero a la vez es inmanente en tanto que nunca sale de sí misma: todos sus actos, fenómenos, representaciones,... son *reelles* o reales para la conciencia. De manera que en la conciencia hay una inmanencia trascendente e igualmente una trascendencia inmanente, el objeto intencional ‘pertenece’ a la conciencia, pero en cuanto que es intencional no pierde su inmanencia y su *referirse a...*

Al reducirnos hacia la vida de la conciencia, nos encontramos con que ésta tiene una doble vertiente: por un lado tenemos a los actos o vivencias intencionales conectadas en su flujo temporal, y, por otro, está lo dado en esos actos. Entonces, las vivencias son dación originarias e impresionalmente irrepetibles de los fenómenos de las cosas del mundo que se aparecen a la conciencia, así a cada cosa del mundo (correlato intencional) le corresponde una vivencia posible de su fenómeno. Ellas conforman una corriente continua de la conciencia, el separar a una de otra es un recurso meramente analítico, pues su continuidad es indivisible. Y para que se dé la significación de las vivencias intencionales, además de tener ese estar referido (intencionalidad), necesitan de algo que cumpla su significación, es decir, de un acto impletivo (*Fülle*: plenitud) de la intuición al momento del empalme significativo, actos impletivos tales como la intuición y la imaginación. El acto perceptivo al ser aspectual, (percibimos aspectos de los objetos) necesita de los actos impletivos para que se cumpla la significación que trae consigo y conformar plenamente a su objeto.

Y en cuanto los componentes de las vivencias, se distingue la noésis del noéma: Noésis: es éste el correlato del noéma, y vendría a ser el aspecto subjetivo, el acto, el aparecer, los diferentes modos en los que la conciencia puede referirse a los objetos como: el pensar, mentar, juzgar, odiar, etc.

Noéma: es el aspecto objetivo de la vivencia, lo que aparece, el contenido de los actos: lo pensado, lo juzgado, lo mentado, etc.

Las vivencias contienen los datos de la sensación (contenido representante no intencional, dato hylético), tales datos se ordenan en la síntesis pasiva. Los datos de la sensación no son las notas sensibles, éstas pertenecen al objeto. Toda vivencia es conciencia de algo, es intencional pero hay un ingrediente (*stück*) de su unidad que no tiene tal carácter intencional, ese ingrediente es la *hyle* o dato sensación, y necesitan que la noésis, como forma intencional (*morphé*), los ‘anime’ para generar los noémas que le corresponden. Los ingredientes de la vivencia sin carácter intencional, o hyle: datos sensibles o contenidos de la sensación (datos de color, de sonido), sentimientos sensibles (placer, dolor); son el sostén de la intencionalidad. Estos materiales sensibles necesitan de la aprehensión animadora para que les dé sentido. Es así como el sujeto (Yo) por razón de la actividad noética, unifica a los datos sensibles en torno a un centro noemático, también perteneciente a dicho sujeto.

“De tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, ‘animadora’, que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta”.²³

La vivencia es, por lo tanto, unidad concreta de ingredientes. Por ejemplo, la percepción, como acto perceptivo consiste en la vivencia misma (no están separadas), el carácter de acto anima su contenido de sensación y hace por su esencia que percibamos y distingamos a los objetos entre sí. Las sensaciones y los actos que las aperciben son vividos, pero no son percibidos con ningún otro sentido nuestro. Los objetos en cambio, son percibidos y no vividos, como ya hemos aclarado.

Luego, todo es sentido (todo es poseedor de un sentido) y todo en relación con la vida de mi conciencia tiene un sentido, al igual como todo lo perteneciente al mundo tiene un sentido, ello se aparece a mí gracias a la percepción, experimento lo mundano y traslado a su correlato fenoménico a la conciencia. La conciencia es dadora de sentido al estar intencionalmente dirigida al mundo, mientras que por su parte el mundo es

²³ *Ibíd.*, p.203.

constituido por ella. Siempre hay un yo/conciencia que está ahí o no habría experiencia, puesto que cada vivencia mía “se refiere a una cosa del mundo”.²⁴

El mundo (vivido)²⁵ es el contacto inmediato que tenemos con las cosas, que sobresalen como figuras sobre un fondo único llamado mundo. Es el diálogo que el yo tiene con su alrededor, y que hace toda realidad de mi ser, tanto en el presente como en todos los recuerdos del pasado. El mundo, en tanto horizonte de sentido se extiende infinitamente, pues yo bien sé que cualquier percepción que tengo, es percepción de mucho más de lo actualmente esta siendo.²⁶ La conciencia actual que tengo respecto a lo experimentado como un *Yo vivo una experiencia X...*, no reduce mi campo de posible experiencia a esa misma actualidad y mucho menos acaba con el hecho infranqueable de que siempre habrá un horizonte indeterminado para la misma conciencia.

De suerte que entre las cosas del mundo y el Yo, intercede la percepción, así por ejemplo: Yo voy caminando por la calle, percibo (llama mi atención) un edificio X. Lo veo por el frente, por detrás, por los lados, etc. Mi percepción nunca es completa, sino que sólo se da en escorzos (*Abschattung*). Sin embargo esta percepción la siento como completa pues mi conciencia me hace percibirla de tal modo. Si vuelvo a pasar por ahí, puedo ver que dicho edificio sigue ahí siendo el mismo, pese a que mi percepción es otra, siempre lo es, a cada momento, sólo que la síntesis de las sensaciones de la percepción unifica al objeto cuyo fenómeno se presentó a mi conciencia como aquél edificio ya mencionado. Entonces, un objeto X de la experiencia es percibido por el sujeto mediante los sentidos, ese mismo objeto es percibido y por lo mismo experimentado varias veces, de lo que resulta: el objeto no cambia, lo que cambia es la naturaleza de la percepción, su orientación o posicionamiento.

²⁴ Op. Cit. Husserl, *I. L. II*, p. 192.

²⁵ Mundo de la Vida o Mundo vivido es el mundo tal cual nos es dado con antelación al conocimiento científico y cultural, es constituido por las experiencias de la vida cotidiana, esta por lo mismo, cargado de significado previo a las consideraciones teóricas en las que concebimos las cosas experimentadas como conjuntos de sensaciones sin significado a las que se les añade un nombre que fija su sentido. Éste mundo tiene un carácter primordial y originario, la percepción que tenemos de él es intuitiva, es lo inmediatamente vivido, se determina por las relaciones de familiaridad o esquemas de referencia que de él abstraemos, y viene a ser el cimiento de todos los procesos constitutivos del saber y de los posteriores ‘mundos’ que se constituyen (mundo científico, mundo cultural, etc...). De este modo, “Hay sólo un mundo de la vida: el mundo que se le aparece a una persona en sus múltiples experiencias es siempre el mismo, y éste es el mundo que se le aparece a los demás sin que importe cuándo y dónde viva. Nuestras concepciones de este mundo pueden diferir y, en este sentido todos vivimos en diferentes mundos. Pero lo diferente no es lo mismo que distinto. El mundo en el que vive cada uno de nosotros es único, pero se manifiesta a cada uno de nosotros de diversos modos”. Cfr. ²⁵ Dagfinn Føllesdal, *El concepto de Lebenswelt en Husserl*, p.70.

²⁶ Cfr. Op. Cit., García Baró, p. 130.

Así vivimos los distintos contenidos aunque percibamos un mismo objeto, pues contenido vivido (o contenidos de sensación) es diferente al objeto percibido. Sabemos que es el mismo objeto, pues a la vivencia le pertenece el “creer aprehender una identidad”,²⁷ esto es la conciencia de identidad, en la cual la percepción toma a los contenidos de sensación bajo un mismo contenido, constituyendo de tal modo lo que viene a ser la existencia –para mí- de ese objeto X.²⁸ Todo esto que acabamos de describir se refiere al carácter constitutivo de la conciencia, lo que nos descubre a un sujeto constituyente.

§ 4. El sujeto viviente: Yo.

No hay un mundo vivido sin un sujeto que lo viva. Tal evidencia atañe al contacto inmediato con el mundo, es una relación en dos términos (doble intencionalidad): mundo \leftrightarrow sujeto. Pero el sujeto, es más bien, un yo referido al mundo; y el mundo está siempre para un yo.²⁹ No obstante, no hay una inserción real del uno con el otro, es una correlación que se implica por la noción de la doble intencionalidad, pues mediante ella se da ese vínculo que une a la realidad objetiva (mundo) con las vivencias subjetivas (yo).

El carácter sintético de la conciencia, que vuelve a las múltiples vivencias en la unidad a la que denominamos Yo, su carácter unificador hace que todo lo que *vivo* sea justamente a través y por mi Yo. El yo es el punto de referencia de tal relación, y en segundo lugar está el objeto, así el Yo se refiere por medio de la vivencia actual al objeto; de manera que todo se inserta al Yo.

El Yo en Husserl tiene tres aspectos o estratos, por decirlo de algún modo, estos son:³⁰

²⁷ Op. Cit. Husserl, I. L. II, pp. 501.

²⁸ Cfr. Ibidem, pp. 501-502.

²⁹ Para Heidegger éste sujeto viene a ser el hombre en cuanto *Dasein* y como tal, es un **ser-en-el-mundo**, ya que su existencia radica en la posibilidad, necesita de un sitio en dónde se den sus posibilidades, en medio de la cotidianidad. Su existencia está situada en el mundo y sólo es en cuanto está en el mundo, aunque el mundo no es sino por el *Dasein*, e igualmente es **ser-con**, pues el *Dasein* está siempre en relación con otros entes. Y por *estar* en el mundo... se halla *abierto a* las posibilidades que se le presentan en su proyecto vital (su situación existencial-ontológica de *estar lanzado*), él es en “esencia”: *poder-ser*, es decir, posibilidad. Cfr. Op. Cit. Heidegger, pp. 62, 122.

³⁰ Cfr. Emilce Cely Flor, “El yo como tema de análisis fenomenológico” en Revista *Ideas Y Valores*, volumen LX, n.º 146, agosto de 2011, pp. 60-66.

- 1) Yo empírico.- es el que se presenta al mundo a-críticamente, el mundano, el que está en actitud natural, es con su cuerpo perteneciente al mundo natural, y cuya auto-percepción es para cada quien, una experiencia cotidiana.
- 2) Yo fenomenológico.- es el de la actitud fenomenológica, residuo fenomenológico de la *epojé*: es el fenómeno del yo. Es igual a la totalidad unitaria de contenidos que se compone de una multiplicidad de enlaces que van de un contenido a otro, de una complejión a otra. No hay necesidad de un yo sujeto que unifique todos los contenidos, pues éstos ya han constituido al yo.
- 3) Yo puro, yo trascendental.- es el yo de la subjetividad constituyente, el cual nos lo revela la reducción trascendental, es lo que permanece idéntico en el fluir cambiante de la corriente de vivencias, no es por tanto, una vivencia o un ingrediente de ella, sino que es el sustrato invariable que sustenta a toda la corriente de ellas, así todas ellas le pertenecen y él a ellas como identidad subyacente y absoluta, siempre presente en cada una de ellas, y que hace posible la misma direccionalidad de las vivencias intencionales. Y justamente por trascender al cambio temporal de la corriente de vivencias en su incesante pasar, es un Yo trascendental.

El yo empírico es un objeto físico igual que todas las demás cosas externas, su unidad se funda en las cualidades fenoménicas recibidas y en el contenido de éstas, como la experiencia de tener cuerpo. Ahora, si diferenciamos el cuerpo (Körper) del yo empírico, y a éste mediante la *epojé*, lo limitamos a su puro contenido fenomenológico, entonces encontramos al yo fenomenológico, el cual es igual a la unidad de la conciencia, o en otras palabras, es idéntico a la unidad sintética de las vivencias, y al que cada quien en su propio yo encuentra como evidente de suyo. Precisamente,

“los contenidos de la conciencia tienen sus modos de unirse y de fusionarse en unidades más amplias, y por cuanto llegan a unirse y son unidad, ya se ha constituido el Yo fenomenológico o unidad de conciencia”.³¹

³¹ Op. Cit. Husserl, I. L. II, p.480.

En tanto que, desde la reflexión natural, el Yo se refiere intencionalmente a un objeto en todo acto, pero el Yo como la unidad de la conciencia, es la unidad continua-real constituida intencionalmente, esto es, el sujeto individual o persona que vive las vivencias. Aún más, el Yo tiene en sí mismo intención, porque el Yo que se representa un objeto es igual al Yo fenomenológico (compleción concreta de vivencias) que tiene presente una vivencia representativa de tal objeto. No obstante, en la descripción de la vivencia no se elude la referencia al Yo viviente, pero la vivencia misma no es una compleción que contenga las representaciones del Yo, porque como acto primitivo vivimos en ella.

Las vivencias no son estructuras que comprendan como una parte o momento de ellas mismas a la representación de un Yo; sino que éste, en cuanto constituyente es base o sustrato distinto, más no independiente, de ellas.

Cuando atendemos y juzgamos sobre ese acto primitivo, dejamos de vivir actualmente en él (lo desatendemos), así su descripción se realiza sobre una reflexión objetivadora (es decir, que se objetiva o se hace objeto) en la que se enlaza (acto relacionante) la reflexión del Yo con la reflexión sobre la vivencia, para que luego el Yo aparezca a sí mismo refiriéndose al objeto mediante su acto, lo que conlleva un cambio descriptivo esencial. En otras palabras, la referencia al Yo no pertenece esencialmente al contenido de la vivencia intencional aunque tampoco le es ajena, y esto porque, por ejemplo, al percibir un objeto de determinada forma, color, consistencia,... pese a que en ese momento no doy cuenta del yo que percibe, sino sólo de lo que percibo, pero cuando se me pregunte entonces se responderá afirmativamente que el sujeto que perciba tal objeto, soy efectivamente yo.³²

El Yo, como sujeto, es sujeto de su vida y se desarrolla como tal mientras vive... y viviendo es como va constituyendo los objetos, su sentido y su valor de ser. El yo es primigeniamente a partir de la vida: todo lo que es, lo es en tanto que lo es él mismo. El Yo se diferencia (abstractamente) de los actos mismos, más el Yo funciona en ellos y se refiere a los objetos a través de ellos. El Yo no puede pensarse separado de dichos actos o vivencias, pues sería pensarlo separado de *su vida*, ellos son el medio de la vida del Yo. El yo se constituye en la unidad de su *historia*, en la unidad de su vida egoica; la cual se desarrolla unificadamente en la génesis universal del Yo.

³² Cfr. *Ibíd.*, pp. 497-498.

Aún más, después de realizar la reducción trascendental se revela el Yo puro o trascendental que es la subjetividad constituyente en su forma más originaria. El Yo constituye objetos intencionalmente, esa constitución no se asemeja a una creación o invención de ese mismo objeto, la intencionalidad es una actividad constituyente en la que se hace explícito el sentido del objeto, actividad que comprende aquello cuyo sentido se explicita y al Yo trascendental o constituyente.³³ Un modo de esa actividad constituyente es la síntesis, que es la forma originaria que ejecuta la conciencia al unificar al objeto, o más bien, las diversas vivencias de la experiencia de algún objeto, así como también se unifica, la conciencia, a sí misma en cuanto es conciencia de un Yo. Se destacan dos modos de síntesis de los que se constituye la génesis del sentido de aquellos objetos:

- Síntesis activa³⁴.- se refiere a la actividad constituyente por la que los actos de un Yo dan sentido al objeto constituido. Los objetos son dados en la síntesis pasiva (en su primer nivel) que descubre la multiplicidad de apariencias de las que se articulan estos.
- Síntesis pasiva³⁵.- se basa en la asociación, y se da en dos niveles: 1) implica la asociación de las propias experiencias pertenecientes al flujo del Yo. 2) comprende la asociación de las propias experiencias del Yo con aquellas de la comunidad intersubjetiva de la que es miembro. De modo que incorporan la historia y tradición en la conformación de las experiencias de un Yo, tales como la tradición lingüística y el contexto cultural.

El Yo trascendental constituye mediante síntesis originarias, precisamente la constitución de objetos materiales se realiza gracias a que la síntesis pasiva unifica los múltiples modos en que aparecen tales objetos en la vida fluyente de la conciencia. En tanto, esos modos en que aparecen a través del tiempo de la conciencia no se vuelven vivencias que se suceden una a la otra, sino que transcurren en una unidad sintética por

³³ “El yo no es solo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio de ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que le permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones y a las habitualidades del cuerpo. Con otras palabras, el yo es afectado no solo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en cuanto, adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual.” Cfr. Escudero Jesús Adrián, La actualidad de la fenomenología husserliana: superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración, en Revista *Eidos* no.18 Barranquilla (2013), p. 27.

³⁴ Cfr. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 34.

³⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 154.

la que se obtiene la conciencia de un solo objeto aparente. La síntesis pasiva se refiere a lo ya dado como objeto y del que se constituye todo nuevo objeto semejante, mientras que la síntesis activa construye todo sentido de un objeto que presupone una pasividad donante o pre-donante, que es la materia sobre la cual se efectúa la síntesis activa.

“El yo tiene sin cesar, gracias a esta síntesis pasiva (en que también entran, pues, las operaciones de la activa) un contorno de ‘objetos’. Pues ésta es una posible forma de objetivo conocida de antemano para posibilidades de la explicitación, en cuanto actividad que da a conocer, en cuanto actividad que constituiría un objeto como propiedad permanente, como algo siempre accesible de nuevo; y esta forma de objetivo es comprensible de antemano como oriunda de una génesis. Todo lo que ya es conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello. Lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de cosa ya conocida, la forma de objeto, o más especialmente, la forma de cosa espacial, de objeto de la cultura, de instrumento, etcétera”.³⁶

Los objetos tienen significado sólo mediante la conciencia que se tiene de ellos, esto es, a través del sentido que dado por la subjetividad constituyente cuando aquellos aparecen ante la conciencia y cuyo sentido se manifiesta en ella. Entonces, tenemos la constitución sintética de la multiplicidad de apareceres de los objetos en vivencias unitarias que fluyen constante y contiguamente en la temporalidad de la conciencia, y también la constitución del sentido general según el cual se realiza aquella unidad, es la constitución de una cierta forma de familiaridad que nos remite a una génesis en la que de un modo pasivo se encuentran este tipo de constitución originaria sobre la que se funda la constitución activa del sentido de los objetos en las vivencias actuales.³⁷

³⁶ Husserl, *Meditaciones Cartesianas* (M. C.), México: FCE., 1986, p 136.

³⁷ “Todas las percepciones están puestas como ‘percepciones de’ esa cosa; cuando yo veo unas tijeras, efectivamente sólo veo una cara de, un fenómeno de las tijeras, tijeras a las que están referidas otras muchas posibles experiencias, por ejemplo cogerlas de un modo determinado y utilizarlas para cortar. Las tijeras, cualquier visión o tacto que de ellas tengan, implican una serie de otras muchas experiencias de las mismas tijeras. Ahora bien, para que se dé esa implicación es indispensable que yo tenga un esquema de cuáles son las experiencias que han de corresponder a ese objeto. Para conocer unas tijeras he tenido que aprender a conocer qué son unas tijeras, es decir tengo que haber constituido el esquema de las experiencias posibles que pertenecen a ese objeto.” Op. Cit., San Martín Javier, p. 68.

§ 5. Continuidad del vivir.

Vivir es tomar posición respecto a algo relacionado con la validez (o no-validez) de las normas preestablecidas por nuestro entorno social. Vivir es actuar, hacer, pensar, querer..., mientras que el mundo es actuado, sentido, pensado..., yo puedo vivir solamente en ese mundo que tengo enfrente, y éste tiene en mí y por mí sentido y validez. Aunque claro, ello no agota al mundo presente para mí de manera consciente, como lo ahí delante de mí. Vivir es que el Yo experimente el sentido continuamente inacabado del mundo.

Y lo más propio al hablar de vida, es referirnos a *mi vida*, pero ¿a qué le llamo mi vida? y ¿qué la hace mía? Esa *mi vida*, es justamente la unificación de todo aquello que llamo Yo, de lo que conforma mi historia como existente en un mundo. Las vivencias de mi conciencia son mías por algo más que el haber sido asimiladas por ella, ellas mismas conforman la totalidad de mi Yo, y éstas por su esencia ocupan el lugar que les corresponde de acuerdo al momento en que son vividas, no puede modificarse su antes ni su después: mi historia es inmodificable o deja de ser mía. Y aún más:

“La continuidad temporal de las vivencias de un yo procede de que esas vivencias se requieren por sus mismas esencias, se unifican por sí mismas de esa manera absolutamente peculiar”.³⁸

Las vivencias se dan en el tiempo de la conciencia, o más bien, fluyen en él, dicha peculiaridad es justamente aquella síntesis pasiva, que junto con el ya mencionado carácter sintético de la conciencia forman la unidad total del Yo. Dicha unidad comprende a la vida entera de la conciencia que en el fondo se entiende como conciencia del tiempo inmanente.

“Sin embargo, precisamente esta síntesis [síntesis pasiva] tiene en cuanto síntesis de esta índole su "historia", que se denuncia en ella misma. Es cosa que radica en una génesis esencial el que yo, el *ego*, y ya al arrojar la primera mirada, pueda tener experiencia de una cosa. Esto vale, por lo demás, lo mismo que para la génesis fenomenológica, también para la génesis psicológica en el sentido corriente. Con su buena razón se dice que hubimos de aprender a ver cosas, en general, en nuestra primera infancia, como también que éste hubo de preceder genéticamente a todos los demás modos de conciencia de cosas. El

³⁸ Op. Cit. Husserl, I. L. II, p. 242.

campo previo de la percepción todavía no contiene, pues, en la "primera infancia" nada que pueda ser explicitado como cosa al mero arrojar la mirada".³⁹

La vida está para mí de manera constante, esto es que ella se presenta a mí conciencia mediante lo actualmente percibido, mas ese ser constante no puede reducirse sólo a lo actual, aquello actual va pasando y sucediéndose, y mi conciencia me permite reflexionar y aprehender tanto a lo actual como a lo pasado (inactual). Gracias a la síntesis pasiva, el Yo posee conciencia unitaria que le permite acceder desde el presente vivo al pasado, hacia aquellas vivencias que han quedado sedimentadas en el horizonte de lo ya acontecido. En este horizonte podemos remitirnos hasta la fundación originaria (*Urstiftung*) en que 'aprendimos a ver cosas', en las que aprendimos a conocer constituyendo un sentido general de ser o una forma estructural de familiaridad que se volverá habitual en el Yo, así encontramos que una vivencia previa queda pasivamente como sedimento para la constitución de una vivencia posterior, en la que quedan implicados aquellos actos intencionales que efectuaron su sentido, y, si retrocedemos a una experiencia originaria en la que aún no se tenga constituido un objeto tal, no nos hallamos con una conciencia vacía sino con las sensaciones que se han constituido por el Yo trascendental de modo pasivo.⁴⁰

En la reflexión sobre mis vivencias presentes, retrocedo del ahora a la reflexión sobre la retención y el recuerdo y en todas las vivencias –que van desde mi presente, al presente-que-acaba-de-pasar, hasta las más antiguas que recuerde- están conectadas de un modo unitario y continuo. Así las vivencias fluyen en continuidad unitaria, no son contiguas, pues una sigue inmediatamente a la otra; de tal modo a la percepción le sigue la retención, en ella todo lo que acaba de ser presente, y que luego se vuelve recuerdo que nos da a conocer todo lo que pertenece a una actualidad anterior de vivencias. Todas las vivencias tanto presentes como pasadas, son partes o momentos fundados en la unidad del todo fenomenológico concreto; todas esas partes (*stück*) coexisten fundando por su propia naturaleza, una unidad. Unidad que entra como contenido del todo, cuyos momentos son inherentes al todo. Asimismo, las unidades de coexistencia

³⁹ Op. Cit. Husserl, M. C., p. 135.

⁴⁰ Cfr. Op. Cit. San Martín Javier, pp. 67-70.

fluyen continuamente de un instante a otro, son pues una unidad de variación que constituye el curso de la conciencia.⁴¹

El curso de la conciencia exige un continuo variar que mantiene unido al todo, dicha exigencia es un momento inseparable del todo y representa la forma de exposición del tiempo. El tiempo unifica las vivencias de la conciencia de un Yo, *mi tiempo* es lo que está detrás de la conciencia o más bien en la conciencia, es lo estratificadamente más originario. El tiempo es inmanente al curso de la conciencia, ésta está unida en él; no obstante el tiempo de la conciencia no es lo mismo que el tiempo del mundo real que se mide por el reloj y los horarios, ambos coinciden en el pasar de un antes a un después, mas nuestra noción interna de lo temporal está llena de momentos presentes que se van sucediendo continuamente, es un presente que va pasando... y que además se encamina hacia un futuro aún desconocido. Cada instante del tiempo se manifiesta en gradación continua de sensaciones que son temporales, es decir, que cada fase actual tiene una forma (el paso del antes al después) que permanece idéntica continuamente, mientras que su contenido cambia sin cesar. Esto último es parte de lo que constituye el contenido fenomenológico del yo empírico.

Asimismo, tal suceder de momentos presentes encaminados hacia un futuro, no se dan al infinito, sabemos, con una cierta certeza, que hay una finitud que notamos tanto en las cosas, acciones,... como en las demás personas e inferimos nuestro propio estado finito, que en otras palabras, resulta que la vida ocurre en el tiempo y la cesación de ella en el tiempo implica la muerte. Es justamente la expectativa futura la que nos trae la cuestión de la muerte o finitud, como un acontecimiento cuya llegada es incierta pero certera, siendo así su espera, un momento intuitivo en tanto que comprende aquella certeza de finitud.⁴²

El “problema” de la muerte, es que ella es anticipada, pero nunca se nos aparece como tal, sólo marca un límite del proyecto existencial del sujeto trascendental.⁴³ Hay

⁴¹ *Stück* como parte independiente del todo, y *Momente* como parte dependiente del todo.

⁴² “La muerte real se presenta siempre como una imprevisible confirmación de una certeza intuitiva, que se halla como elemento en toda vivencia. (...) Esta misma certeza intuitiva de la muerte es completamente distinta del sentimiento de su proximidad o de un presentimiento de ella,..., ni tiene nada que ver en que en aquella certeza se nos dé la muerte como algo deseado, o como objeto de miedo y angustia. (...), pero la certeza intuitiva misma de la muerte se halla en estratos más profundos que todos estos estímulos, y como tal no se halla acompañada de afecto de ninguna clase.” Scheler Max, *Muerte y supervivencia*, Volumen 3 de Opuscula philosophica, Editorial Encuentro, 2001, pp. 44-45.

⁴³ “*La Sorge es lo que le da sentido a la existencia humana, lo que le permite a la vida humana tener un significado.*” (Steiner Heidegger, México: FCE, p.134) Esto es que, básicamente la *Sorge* como cuidado es aquello que permite cuidarnos a nosotros mismos por una inquietud por nuestro estar-en-el-mundo, que

pues una inconstituibilidad de la muerte del sujeto trascendental, no ha de vivenciar su propia muerte; así el decir por ejemplo: ‘Yo estoy muerto’ trae consigo un absurdo al sentido que nos refiere su intencionalidad, puesto que es imposible que ésta frase pueda alcanzar un cumplimiento pleno al ser pronunciada y en tanto que quien la pronuncie no esté muerto, no alcanzará su pleno sentido, en lo cual se realza el absurdo, pues no hay muerto que pueda pronunciar tales palabras en tal estado.

En el caso de la presente investigación nos encontramos con cuestiones tales como: si no constituimos nuestra muerte, entonces, ¿de qué manera entra ésta en el horizonte de nuestra conciencia?,⁴⁴ ¿cómo vamos a hacer fenomenología de la muerte?, ¿cómo vemos el problema anunciado en estas primeras aproximaciones?⁴⁵ Habrá que

también viene siendo un cuidado del ser, el cual nos ocupa y llena de sentido en alguna manera. Tal cuidado como un tipo de responsabilidad sobre el Ser, a su vez conlleva un cuidado sobre nosotros mismos, e.d., es una responsabilidad sobre nosotros y nuestro actuar. Pero ¿qué cabida tiene la muerte en el actuar, si deja de haber actos cuando uno deja de ser? es más bien, el pensamiento de la muerte, su presencia, el que tiñe de una responsabilidad especial a nuestro actuar sobre el mundo y por lo mismo, le da un sentido distinto al ser –ente- que somos. Mas ¿un sentido distinto a qué?, pues sin pensar a la muerte o el morir como algo que nos asecha a cada momento, el pensar a la vida como una continuidad determinada y las acciones que se derivan de ello, no tienen la fuerza suficiente para terminarse o realizarse de la mejor manera posible, en otras palabras, se postergan las decisiones y los actos quedan incompletos y aún cuando de realizan no siempre se hacen del mejor modo, sino que se deja para después. Ese después al que nos atenemos constantemente...y por el cual se nos dice que el “cuidado, es un anticiparse-a-sí-estando ya en (el mundo) en-medio del ente que comparece (dentro del mundo)” De manera que, la muerte se funda en el cuidado, hay una conexión entre ambos pues la muerte como constituyente fundamental de cada uno de nosotros necesita del cuidado que hacemos de la vida, como tal anticiparse en el estar presente en el mundo, para que cuando se hable de la muerte también se haga patente la fragilidad de la vida y la temporalidad del existir, o en otras palabras, la muerte nos deja ver que en nosotros hay una estar, en cuanto hace aquella manifiesta a la otra, durante la transición del estar al no-estar. Transición que parece ser más violenta (por decirlo así) que la contraria de no-estar a estar, como sucede al comienzo de una vida, en un nacimiento. La anticipación de la muerte nos hace cuestionar a nuestra propia vida, y de alguna manera nos empuja a ese cuidado –Sorge- a través del cual se trata de alcanzar un modo más auténtico de vivir. Así, la vida como un estar dentro del mundo, merece un tipo de cuidado especial que implica una responsabilidad con ella y con nosotros, nuestra forma de vivir repercute en nuestro modo de morir. Cfr. Op. Cit. Heidegger, p. 246-249.

⁴⁴ “La dirección (del flujo temporal) es un crecimiento de la extensión de lo pasado a costa de la extensión de lo futuro, y una progresiva conciencia de diferencial de ambas extensiones a favor de la extensión del pasado.(...) En esta estructura esencial de todo momento vivido de la vida se halla la vivencia de este cambio, y ella puede también llamarse *vivencia de la dirección de la muerte*. (...) Porque es claro que si el conjunto de las vidas dadas en un momento se distribuye de tal manera que la extensión de la dimensión de futuro sea cero, estaría ya dado el morir de la muerte natural.” Es una vivencia siempre presente en el proceso vital que llamamos vida y entraña “el fenómeno fundamental del envejecer.” Cfr. *Ibíd.*, pp. 33-32.

⁴⁵ Entre las cuestiones bioéticas que surgen del problema de la muerte, además del de identidad (¿cuándo muere el cuerpo, muere también la conciencia, muere el yo?) tenemos las dificultades para indicar la terminación de la vida o muerte de los demás, en especial, dentro del ámbito médico en el que se ha tratado de marcar rigurosos criterios para establecer la muerte de alguien, tal como la muerte cerebral total, la cual es la definición de muerte más aceptada puesto que ésta queda establecida como lo irreversible en el funcionamiento vital en tanto corporales como cerebrales (en las que se incluye la vida de la conciencia), considerando así, al hombre como unidad vital (cuerpo y conciencia). Y aquí aparece un nuevo asunto, ‘la imitación de la vida humana’, que se refiere al mantenimiento de la vida humana mediante máquinas y técnicas de la medicina moderna. “La imitación de la vida humana genera nuevos

hacer *epojé* del hecho mismo de la muerte para poder acceder al sentido de la experiencia de ella en y para nuestra conciencia. Pero por otro lado que tal si la muerte viene a ser algo así como la *epojé* definitiva que nos suspende permanentemente de la existencia, siendo así, ¿a qué nos reducimos?... ¿a la nada?, y, si todo posee el sentido constituido por el Yo trascendental ¿cuál podríamos decir que es el sentido de la muerte en general?

En su esencia encontramos que ella es común a todos los seres vivos sobre cualquier diferencia cultural, geográfica, religiosa, etc.; lo que difiere son las formas de morir, la muerte de éste o de aquel, al igual que las concepciones que se tienen respecto a ella. Sin embargo al reconocer su universalidad, también se reconoce la muerte como algo intrínseco a la existencia, o por lo menos no completamente extrínseco, de tal modo que más que ser una catástrofe externa y contingente que ocurre a los vivientes, es un acontecimiento que se realiza porque puede hacerlo, porque como mortales se tiene la oportunidad de morir en cualquier momento y de cualquier manera. Asimismo, la muerte es universal, todo ser vivo muere, pero a la vez es un acontecimiento íntimamente personal: cada quien muere su propia muerte. Y en el caso del fenómeno de la muerte, ¿no será que más bien tenemos el fenómeno del morir?, el cual se nos presenta mejor en el morir ajeno, y éste como manifestación de aquel fenómeno de la muerte, como expresiones de la muerte en cuanto tal, aunque no sin olvidar que la muerte para la conciencia es anunciada durante su vida en aquél pre-saber de ella e implica un acabamiento radical y absoluto para Yo.

problemas éticos hasta ahora inexistentes. La vida artificial (es un) añadido al que tiene todo cadáver por haber pertenecido al hombre que acaba de morir. (...) su valor simbólico añadido no es una mera ilusión y funda por ello nuevas normas éticas.” Cfr. Op. Cit. Beites, *Embriones y Muerte*, pp. 202-206, 219.

CAPÍTULO II. TIEMPO DE LA VIDA: MI TIEMPO ANTE LA MUERTE.

Ya en el capítulo anterior se anuncia el tiempo de las vivencias y de la conciencia en general, pues su flujo inmanente se encarga de dar unidad a la propia conciencia. Sin embargo por qué es necesario un análisis de la estructura de la conciencia del tiempo, para nuestra indagación sobre la muerte y por qué hay que pensar la muerte con base en la temporalidad, se debe al hecho de que la temporalidad es constitutiva de la vida humana: somos seres temporales. Pero ¿qué es lo que nos dice esa temporalidad de la vida y de la muerte? y ¿por qué puedo decir que vida es en todo caso, ‘mi tiempo’? Para entender la vida como esencialmente tiempo, hay que ver cómo éste se nos da o, más bien, cómo es que nos damos en él.⁴⁶

Así en lo siguiente indagaremos, de manera general, en cómo el tiempo se configura en la conciencia de un modo tal que resulta ser un elemento constitutivo de ella.⁴⁷ De tal modo que nos ocuparemos de:

- 1) Distinguir el tiempo natural u objetivo de aquél dado inmanentemente a la conciencia, a través de la *epojé*.
- 2) Revisar ese tiempo inmanente o interno de la conciencia, revisar cómo el Yo experimenta sus vivencias atravesando el horizonte temporal del ahora, que apunta al futuro mientras se va haciendo pasado y cómo se configuran dichos momentos en el fluir de la corriente de vivencias.
- 3) E indagar cómo en tal flujo temporal de la conciencia es constituyente de ella y cómo se presenta la muerte en su panorama.

Así tenemos tres modos de temporalidad: el tiempo objetivo que tras la *epojé* nos da el aparecer de la duración de los objetos trascendentes al ser percibidos. El

⁴⁶ Por sí misma la cuestión del tiempo es una temática muy amplia que aquí no puede tratarse de un modo más completo, pero se tratará de dar exposición clara, aunque breve, de lo propuesto en las *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* de 1904/1905.

⁴⁷ En Heidegger, es la temporalidad lo que hace posible la estructura interna del cuidado, ésta es la estructura del vivir del Dasein en el mundo, pues su existencia más que transcurrir en la temporalidad es ella misma temporal. El cuidado (*Sorge*) nos conduce a la estructura esencial del ser del Dasein, éste como anticipación, patentiza el todavía- no del Dasein como ente incompleto, y su completitud, su todo llega con el cierre de las posibilidades dado por la muerte. Op. Cit. Heidegger, p. 233.

tiempo interno en el cual se aprecia la duración de las vivencias y de los objetos inmanentes. Y el tiempo generativo que hace posible a toda duración con la forma esencial del flujo absoluto de la conciencia.

§ 6. Tiempo objetivo.

En la cotidianeidad en la que nos desenvolvemos, el tiempo en el que transcurre la vida y en el que acontece nuestro existir, es el tiempo al que comúnmente denominamos como presente, pasado y futuro dependiendo del momento al que nos refiramos. No obstante vemos que el presente es fugaz y rápidamente transcurre entre el futuro y el pasado, en tanto que del pasado ya sólo tenemos su recuerdo y del futuro, una espera.

Este tiempo concebido como flujo continuo de sucesos, como magnitud con la que medimos la duración y el cambio de las cosas, hechos, etc., es el tiempo objetivo. Y es objetivo porque pertenece a un ámbito fuera de la conciencia y como tal no es propiamente un dato fenomenológico, pero sí es resultado de la aprehensión de los datos temporales sentidos. Del mismo modo, no se tiene una intuición directa de él, pero sí de los objetos que duran y también de las vivencias con su propia duración. Por ello es preciso realizar la *epojé* de dicho tiempo objetivo, para adentrarnos en ‘otro tiempo’, en el de la conciencia. Así distinguimos el tiempo objetivo como aquél donde se presentan los fenómenos del mundo empírico, aquél de la actitud natural, del tiempo interno como aquél en donde se presentan a la conciencia los objetos inmanentes en su dación temporal.

No obstante dicha distinción no tiene efecto real, es decir, es un sinsentido afirmar que ambos tiempos no se conectan cuando conectan puntualmente, pues ¿cómo vivir la vida si se está fuera del tiempo en el que transcurre?

De esta suerte, percibimos objetos que duran, por ejemplo una melodía, asimismo el acto de percibir tiene su duración, son duraciones en las que se muestra el cambio gradual y continuo de un momento inicial a otro final.

“Tomemos el ejemplo de una melodía o de un fragmento unitario de una melodía. (...) oímos la melodía, es decir, la percibimos, pues el oír es sin duda un percibir. Pero suena el primer sonido, luego el segundo, después el tercero, y así sucesivamente. (...) Cada sonido tiene, él mismo, una extensión temporal: al sonar lo oigo como siendo ahora, mas al seguir sonando tiene un ahora siempre nuevo, y el ahora que en

cada paso lo precedía muda a pasado. Con lo cual yo oigo en cada caso sólo la fase actual del sonido, y la objetividad del sonido íntegro que dura se constituye en un continuo de acto que es en una parte recuerdo, en otra parte mínima, puntual, percepción, y en otra más amplia, expectativa”.⁴⁸

Pero, cómo mediante el flujo de contenidos cambiantes en los que se muestran el objeto, puede aprehenderse el tiempo objetivo, es decir, ¿qué hay en el flujo de vivencias unificadas por el tiempo interno, que pueda referirnos a algo así como un tiempo objetivo?

Es la individualidad del contenido inmanente y la posición absoluta que ocupa en la corriente de vivencias, pues una vez dado el contenido y la vivencia misma, quedan determinados en una posición definitiva, la vivencia siempre queda entre otra anterior y otra posterior. El momento en que se dio es inamovible a pesar de que se vaya haciendo pasado. Siempre ocupa la misma posición temporal. De ese modo, cada contenido que es dado a la conciencia en un determinado ahora, permanece atado a ese momento de ahora pese a que éste se vaya hundiendo más y más en el pasado.⁴⁹

La vivencia tiene una dirección o intención objetiva que apunta al contenido de un ahora concreto y tal dirección no se modifica con las innovaciones a pasado ni con la adición de nuevas vivencias con nuevos contenidos dados en nuevos “ahoras”. Su posición no cambia, lo que se modifica es el intervalo que lo separa del ahora como actualidad, así como que su contenido ya no sea dado como originario. La posición temporal se mantiene como ‘objetiva’ porque es siempre la misma. El objeto conserva su tiempo, cada punto de tiempo es inamovible pese a que se aleja de mi conciencia acrecentándose más y más la distancia que lo separa del ahora que se está produciendo como actualidad.

La constitución de la objetividad es posible gracias a que el contenido es mentado como idéntico o igual durante todas las modificaciones temporales, su sentido intencional (dirección horizontal) siempre se dirige a su mismo contenido.

Por lo que, el tiempo objetivo es constituido desde la posibilidad de identificación de aquella posición temporal del objeto en su momento de ahora

⁴⁸ Husserl, *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (Lecciones), pp. 45-46.

⁴⁹ “Un contenido dado en determinado momento de ahora, permanece siempre ligado a este ahora, aunque se haga más y más pasado”. Cfr. Conde Soto Francisco, *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*, Universidad de Barcelona, 2006, p.65.

determinado.⁵⁰ Así al reconstruir cada instante recordado hasta el ahora actual y ver dónde se sitúa concretamente cada vivencia, que, a modo de serie continua viene a ser ese tiempo objetivo.

Una vez dado el suceso o vivencia siempre es posible identificarlo como el mismo que alguna vez se dio en el ahora presente, “en el recuerdo puedo constatar que lo antes percibido es lo mismo que lo después rememorado”.⁵¹

Es la rememoración por la que en última instancia, se permite hablar de un tiempo objetivo, pues ella es un momento importante para la constitución de la conciencia de un tiempo objetivo. Ya que con ella es posible realizar tal reconstrucciones de instantes pasados, lo que bien se podría decir es el transcurso de la vida de la conciencia, de la biografía de un Yo, cuyo ahora se define tanto por su pasado como por la proyección hacia un futuro.

§ 7. Tiempo interno.

Percibimos manifestaciones del tiempo objetivo, como cosas que duran y cambian, en tanto que al tiempo de la conciencia lo sentimos, pues notamos que nuestra propia percepción dura continuamente. Por tanto distinguamos la temporalidad de los objetos de la temporalidad de la conciencia.

Lo fenomenológicamente dado es lo inmanente a la conciencia, y por ser inmanente es evidente para ella, como sucede con la aprehensión de tiempo o en las vivencias en que lo temporal objetivo aparece. En tales vivencias los datos fenomenológicos temporales, y, por lo mismo, datos inmanentes a la conciencia, son aquellos momentos que fundan la aprehensión temporal, es decir, los contenidos de aprehensión específicamente temporales y distintos al tiempo objetivo.

Como se hizo mención antes, los contenidos de aprehensión o contenidos primarios son distintos a la aprehensión misma o apercepción, que es el carácter de acto: los contenidos de aprehensión son datos de sensación (*hyle*),⁵² estos son los que resultan ser la base de la percepción y, por sí solos, no son intencionales puesto que no hacen aparecer ningún objeto o propiedad objetiva, son sólo afecciones que se padecen, son

⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 67.

⁵¹ *Op. Cit.*, Husserl, *Lecciones*, p.129.

⁵² Datos de sensación: datos sentidos cuyo tipo es determinado por la cualidad que poseen, de tal modo que pueden ser datos visuales, datos temporales, etc. Cfr. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p.120.

sentidos. Luego, la aprehensión es lo que vincula a esos datos con el objeto externo percibido, ella anima y da intención a los datos para dar lugar a un acto intencional que se refiera a dicha objetividad o rasgo objetivo de lo percibido.

Al igual que como indicábamos anteriormente, los objetos inmanentes son aquellos que pertenecen a la conciencia y son constituidos por ella, éstos son objetos temporales en cuanto se considera la aprehensión de su duración. Pero ¿cómo es que mediante estos datos sentidos se constituyen los objetos temporales? La constitución de la percepción de algo ya supone a la constitución de aquel objeto como temporal, así como también incluye a la constitución de los actos que les brindan objetividad y un lugar temporal dentro del flujo de la corriente de vivencias.

De tal modo, que cuando la aprehensión inicia, lo hace al comienzo de la percepción de algo, su inicio y el de la sensación coinciden con el inicio de la percepción del objeto. La aprehensión, como ya dijimos varias veces, es animadora del dato que se ha dado y que ya está en espera de dicha aprehensión, el dato es animado de manera plena, se incluye al instante esperado como al que ya ha transcurrido y es conservado retenidamente, se considera pues el transcurrir completo.

El objeto inmanente es unidad de tiempo que guarda su misma extensión temporal. El objeto dura y en su durar se presenta en un ahora actual y después en uno pasado, aunque antes fue un ahora esperado. Hay en su composición un continuo de actos en donde los datos y la aprehensión constituyen al objeto temporal que, por un lado, es expectativa futura: es apuntado por una protención, y por otro lado, es actualidad: es ahora y por otro es pasado retenido: un acaba de pasar que va perdiendo originariedad y se hace más y más pasado. Su unidad puede ser identificable a través del flujo temporal.

En otras palabras, el objeto se percibe en fases o modos temporales y cada uno tiene una relación intencional con el objeto percibido como un todo, siendo así un continuo de actos de aprehensiones de contenidos, éstos son datos aprehendidos dados en un ahora concreto, pero al hacerlo pasan por distintos momentos que se unifican en la vivencia completa.

E igualmente, así como percibimos objetos en el tiempo, la percepción abarca una cierta duración: el ahora presente y el ahora que acaba de pasar (retención o recuerdo primario). Asimismo, en cada percepción no sólo se halla presentado su contenido como dado en sí mismo, sino que también está la posibilidad de atender al

carácter temporal que intrínsecamente guarda dicho contenido. Percibimos objetos que duran, pero también el acto de percepción posee duración. Las vivencias son por tanto, unidades que duran, son actos situados en una temporalidad que los relaciona y les da forma unitaria.

La percepción de un objeto es un acto continuo que dura y que “acompaña” a cada una de las fases del objeto en que transcurre el objeto. En la percepción de un objeto que dura se hace patente el transcurrir de sus fases a través de sus momentos temporales. En el aparecer de la duración, del cambio y de cualquier vivencia en general, aparece también el momento de ‘ahora’ y en unidad con éste, en seguida se muestra el momento de ‘pasado’.

En otras palabras, el ahora actual (la impresión originaria del presente viviente), constantemente se renueva, el ahora que acaba de pasar muda a pasado, la continuidad de los puntos presentes cae uniformemente en lo pasado y éste se va alejando cada vez más. En esa misma percepción encontramos dos tipos de aprehensiones:

- 1) Aquello dado en un momento presente (ahora actual) le corresponde una serie de contenidos con una determinada aprehensión de tales contenidos.
- 2) A las partes o fases que ya no tienen una intuición originaria del momento presente, tienen una intención vacía y les corresponde entonces una serie de aprehensiones vacías. Tales intenciones son de la expectativa o del recuerdo según el caso.

Como vemos, el ahora tiene una intención completa por la intuición originaria del momento presente, mientras que las intenciones vacías sólo pueden alcanzar su cumplimiento cuando pasan bajo la forma del ahora (aprehensión del contenido actual) para después ir perdiendo gradualmente su originariedad, dichas intenciones vacías en momento futuro se denominarán como protenciones y en el momento pasado son retenciones. Además, apreciemos que la retención y la protención son intenciones dirigidas hacia fases constituyentes del contenido inmanente, mientras que la rememoración y la expectativa son actos que evocan contenidos pasados o futuros.

Por su parte, las aprehensiones temporales posibilitan la percepción de los objetos que duran y, en general, de los objetos temporales pues tal percepción se conforma de:

- 1) Aprehensiones de las fases pasadas.
- 2) Aprehensiones del ahora actual.
- 3) Aprehensiones que apuntan a fases futuras.

Así el continuo de la aprehensión del ahora es mediador entre las protenciones y las retenciones como una suerte de momento o lugar de paso constante.

La percepción es, pues, dadora del ahora actual, sus contenidos adquieren plenamente su forma temporal al ser animados por aprehensiones y, así, al atravesar por cada una de las fases temporales; el contenido aprehendido es insinuado por una protención, para en seguida ser ahora y después perder su originariedad haciéndose más y más pasado.⁵³

Esto es, primero es el futuro esperado, lo por-venir, la intención aún no cumplida puesto que todavía no hay ningún contenido que aprehender, luego se da en sí mismo como ahora actual, como impresión originaria, para inmediatamente ir perdiendo, de modo gradual, su carácter de dación originaria y así convertirse en recuerdo reciente, sumiéndose más y más en el pasado. La conciencia al estar en constante mudanza modifica a la impresión originaria que pasa a ser retención. Aquello dado en persona en un ahora, cambia *en* la conciencia.

No obstante, y como ya se mostró, cada contenido se da con un momento determinado de ahora, éste es una posición temporal inamovible dentro del flujo de vivencias y, así, cada vez que se efectuó el acto de rememoración sobre la vivencia correspondiente, se lo hará conservando su momento de ahora, aunque ya pasado. Las vivencias se experimentan una vez, en un ahora concreto y nunca puede darse ningún otro contenido en su mismo 'lugar', son irrepetibles en el flujo de la conciencia. Cada instante del tiempo se manifiesta en gradación continua de sensaciones que son temporales, es decir, que cada fase actual tiene una forma (el paso del antes al después) que permanece idéntica y continuamente, mientras que su contenido cambia sin cesar.

Ahora bien, revisemos a continuación cada uno de los momentos temporales o modos de la conciencia temporal inmanente:

⁵³ Primeramente es apuntado por una protención, en la siguiente ocasión es ahora; luego se transforma en algo que pierde su originariedad,...., y se hace pasado. Cfr. Op. Cit., Conde Soto, p.50.

a) Ahora actual.

La percepción como tal es dadora del ahora, que no es ningún instante fijo, sino un campo continuo dotado de extensión. Trae tras de sí una ‘cola de cometa’, pues inmediatamente le sigue una serie de retenciones que se prolongan y conservan su contenido, formando una unidad continua con el contenido presente. Al ahora actual constantemente le sustituye uno nuevo, transformándose en un ahora que acaba de pasar; perdiendo así su carácter de actualidad. Pero conforme se hace pasado se conserva junto al nuevo ahora, es retenido mientras se aleja del ahora actual. Asimismo, en el campo del ahora, caben a la vez la intuición originaria del momento presente, las intenciones del ahora retenido y las de la expectativa.

El ahora tiene carácter de originario y la impresión originaria viene a ser intuición actual de lo dado con originariedad. Es por ello, impresión originaria y “la conciencia es nada sin impresión”.⁵⁴ Lo consciente en un ahora, lo está como actual que inmediatamente se inactualiza cuando pasa a ser un ahora retenido. Y es además, necesario que a una impresión originaria determinada le siga su correspondiente retención, igualmente es necesario a la inversa, que a una retención le haya precedido una impresión originaria.

De esta suerte, la percepción considerada en su completitud trae consigo, conjuntamente a su instante de ahora, un complejo de intenciones determinadas pasadas, a la vez que también tiene un complejo de intenciones indeterminadas (protenciones) en espera de su cumplimiento en un ahora siguiente.

b) Recuerdo primario o reciente (retención).

El ininterrumpido e invariable retroceso al pasado nos conduce del ahora actual a un ahora pasado, a uno todavía retenido. Mas ¿qué ocurre cuando una percepción se hace pasada? Se presenta un contenido que permanece idéntico a largo de su transcurso, sólo varía en que va dejando de ser presente actual. En tanto que, en el modo de aprehensión ocurre el cambio de modificación temporal, la cual hace que la captación del contenido cambie en su modo de darse: ya sea como presente, ya sea como pasado. Ella es una modificación relativa, hace que la posición absoluta de la vivencia aumente su distancia respecto al nuevo ahora actual, a medida que se van desplazando los ahora pasados.

⁵⁴ Op. Cit., Husserl, *Lecciones*, p. 120.

No es copia ni se sobrepone a la percepción del ahora, es continuación de ella. El recuerdo primario y el ahora forman una continuidad, no hay interrupciones entre ambos momentos, su suceder es inmediato. E igualmente, no es reproducción ni conciencia de imagen, ya que en él se mantiene la intención dirigida al mismo contenido en una relación de absoluta identidad.

Aquella retención es una parte no integrante del acto perceptivo, se ocupa de la aprehensión de una fase del objeto percibido cuando recién ha pasado. Aquí se constituye el carácter de pasado, su aprehensión se realiza sobre el mismo contenido del acto en ahora actual sólo que modificando su dación al modo de recién pasado. No es un acto intencional independiente, más bien es una suerte de prolongación de la intuición actual. Su contenido ya fue dado en su determinado ahora, de modo que lo único que tiene el recuerdo primario de originario es su carácter de pasado.

Asimismo, en el recuerdo primario aún se posee aquella estela retencional y protencional que había en el ahora, aunque en él también ha sido modificado a pasado, ello es que cada recuerdo primario comprende un continuo incesante de retenciones que le preceden, cada retención tiene su retención y en cuanto a su estela protencional, ésta deja de ser indeterminada para llevarnos a lo que es el nuevo ahora actual.

La retención no sólo es una modificación de datos impresionales, es una intencionalidad y por ella es posible mantener lo transcurrido con conciencia de que ya es pasado, es “conciencia momentánea de la fase transcurrida.”⁵⁵

c) Recuerdo secundario o rememoración.

La rememoración ya no es parte del acto perceptivo como lo es el recuerdo primario, ésta podría decirse que es, más bien, el recuerdo del recuerdo primario una vez que éste ya ha cesado. Es un acto de volver atrás, se da en un objeto pasado cuyo contenido ya no es ningún dato de sensación y cuya intencionalidad se dirige a eso pasado para ‘recuperarlo’ y volverlo a presentar, sin embargo, aquél carácter de pasado fue constituido previamente por el recuerdo primario.

La rememoración no se añade a la percepción como prolongación continua, es posterior al recuerdo primario y no forma ninguna continuidad necesaria con él. Ella al volver a presentar, re-produce lo rememorado como parte de un acto libre, bien a

⁵⁵ *Ibíd.*, p.142.

voluntad o espontáneamente. Lo rememorado y lo percibido actual, lo retenido en el recuerdo primario, mantienen idéntico contenido, sólo se modifica su dación originaria.

El ahora es presentativo, en tanto que la rememoración es re-presentativa, ella evoca al ahora pasado y puede reproducirlo 'como si' se estuviera presentando de nueva cuenta. Se re-vive lo pasado pese a que aquello que ya se ha presentado en la impresión originaria del ahora no puede volver a darse. Y en el caso de la rememoración, las intenciones protencionales también son re-producidas y por lo mismos son re-cumplidas, se sabe cómo termina el suceso rememorado y por ello puede reproducirse en su totalidad. No obstante, ahí siempre hay la posibilidad de error, en vista de que lo que sucedió podría no haber ocurrido como el Yo lo rememora, no hay pues una certeza absoluta al respecto.

d) Expectativa o futuro (protención).

En la expectativa propiamente aún no hay un contenido que aprehender, pero sí hay una intención que apunta a un posible contenido y cuyo cumplimiento puede alcanzarse en un ahora determinado, o bien, puede no darse y en su lugar presentarse la decepción.

En ella está la intención protencional, la cual es esencialmente indeterminada en la percepción del ahora actual, no se sabe con plena certeza qué es lo que vendrá, pero sí que algo habrá de venir. Por lo mismo, es una espera por o de algo, y en esta espera se abre un horizonte de anticipación aparentemente infinito, pero que cuyo fin puede preverse, pues, y dentro del tema que nos ocupa, bien sabido es que en determinado momento se presentará la muerte.

Las series protencionales se unen a la percepción del ahora para anticipar lo que viene a continuación, pues se requieren de elementos intermedios que motiven la espera de un posibles elementos futuros, de modo que se realiza una figuración o boceto que antecede al verdadero cumplimiento (o decepción) de lo esperado. La protención se cumple cuando aquello esperado deja de ser figurado y se vuelve presente en impresión originaria del ahora actual. Sin embargo, ella no establece con necesidad absoluta un modo de ser específico, no hay certeza de que lo anticipado se realizará tal como se espera, así más bien se dispone de posibilidades, de predeterminaciones más o menos probables de cumplirse aunque éstas no se confirmen hasta acontecer en actualidad. Es, asimismo, posible aludir lo que podría denominarse como un *futuro objetivo*, al pre-

constituir una cierta normatividad (en un horizonte de experiencia posible) para la subsistencia futura de lo que tenemos dado en el presente, así por ejemplo se espera que la silla siga siendo la silla que es.⁵⁶

Entonces, a cada una de las unidades impresionales dadas se les añade una conciencia protencional que apunta hacia el horizonte futuro y, a la vez, por una conciencia retencional que apunta hacia un horizonte pasado. La direccionalidad futura o el que la conciencia esté pre-dirigida a lo que vendrá, es seguir la trayectoria natural de la temporalidad de la conciencia, en tanto que siempre estamos activamente dirigidos al presente actual, a la vez que pasivamente tendemos hacia lo porvenir, sin olvidar que se retiene lo ya acontecido en la retención.

Sigamos con el ejemplo de una melodía,

“Llamamos percibida a *toda la melodía* aun cuando sólo el punto de ahora sea percibido. Procedemos de esta manera comoquiera que la extensión de la melodía no se da sólo punto por punto a una extensión del acto de percibir; más bien, la unidad de la conciencia retencional <<mantiene aún sujetos>> en la conciencia los mismos sonidos discurridos, y sin solución de continuidad produce la unidad de la conciencia que se refiere al objeto temporal unitario, a la melodía.”⁵⁷

Cuando se le escucha atendemos los sonidos presentes, a los cuales le han sucedido otros, así como le anteceden otros más. Así, a cada sonido lo escucho en un ahora, y mientras que siga sonando, ese ahora es siempre nuevo en tanto que el ahora que recién paso, muda en pasado y otro es esperado para mudar a un ahora nuevo. Se escucha no sólo los sonidos separados, sino en conjunto como partes de toda una composición melódica cuyas fases van de la expectativa al ahora actual, hasta lo pasado.

§ 8. Tiempo generativo.

¿Cuál es el tiempo de la vida? Para encontrarlo no basta explicarlo con la observación del transcurso del tiempo objetivo. La conciencia es vida, es tiempo. El tiempo vivido es el fundamento de todos los tiempos, ya que se trata de la trama de mi vida.

⁵⁶ Cfr. Op. Cit., Conde Soto, pp. 232-234.

⁵⁷ Cfr. Op. Cit. Husserl, *Lecciones*, p. 60.

Es justamente la temporalidad de los objetos, la que nos permite advertir la propia temporalidad de la conciencia, lo que nos lleva a la pregunta por la constitución de la estructura de la conciencia que es esencialmente temporalidad. Al hablar sobre la constitución de los objetos temporales y de las vivencias en que se constituyen mientras van fluyendo en la corriente temporal de la conciencia, nos es posible notar que lo constituido en el tiempo es por principio distinto a lo que es constituyente de tiempo, porque lo primero viene a ser algo objetivo en el tiempo, en tanto que lo segundo es lo absolutamente subjetivo, es la '*subjetividad absoluta*' de la conciencia.

“Este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero no es nada <<objetivo>> en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como <<flujo >>, <<río>>, como algo que brota ahora en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco”.⁵⁸

Lo constituido temporalmente son las unidades objetivas dadas como continuidad de escorzos en el curso de la conciencia fluyente, que en su constante fluir engendra, comenzando en la impresión originaria, un continuo de modificaciones retencionales y protencionales. Lo constituyente se refiere al río en cuyo constante fluir es posible toda duración, siendo éste la fuente constitutiva de todas las formas del tiempo de la conciencia.

Ese río o **subjetividad absoluta** es un flujo temporal y absoluto constituyente de tiempo, el cual subyace y antecede a toda constitución de tal, en donde fluyen las objetividades constituidas en él. Es una continuidad de objetos temporales, cuyo núcleo se centra en el ahora actual o conciencia presente que de manera implícita comprende a todos los ahoras retenidos y pasados. Tal flujo de fenómenos constituyentes se halla en constante cambio y, como tal, no puede estar situado en un ahora, sino que alguna de sus fases pertenece al ahora que constituye, así es entonces, en sus fases es donde se constituye la continuidad de modos o momentos temporales. Esta subjetividad absoluta constituye la forma y unidad temporal de las vivencias y de sus objetos, a la vez que constituye la propia forma y unidad de su fluir temporal.⁵⁹

⁵⁸ *Ibíd.*, p.95.

⁵⁹ “La conciencia constitutiva de tiempo se convierte, así, en una instancia última de la propia subjetividad, que constituye la totalidad de sus actos (y de sus partes no intencionales) con arreglo a una

Lo constituido en el tiempo como las vivencias y sus objetos temporales, son por su parte, unidades temporales con su propio flujo en el que corren sus objetos; estas unidades están constituidas, a la vez, en la unidad del tiempo interno, es decir, en aquel flujo de la subjetividad absoluta de corriente continuamente una y única e idéntica a sí misma. Expresado de otro modo, hay un flujo uno y único de la subjetividad absoluta, que se compone de múltiples flujos de los cuales cada uno contiene a múltiples series de sensaciones originarias que transcurren en su duración.⁶⁰

Ese mismo flujo de la subjetividad es la forma común de todos aquellos flujos de unidades constituidos y, como tal, vincula y unifica a todos en un *fluir* homogéneo, así cuando una vivencia se hunde en el pasado, igual sucede con todas las demás que le anteceden y, lo hacen siguiendo la misma forma. Esa esencial forma común de la temporalidad de la conciencia es la que nos dice que el ahora muda a pasado, en tanto que lo aún-no dado cambia a ahora, a la vez que lo pasado se vuelve más pasado.

Y aún más, cabe apreciar en ese flujo dos intencionalidades inseparables y complementarias que permiten la constitución temporal en la conciencia,

“En el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan dos intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye un tiempo inmanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi*-temporal de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto —«ahora» fluyente, la fase de actualidad y la serie de fases pre-actuales y post-actuales— las que todavía no son actuales. Esta temporalidad pre-fenomenológica, pre-inmanente, se constituye intencionalmente como forma de la conciencia tempo-constituyente y lo hace en la propia conciencia”.⁶¹

peculiar estructura intencional que tiene la forma del flujo: su fase protoimpresional, a cada instante, marca en el dato hilético puro que en ella se hace consciente su propia determinación temporal absoluta, y las fases intencionales subsiguientes siguen mentando este dato previo como pasado y más pasado en una cadena de hundimiento progresivo, pero conservando siempre, en la serie de modificaciones intencionales, su localización temporal absoluta.” Abella Manuel, “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»” en *Δαιμον Revista de Filosofía*, n° 34, 2005, p. 149.

⁶⁰ Cfr., Op. Cit. Husserl, *Lecciones*, p. 96.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 103.

Tales intencionalidades permiten la constitución de la propia unidad del flujo como de la unidad temporal de los objetos inmanentes, ellas son:⁶²

- 1) Intencionalidad Transversal: se dirige a los objetos temporales, constituyendo a sus fases temporales en cuanto son inmanencias que duran; asimismo constituye al tiempo inmanente (al tiempo interno) y patentiza la duración y el cambio de lo constituido.
- 2) Intencionalidad Longitudinal: aquella que se dirige a la conciencia que es consciente de sí misma como transcurso que va siendo retenido, ella se da en conjunto con la retención, y además constituye la ordenación cuasi-temporal de las fases del flujo.

El flujo de la subjetividad absoluta (o también, flujo absoluto de la conciencia) es la fuente generadora o génesis de donde brota toda temporalidad en la conciencia, sin embargo es necesario que él mismo no esté en el tiempo, sino que es intemporal o más bien, pre-temporal, por lo mismo se da bajo un ordenamiento cuasi-temporal en sus fases. Más, al decir que no está en el tiempo, decimos que no es parte ni del tiempo objetivo ni del tiempo interno.

Es pre-temporal, invariable e incesante en su fluir, no tiene duración ni es cambio, pues aquello que dura y cambia son las unidades constituidas en él. Es también, **necesariamente absoluto**, auto-constituido y auto-dado, ya que al constituir a los demás modos temporales es constituyente último o de lo contrario se requeriría de otro flujo que, a su vez, lo constituya y así hasta el infinito, pero al ser absoluto no hay más flujos en la conciencia que simultáneamente a él le constituyan e interrumpan su continuidad. E igualmente, es auto-dado, él aparece a sí mismo como flujo, porque si no, exige a un flujo previo en qué aparecer.

Cada una de sus fases sigue su forma, como ya mencionamos previamente, así todas las vivencias al ser duraderas se hallan insertas dentro de la corriente vivencial de la conciencia, en donde tiene su 'lugar', el cual es inmutable; mientras que aquella corriente es un flujo absoluto y continuo que **no empieza y no acaba** y por tal es la forma necesaria que brinda unidad. Es la temporalidad, pues, la que da unidad y forma a las vivencias de la corriente de un Yo, y que se constituye a sí misma constituyendo.

⁶² Cfr. *Ibíd.*, pp.102-103.

La temporalidad es forma universal que compone a todo Yo, pues el Yo se constituye dentro de la unidad de su historia de cuya totalidad nunca podemos tener una experiencia completa ni en cuanto a su comienzo ni en cuanto a su fin.⁶³ La subjetividad absoluta en su flujo va pro-tendiendo hacia el horizonte futuro, pero esto no necesariamente significa ir tendiendo hacia la muerte, en tanto que ella no llega a constituirse para el Yo trascendental. Mas, con decir que la corriente absoluta de la experiencia vivida no tiene principio ni fin, ¿es posible preguntar por la muerte y el nacimiento del yo mundano?, ¿se está proponiendo que la duración de tal subjetividad absoluta ocupa un tramo infinito de tiempo?, ¿es posible plantear algo así como una muerte que corresponda a algo parecido a final trascendental?, ¿en dónde se inserta la muerte en el tiempo generativo?

Si preguntamos por el nacimiento y muerte del Yo trascendental, es porque aunque nos hayamos reducido a la esfera trascendental, tales eventos implican un borde o delimitante en el horizonte de su propia constitución, y pese a que el Yo trascendental sea pre-temporal no es posible afirmar con plena certeza que su conciencia sea infinita, no podemos asegurar la inmortalidad de la conciencia sobre la muerte del cuerpo ni que el Yo trascendental sobreviva al acabamiento de la propia conciencia. Y más adelante se verá si hay algo así como un final trascendental, por lo pronto, al haber un pre-saber sobre la muerte en la conciencia, es un pre-saber que se inserta en la misma temporalidad de aquella. La muerte se relaciona con la estructura de la conciencia del tiempo colocándose en el tiempo generativo representando un instante de discontinuidad dentro del flujo de la subjetividad absoluta, discontinuidad que por principio es inexperimentable, por lo que la muerte no es nunca una vivencia ni se constituye como tal para luego ser identificada en el recuerdo una vez que haya pasado,

⁶³ Mismamente Heidegger pregunta: ¿es posible considerar al Dasein como un todo? El Dasein por esencia “se resiste a la posibilidad de ser aprehendido como un entero”, su esencia es la *existencia*, que se constituye por el *estar-ya* (o *ser-ya*: la facticidad, el estar *arrojado* en la existencia) y por el *poder-ser*, mientras el Dasein existe siempre tiene que *no-ser-todavía-algo*, a la vez que siempre tiene la posibilidad de serlo, es por tanto, un ser inacabado, tiene pendiente algo que todavía puede alcanzar a ser. El Dasein es no-entero y su estado de no-integración termina con la muerte. La muerte o fin del estar en el mundo, ella también pertenece al poder-ser. “En la esencia de la constitución fundamental del Dasein se da, por consiguiente, una permanente inconclusión. El inacabamiento significa un resto pendiente de poder-ser.” Y si aquello pendiente se elimina, si deja de ‘faltar’, entonces se implica que ya no hay más posibilidades que alcanzar, éstas han sido anuladas, lo cual equivale a la pérdida del estar en el mundo. Op. Cit. Heidegger, pp. 233-234.

siendo ahí de donde se deduce la aparente ‘inmortalidad’⁶⁴ del Yo trascendental que se mantiene siempre en el presente vivo.

⁶⁴ Vid. Anexo II La noción de inmortalidad.

CAPÍTULO III. MUERTE: RUPTURA DE LA VIDA.

La muerte considerada como fenómeno subjetivo, o desde una perspectiva subjetiva, nos permite encontrar tres modos de indagación: lo inconstituible de la muerte del yo trascendental, muerte del yo empírico y el conocimiento de la muerte.

La muerte del Yo desde el punto de vista trascendental aparenta ser inalcanzable, mientras que desde el yo empírico es una realidad inminente. Y además, el saber de la muerte parece ser un conocimiento que nos llega como de segunda mano, de un modo indirecto el cual asimilamos y asemejamos a nosotros por un proceso empático e inferencial.⁶⁵ No obstante trataremos de ver que no es exclusivamente ese modo en que sabemos de la muerte, aunque en sí el fenómeno de la muerte es plenamente constituido después de la constitución de la intersubjetividad y de lo objetivo, pero ello no significa que en la esfera primordial del Yo no haya una ligera noción de la muerte como finitud, de lo que es ella para nosotros, una intuición elemental de la propia muerte, de la muerte dada como fenómeno límite y paradójico.⁶⁶

Investigadores como J. Dodd, S. Geniusas, M. Sigrist, entre otros, examinan la cuestión de la muerte, que aparece en manuscritos posteriores (1929-1934)⁶⁷ de Husserl, los cuales en general hablan sobre la constitución del tiempo junto con ciertas

⁶⁵ Se considera comúnmente que cualquier idea que tengamos sobre la muerte se basa en la experiencia externa de la experiencia de la muerte de otros hombres y demás seres vivos. Así parece que un hombre que de algún modo, jamás haya atestiguado la muerte de otros, no tendría entonces, “noticia alguna acerca de la muerte ni de su muerte.” Pero, “tenemos que rechazar con la mayor energía esta idea que hace del concepto de la muerte un concepto genérico, puramente empírico, extraído de un cierto número de casos particulares.” El hombre tiene la vivencia de envejecer, de enfermar, de caer rendido de sueño, “le basta ahora solamente trazar la curva de estas experiencias de envejecimiento, enfermedad y sueño, para encontrar igualmente en su extremo final la idea de la muerte. (...) El material para esta certeza no se halla primariamente añadido a la observación y recuerdo comparativo de las diversas fases de la vida, sino que dicho material se halla ya en toda ‘fase de la vida’, y en la estructura misma de su experiencia.” Cfr. Op. Cit., Scheler, pp. 22-23.

⁶⁶ “La muerte es un *a priori* para toda experiencia inductiva del contenido variable de cada proceso biológico real.” Si en todo ser vivo, consideramos aquello que llamamos vida comprende una cierta estructura cuya esencia “tiene que ser idéntica, no solamente para los hombres y para los seres vivos terrestres, sino para todo posible ser viviente en general.” De tal modo que si analizamos hondamente en esa estructura es posible que también esté contenida la *esencia de la muerte*. “Si esto es así, la muerte no se halla al final del proceso, sino que al final se encuentra entonces tan sólo la realización, más o menos contingente. Al final se halla por tanto, no el puro ‘ser’ de la muerte misma, sino solamente su contingente morirse, su realización por este o aquel individuo.” Cfr. *Ibíd.*, pp. 26-27.

⁶⁷ Manuscritos- C: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*.

problemáticas de orden generativo⁶⁸ que además del que ya mencionamos, también están el dormir y el nacimiento; estos tres tienen roles constitutivos en la estructura de la experiencia vivida, aunque se mantienen como fenómenos límites en cuanto que no son experimentables por el Yo trascendental, mas permiten a la conciencia su estructura consciente durante la vigilia; pues el Yo se sabe nacido, que ha de dormir y que morirá.⁶⁹

Si en nuestro mundo primordial ya está constituido el mundo objetivo e intersubjetivo en su forma esencial eidética, constituida por una subjetividad absoluta, entonces bien podemos encontrar aquellos fenómenos generativos en esa misma esfera, los cuales terminan por corroborarse y completarse dentro de la experiencia de la alteridad. La temporalidad es quien nos brinda la entrada a estos fenómenos, por un lado la temporalidad inmanente de la conciencia nos dice que su flujo continuo no tiene fin ni comienzo, pero la temporalidad generativa muestra la aparición de ciertas rupturas (el dormir, la muerte y el nacimiento) en su flujo total. Estos son rupturas o representan rupturas, ya sean parciales o absolutas en la unicidad y continuidad de la vida de la conciencia en vigilia, estas trazan las limitantes entre las que la vida *egoica* se desarrolla como una existencia personal.⁷⁰ No obstante, la muerte implica una ruptura definitiva de la vida subjetiva, ruptura de la continuidad del flujo retencional y protencional: con ella ya no hay posibilidad de experiencias futuras.

§ 9. Inconstituibilidad de *mi muerte* como sujeto trascendental.

Ya hemos dicho un par de veces que no podemos vivir nuestra propia muerte, en cuanto es una experiencia inconstituible, pues el poder experimentar la implicaría que la conciencia continua experimentando pese a que la muerte ha irrumpido, es decir, sería un vivir la muerte, un sobre-vivir la muerte mientras se está muriendo, vendría a ser un atestiguar que muero. Ello significaría la posibilidad de temporalizar la muerte, ésta sucedería dentro del flujo continuo de modificaciones retencionales y protencionales,

⁶⁸ Con orden generativo hacemos referencia a cuestiones tratadas por la fenomenología generativa la cual se ocupa de analizar la génesis de las objetividades que ya han sido plenamente constituidas con su significado particular, en tanto que la fenomenología estática se encarga de identificar las estructuras de los objetos y de los actos en los que éstos aparecen.

⁶⁹ “Así como el Dasein, mientras este siendo, ya *es* constantemente su *no-todavía*, así él es también siempre ya su fin.” El Dasein está *vuelto hacia el fin*, pues la muerte no es sólo algo que aún no llega, es invariablemente inminente y su posibilidad más extrema. Op. Cit. Heidegger, p. 242.

⁷⁰ Cfr. Dodd, “Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts”, on Springer Dordrecht Heidelberg, 2010, p. 64: “they represent limits within which egoic life accomplishments can take shape and mature into something like a personal existence.”

pese a que ella se manifiesta como la cancelación absoluta y definitiva de cualquier flujo.⁷¹

Pero ¿cómo sería si se constituyera tal experiencia de mi muerte?, la conciencia iría aprehendiendo las fases vividas de dicho acontecimiento, las cuales se hundirían en su temporalidad, en un continuo de datos actuales que modifican en retenciones, así como de protenciones que van siendo actualidades,... La protención esperaría la venida de nuevas fases y nuevos datos que le siguieran al propio acabamiento de la conciencia, para que le siga su posterior hundimiento retencional, momento a momento se configuraría en el mismo flujo que ha acabado, pasando de un ahora actual a recién sido mientras se espera lo que vendrá, pasada la muerte se esperaría algo más que le siguiera, a la vez que la conciencia esta ya muerta, ¿cómo podría ser esto? En otras palabras, la conciencia no puede concebir su aniquilamiento. La experiencia de mi propia muerte implicaría un acabamiento del flujo de mi conciencia y para que pueda experimentarlo debería constituirse en el mismo flujo ya acabado, lo que paradójicamente nos dice que por lo mismo no está acabado. Por ende no me es posible constituir la experiencia de mi muerte, no puedo tener experiencia de ella, nosotros no podemos experimentar la muerte, pues sólo experimentamos mientras se está vivo.⁷²

Yo no vivo mi muerte, mi conciencia no puede constituir una experiencia de su propio acabamiento. Empíricamente tenemos un comienzo y un final, pero trascendentalmente no es posible constituirlos, no tenemos experiencia de ellos, sabemos de la muerte con una mayor certeza a través de nuestra experiencia sobre lo que acontece con los otros.

Es de este modo por lo que se dice que la conciencia, hablando trascendentalmente, no tiene un comienzo ni un final, puesto que no los constituye originariamente. Mi pasado traído al presente me induce a pensar en un futuro próximo, tenemos un futuro ‘delante de nosotros’, de dónde viene la idea de que nuestra vida se

⁷¹ Por su parte Heidegger con su **ser para la muerte** nos plantea que por un lado, el Dasein como poder-ser, encuentra entre sus posibilidades, aquella de no tener más posibilidades, que viene siendo la muerte, pero es una posibilidad especial y específicamente individual que no se experimenta ni se vive, más que de un modo indirecto y testimoniando la muerte de los otros. Por lo que es una de las posibilidades más propias y por lo mismo más auténticas, así la muerte se vuelve mí muerte y la vida en un todavía no (un no-todavía como constituyente). Y por lo mismo que la muerte es inexperimentable, deja inconclusas las posibilidades que se presentaban en la vida, en otras palabras: mí muerte nunca es mí realidad en tanto que no la puedo experimentar, y por ello permanece como una posibilidad que no realizo nunca mientras vivo y soy. Cfr. Op. Cit. Heidegger, pp. 246-249.

⁷² Vid. Carse, *Muerte y Existencia: una historia conceptual de la mortalidad humana*, FCE, 1987, p. 14: “no experimentamos la muerte cuando la vida termina, simplemente no experimentamos.”

encamina a un futuro, hacemos planes a corto y largo plazo si no están basados en la suposición de que habrá un futuro en el que se puedan realizar. La expectativa se relaciona con mi presente, es anticipadora y parte de mi proyecto vital, a su vez que comprende toda mi historia pasada. En su presente vivo comprende un pasado retenido y un futuro protendido, así el ahora va pasando a la vez que se espera lo nuevo; la misma forma de la estructura protencional se mantiene constantemente abierta hacia la espera de que nuevos ahora se vuelvan actuales, la protencionalidad entonces nos promete una continuidad indefinida del flujo conciential del yo trascendental al proyectar mi conciencia presente hacia un horizonte futuro indeterminado e infinito, lo que funda la conjetura de una vida continuamente incesante.⁷³

En el yo- sujeto trascendental, la estructura protencional hace que el ahora presente, espere siempre nuevos datos sensibles, así mi presente tiende siempre a un futuro infinitamente abierto e indeterminado: proyecta una continuidad indefinida de la propia vida. Que mi subjetividad trascendental se conciba como interminable es porque no puede constituirse, sino tal como lo hace, lo que marca los límites de su misma constitución. No obstante, ello se encuentra constantemente enfrentado con el discernimiento de saber que se ha de morir.⁷⁴

Y así en tanto soy, me es impensable el ya no ser nada más, mi ser me aparece como evidente y necesario para mí, puedo pensarme siendo de un modo distinto al que soy actualmente, puedo concebir un grandísimo ámbito de posibilidades en que mi modo de ser varíe de mi Yo actual, pero aunque logre imaginar realizadas cualquiera de todas aquellas posibilidades, todas ellas se sustentan en la concepción de un Yo que es. En otras palabras, puedo intuir de un modo originario a cualesquiera posibilidades de variaciones en mi modo de ser, inclusive puede imaginarme sin otros, en soledad, pero no es el caso al tratarse de un dejar de ser definitivo, no puedo imaginar la ausencia de mi ser.⁷⁵ ¿Hasta dónde alcanza lo absoluto de mi conciencia? Por parte de la esfera pasada, todos mis recuerdos pese a que puedan ser imprecisos, marcan mi historia de vida, sin embargo no me señalan un inicio, y por parte de la esfera expectante, puedo

⁷³ Cfr. Op. Cit., Ferrer Ortega, p. 134: “funge como un garante de la continuidad indefinida del flujo de conciencia” pues “funda la necesidad de la pre-creencia en la continuidad indefinida de la vida del yo trascendental.”

⁷⁴ *Ibid.*, p. 135: “la creencia en la continuidad de nuestra vida trascendental se halla en tensión permanente con el entrever nuestra muerte inminente.”

⁷⁵ Cfr. Husserl, “La necesidad de la existencia del yo,” Apéndice XX, Ha. XIV, pp. 154-158 citado por Javier San Martín Salas, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos Editorial, 1987, pp. 178-184.

esperar la realización de un nuevo ahora que le continúe a lo recién sido. Mas ¿es posible que surja un nuevo ahora sin algún trasfondo pasado y que haya un ahora actual al que no le siga uno nuevo?, es decir:

“¿Puede haber una primera vivencia pasada, que en cuanto tal no tuviera ningún horizonte de pasado, y una última vivencia que ya no tuviera delante de sí ningún horizonte de expectativa?”.⁷⁶

Esencialmente a la corriente concienical le corresponde el llevar siempre consigo una retención y una protención en cada fase, es por ello por lo que la muerte se manifiesta como una ruptura en la continuidad de la corriente; la muerte, completamente diferente a la decepción de aquello esperado, es una patente interrupción en la corriente de vivencias puesto que no le sigue ningún cumplimiento ni tampoco ninguna decepción, no le sigue nada más, “ya no viene nada y entonces ya no hay nada, ni lo esperado ni otro ser”.⁷⁷

Y cómo concibe la subjetividad trascendental, aquél ‘ya no viene nada’ si no es como una futura negación o eliminación de la generalidad presente, de su existencia actual; concebir esa nada no es posible si primero no supone algo que será negado o eliminado y no obstante, al considerarse siempre ahí tiende a continuarse en su tiempo inmanente en expectativa sin fin hacia un próximo tiempo cumplido.

“Por tanto el yo no puede brotar ni pasar, es siempre vivencia; el yo que la reducción fenomenológica nos da en puridad es ‘eterna’, en cierto sentido, inmortal. Pero sólo lo natural, el hombre (...) puede nacer y morir. Es impensable que un yo como subjetividad monádica **no sea** (...), es impensable que mi corriente monádica no llene su forma de tiempo infinito en las dos direcciones”.⁷⁸

La interrupción de la corriente de vivencias no tiene sentido para la conciencia absoluta, no puede pensarse un yo como absolutamente muerto puesto que con ésta cesaría su testimonio vivencial, de manera que la muerte rompe e irrumpe en la continuidad de nuestra vida, lo vemos manifestado en la muerte del otro, mas ¿cómo la subjetividad constituye su propia finitud?

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 180.

⁷⁷ *Ibidem*

⁷⁸ *Ibíd.*, p.181.

§ 10. Intuición de la propia finitud: *sé que voy a morir.*

Después de constituir intersubjetiva y objetivamente al mundo, el yo se vuelve consciente de ser mortal. El yo se reconoce como ser mundano y finito, pero ¿por qué lo hace?, ¿qué me garantiza mi finitud? Nuestra conciencia de finitud proviene de dos fuentes: de la experiencia intersubjetiva y de la subjetiva, ambos completan nuestro panorama respecto al fenómeno de la muerte.

Si todo lo que está vivo, muere; yo que estoy vivo, moriré; simple inferencia que hacemos al reflexionar en torno a nuestra vida y a lo vivo, lo cual nos hace pensar en la muerte como una posibilidad próxima. Experimentarlo en otros evidencia para mí la realidad de tales sucesos y por inferencia empírica puedo asimilarlos como posibles de realizarse en mí, en algún determinado momento.⁷⁹

Nuestra primera visión de finitud se confirma cuando la comprendemos como posibilidad de morir, luego de experimentar la muerte de los otros, su muerte es una posibilidad que tarde o temprano se realizará en mí, sin embargo aunque la comprensión de la muerte surja dentro de la esfera intersubjetiva, sé ya de antemano y con cierta certeza que la muerte se traduce para mí como el final de mi presente viviente.⁸⁰

En mi yo hay conciencia de finitud sin la necesidad de recurrir a los demás, la tengo de algún modo, y se halla en los confines de la esfera trascendental de lo propio. Esa noción bien puede venir luego de considerar a la temporalidad como esencialmente constitutiva nuestra, tanto cuando sentimos la duración de los objetos y de las vivencias como el sentir el transcurso del tiempo en nosotros mismos, cuando nos descubrimos temporales y más que nada, mortales.

“Se discute aquí un problema importante, la finitud de este *ego*. Se muestra aquí como el principio y el final de la vida mundana del yo que, por supuesto en su entorno primordial, su constitución es asunto

⁷⁹ “La muerte no es, por tanto, simplemente una parte empírica de nuestra experiencia, sino que es de esencia de la experiencia de toda la vida, inclusive de la nuestra propia, el hallarse dirigida hacia la muerte.” Si fuese, la muerte, algo contingente, “si no consistiera más que en un anquilosamiento del ser vivo, debido a estímulos exteriores nocivos para la vida, no podría decirse en modo alguno que fuera un hecho experimentable para todos.” (...) “Pero es necesario en sí mismo que el término que el proceso vital toca en la muerte, sea dado siempre, en una u otra forma como algo puesto por el proceso vital mismo.” Cfr. Op. Cit. Scheler, pp. 36, 38, 39.

⁸⁰ Cfr. Sigrist Michael, “Death in transcendental phenomenology”, on *Husserl Circle 43° annual meeting*, Boston, 2012, p. 134: “Perhaps I need the death of the others to understand the death of my life as a whole, but I don’t need others to understand death as the end of the living present.”

suyo. El nacimiento y la muerte se "advienten" desde el interior, como sucesos límite".⁸¹

La muerte y el nacimiento son fenómenos límites para mi conciencia. Aunque podemos encontrar experiencias de nuestra vida consciente que se las asemejan y nos dan una noción básica que se completa al verificarlo en los otros, el equiparar el morir y el nacer con éstas nos ayuda a comprensión de lo que no nos es posible experimentar directamente. ¿De qué tipo de experiencias hablamos, las cuales puedan en alguna forma asemejarse al nacimiento o a la muerte? Hablamos de experiencias como las son el *despertar* y el *quedarse dormido*.

Supongamos al nacimiento como un primer despertar e igual, a la muerte como un último dormir, pero con las notables diferencias que previo al nacer no hay conciencia de haber conciliado el sueño y que en el caso de la muerte sabemos que ya no habrá otro despertar que le siga.

El nacimiento es el comienzo no solamente de mi vida, sino de mi tiempo en el mundo vivido, todo mi presente actual me remite a la experiencia anterior de mi nacimiento, es decir, tengo un presente porque he nacido. La muerte se podría asemejar, nunca igualar, a un dormir (sin soñar) ambas son una no-experiencia de la vida consciente, pero el dormir es una *pausa* que comprende la posibilidad de un despertar ulterior, así como el experimentar un modo pasivo e indirecto, en uno modo en que mi yo esté apaciguado de su normal actividad. Mientras que en la muerte toda posible actividad ha quedado erradicada. Sabemos bien que morir no es lo mismo que quedarse dormido, ni nacer es lo mismo que despertar, morir significa un acabamiento definitivo de las condiciones de la existencia mundana para el yo empírico y una ruptura en la continuidad vivencial para el yo trascendental. Pero como Husserl afirma:

“la muerte no es dormir, el momento en donde irrumpe, mi vida mundana entera, mi yo llega a su fin. No puedo guardar un recuerdo de lo que era, lo que he experimentado, pensado, diseñado, y planificado para el futuro, porque se requiere esencialmente de mi presencia mundana, en la que para mí, soy corporalidad humana. (...) Así, si hubiera un despertar de la muerte como si ésta fuera una especie de sueño, sería un despertar como el yo que recuerda su existencia en el mundo, pero que ya no está más en el mundo. (...) El posible despertar o permanecer en vigilia y a la vez no seguir siendo

⁸¹ Husserl, *Manuscritos –C*, C8: p.154.

en el mundo es un absurdo, o de otro modo la muerte no sería un "hermano" de sueño, sino lo mismo que él".⁸²

Y ¿qué pasaría si soñamos nuestra muerte?, en primera instancia a los sueños podemos consideramos como manifestaciones de imágenes, sonidos, pensamientos y sensaciones que ocurren mientras dormimos, en ellos hay una especie de suspensión del mundo natural en el modo de vigilia, y el tiempo en ellos pareciera no pasar y suelen ser vivencias nebulosas que fácilmente se desvanecen en la memoria; mas el yo que duerme percibe el mundo que sueña y vive en él como si éste fuera real, suelen parecerse reales y no ilusiones mientras se sueña, y sólo cuando se despierta de aquél éste se revela como un sueño. En el sueño no hay conciencia vivida de lo que vivimos como sucede en la vigilia, pero no por ello hay una ausencia completa de la actividad yoica mientras se esta soñando. El Yo esta presente aunque en un modo pasivo, es un Yo durmiente que proyecta al Yo que sueña como uno activo tal y como cuando esta despierto, la diferencia es que no es conciente del Yo que duerme y por lo mismo no siempre sabe que sueña. Cuando despierta se da cuenta que su conciencia no ha desaparecido aún mientras dormía, aún durante su sueño ha seguido teniendo la posibilidad de constituir sentido. A diferencia del dormir sin soñar en el que parece haber una desaparición casi total de toda afección y pese a eso, continua la temporalización de la conciencia, pues hay un potencial despertar.

Así que, si soñáramos con nuestra propia muerte, con vernos y ‘sentirnos’ muertos, con que nuestro cuerpo, vuelto cadáver, posea ya el *rigor mortis*, sin embargo se mantiene la conciencia de un yo que se apercibe muerto y que en realidad no está muerto, podemos sentirlo... vivirlo, se contempla en la muerte pero se esta vivo y se es conciente; tal vez pueda soñar que siento dolor o inmovilidad, o la forma en la que muero, incluso siendo velado, sepultado o cremado, no obstante, cualquier situación que sueñe se basa en experiencias y percepciones de un yo vivo concibiéndose ‘como si’ estuviera muerto. No hay certeza de lo que pasa al morir ni de si la conciencia prevalezca constituyendo algún sentido después de morir, de ser así la muerte no sería un fenómeno límite, por tanto, la conciencia del yo vivo que se apercibe como muerto en un sueño, lo hace tal como especula que es ‘*estar muerto*’, ya sea como sintiendo el dolor corporal de un fatal padecimiento, o concibiendo una separación definitiva de

⁸² Husserl, *Manuscritos- C*, C4: p. 103.

aquellos otros yoes cercanos y amados por este Yo que sueña, o inclusive como forma de muerto viviente que se imagina sin dolor o sin sentir alguno, o quizá como sucumbiendo lentamente en una absoluta indiferenciación de la actividad consciente hasta que no quede más que completa oscuridad.

“La posibilidad del ser un yo infinitamente muerto, supondría para su cognoscibilidad no estar indefinidamente muerto, haberse expresado somáticamente y poder volverse a expresar. Si fuera posible el cese, quedaría sólo el argumento: puesto que este yo estaba testimoniado somático y con la muerte somática cesa el testimonio, entonces está así por motivos esenciales en la situación de <<involución>> continua, sin que sea ya posible más determinación de este yo.”⁸³

Pero, la muerte: ¿en qué sentido pertenece a mi esfera trascendental?, ¿qué sentido puede tener para mi Yo trascendental? Cuál sentido ha de ser sino es el de finitud: el saberse finito por parte de cualquier Yo trascendental.⁸⁴

Es, así, un error no considerar a la muerte como una problemática para la fenomenología trascendental, pues pese a que no es constituible es una certeza: el Yo sabe bien que morirá, tal vez no sea claro su rol en la estructura del presente vivo y por ser algo que le ocurrirá a mi yo empírico es fácil suponer que la reducción trascendental le deja fuera; pero por una parte revela aquella distinción entre el tiempo objetivo y aquello que designo como mi tiempo, a la vez que manifiesta a vida como un todo, y por otra tiene un papel en la constitución intersubjetiva del mundo: otros nacen y mueren, se incorporan y ausentan de nuestro mundo.

Precisamente, tanto mi nacimiento como mi muerte son fenómenos límite para mí conciencia, ella no puede llegar a intuirlos originariamente, pero como tales me hacen consciente de mi finitud. La constitución de la finitud humana descansa en los cumplimientos intencionales de la fenomenalidad del dormir, el nacimiento y la muerte, junto con otras experiencias que nos hagan apreciar una disminución en la fortaleza del yo, tales como la enfermedad o el envejecimiento. Así tal vez, esa intuición de finitud es más primitiva que la corroboración sobre la muerte de los otros, pues previa a mi comprensión de la muerte ajena, es ya la conciencia de finitud, de otro modo no podría

⁸³ Op. Cit, Husserl, “La necesidad de la existencia del yo,” citado por Javier San Martín Sala, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, p. 182.

⁸⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 127: “Death belongs to my transcendental self as the sense of my own finitude. The transcendental I is a finite I and aware of itself as such.”

entender la muerte ajena como un final para el otro, dicha conciencia de finitud puede estar dada, principalmente, partiendo de la conciencia de dormir profundamente sin posibilidad de despertar.⁸⁵

La muerte está al borde de mi experiencia, tarde o temprano he de morir, ello es indudable, como es también indudable que los demás mueren y morirán, al experimentar la muerte de otros sé bien que no volverán, que su vida ha llegado a un fin del que no hay retorno; ese saber evidente es resultado de la aprehensión del sentido fenomenológico que damos de la muerte, como cese o ruptura definitiva en nuestra continuidad vivida.⁸⁶

§ 11. Mi (próxima) muerte.

La muerte como fenómeno límite requiere de la complementación de la experiencia de la muerte de otros, del lado intersubjetivo, que la vuelve fenómeno intersubjetivo. Lo que nos ayuda a concebir la muerte como un suceso que acontece en el mundo y en su tiempo objetivo.

Los muertos ya no están en el mundo como los vivos, sólo como testigos cercioramos el acabamiento de un yo en el mundo y su ausencia. En mi muerte, ello se le da al otro y no a mí, pues es el otro quien constituye mi muerte. Mi nacimiento y mi

⁸⁵ Cfr. Op. Cit., Geniusas, p. 75: "My consciousness of death is transcendently more rudimentary than my awareness of the death of others: the phenomenon of death is already given within the primordial reduction as a dim awareness of a dreamless sleep from which I will never wake up."

⁸⁶ Heidegger nos da tres tesis sobre su concepción de la muerte: **1.** La muerte nos pertenece, mientras se está siendo un no-todavía que habremos de ser (resto siempre pendiente). **2.** La muerte como un llegar-a-su-fin de lo que es siempre en el modo de no haber llegado aún al fin (contra-ser respecto de lo que está pendiente) tiene el carácter de un no-existir-más. **3.** La muerte que como un llegar-a-su-fin, implica para un modo de ser absolutamente insustituible. Esto es que primero, como ya mencionamos, la muerte es nuestra y está ahí latente mientras que durante nuestra vida vamos siendo cada vez mientras ya somos, como en un devenir. El no-todavía (es un todavía real, un todavía no es), se incorpora a nuestro propio ser como un constitutivo, somos -Dasein- ya siempre, y mientras estamos siendo nuestro no-todavía (posibilidad); y así también somos nuestro fin (próximo), en tanto que éste nos constituye. Hay un resto pendiente, en cuanto que siempre quedan cosas por hacer, pues con la muerte no se acaban las posibilidades sólo se acaba nuestro poder-ser en y con ellas, sin embargo tal resto no se iguala a una acumulación que tarde o temprano se completará, ni tampoco tal completitud será un cambio de perspectiva, sino que al estar en aquel devenir, el ya somos y a la vez vamos siendo, está en ese siendo el resto como posibilidad a realizar. Luego, la muerte como un llegar al fin se caracteriza como un no existir más, desde que nacemos estamos dirigidos a la muerte, y e igualmente sucede con aquella ausencia que los otros dejan, y de la que decíamos antes que nos permite una súbita aprehensión de la vida, ésta puede mostrarnos que, cada uno de nosotros en cuanto Dasein, existimos arrojados al mundo, somos poder-ser abiertos a las posibilidades, y entre las posibilidades que nos aparecen existencialmente, también está la de la muerte, de modo que estamos arrojados a la muerte, así nuestro ser es esencialmente para-la-muerte. Y por último, la muerte es insustituible porque tenemos que la muerte es nuestra, nadie nos la puede quitar, ni mucho menos morir nuestra propia muerte. Cfr. Op. Cit. Heidegger, pp.13-46.

muerte se dan dentro del mundo, el cual como escenario de mí actuar es mundo vivido. Yo constituyo la experiencia del nacer y morir ajenos, así como los otros constituyen su experiencia respecto a mi nacimiento y a mi muerte. El aspecto intersubjetivo permite darle a la muerte un significado más pleno: como un acontecer en el tiempo del mundo. La constitución intersubjetiva hace de la muerte un momento temporal, así sé que hubo vidas antes de la mía y es altamente probable que las siga habiendo después de mi muerte, sin embargo este es un punto que continuaremos tratando más adelante.⁸⁷

La expectativa nos muestra lo porvenir como una realidad que posiblemente se presentará, es experiencia de lo posible, y lo posible conlleva experiencias infinitas que no necesariamente serán cumplidas. El mundo es infinitamente posibilidad práctica-intersubjetiva. El mundo primordial también implica a las posibles experiencias futuras, y no sólo a las que ya se han realizado. A mi actual experiencia del mundo parece que le seguirá otra y a ésta le seguirá otra más,... hay una tendencia que nos motiva a pensar que siempre habrá nuevas experiencias en mi horizonte futuro. Parece ser una certeza apodíctica el que espere en cada presente un nuevo horizonte futuro que ha de porvenir. No concibo con la misma certeza que éste futuro traiga consigo un cese de mi presente pese a que lo corroboro en los demás, pero sí puedo concebir la posibilidad remota de que se presente.

Nacemos y morimos, pero tales experiencias, nuestra conciencia no puede constituirles. En lo subjetivo, mi muerte como posibilidad futura es lo más cercano que tengo de experimentar, sé con certeza que he vivido y que vivo, más no sé con plena seguridad si viviré en lo futuro ni tampoco si moriré en lo cercano.

Es viable preverlo en la disminución y aumento en las fuerzas y capacidades del cuerpo y espíritu del yo; mi cuerpo puede enfermarse, caer en un agotamiento o envejecer, lo cual disminuirá el normal desarrollo de mi vida en el mundo. La experiencia de la enfermedad o la experiencia del envejecimiento traen consigo un gradual decaimiento en las fuerzas de mi vida concienical, lo que me hace entrever cómo sería un futuro acabamiento de mi presencia en el mundo si tal se diera como una gradual disminución de mis fuerzas anímicas hasta llegar a un termino en que éstas ya han cesado, aún a pesar de que tal muerte mía sigue siendo enteramente inimaginable.

⁸⁷Cfr. Op. Cit., Geniusas, p. 83: "My own birth, death, and sleep do not demarcate the limits of worldly time because I am aware that time before my death, amid my sleep, and after my death is lived by others."

Una vez muerto no tengo más recuerdos de lo que fue, ni puedo esperar nuevas experiencias.

Asimismo, la muerte además de ser un acabamiento para la continuidad de la vida de un Yo, es pérdida de la corporalidad, del cuerpo vivo y de mi estar y hallarme en el mundo, lo que en otros experimento como su cadáver. El yo al perder su cuerpo pierde su contacto sensible con el mundo intersubjetivo y objetivo, pero claro al morir ya ha perdido cualquier lazo de un yo consciente con este mundo.

El mundo vivido que experimento y el tiempo de mi vida, me llevan a decir que tarde o temprano he de morir, mas por parte del mundo objetivo y su tiempo, mundo que me aparece como lugar de infinita praxis, un horizonte abierto y repleto de infinitas posibilidades a realizar, me hacen pensar que el yo trascendental vive protendiendo hacia la futura y probable realización de tales posibles experiencias.

De tal manera, el sentido de la muerte⁸⁸ es paradójico pues vemos morir a los demás y sabemos que moriremos al igual que ellos, sin embargo no terminamos de creerlo mientras siempre tendemos hacia el porvenir. La subjetividad no es plenamente consciente de su nacimiento, del dormir, ni de su muerte como lo es respecto al nacer,

⁸⁸ En breve para Heidegger: “la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada e insuperable del Dasein. La muerte, como fin del Dasein, es en el estar vuelto de éste hacia su fin.” (p. 254) Es así como: **I.-** la muerte como posibilidad más propia es irrespectiva: La muerte como siempre es la mía, se dice que es irrespectiva, porque mi muerte no le concierne a otro más que a mí mismo, y por esto mismo no debe sernos indiferente, en tanto que ese misma irrespectiva acentúa nuestra singularidad, la cual se comprende con el cuidado; asimismo pone de manifiesto el fracaso de la inautenticidad en la que nos sumergimos cotidianamente, lo cual de algún modo nos impulsa a hacernos cargo de la posibilidad de salir de la inautenticidad (ser más auténticos) desde nosotros mismos y por nosotros mismos. **II.-** la muerte como posibilidad más propia e irrespectiva es insuperable: La muerte es la posibilidad más insuperable, o más bien es la única verdaderamente insuperable, y ello nos lo deja ver mejor la condición el estar vuelto hacia ella. Y el cuidado, no nos hace esquivarla como se hace en el estar inauténtico, sino que nos libera de tal, y nos libera en el sentido de que hace comprender que todas las posibilidades (excepto la muerte) son finitas, dejándonos libres para elegir sin aprisionarnos en una sola. **III.-** la muerte como posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable es cierta: La muerte como lo más propio da cada quien, se muestra con una verdad o certeza evidente, y tenerla por verdad brinda seguridad al estar temporal de cada uno, e.d. que saber que vamos a morir nos asegura que nuestra vida es ahora. Sin embargo, esa verdad no es calculable estadísticamente, ni perteneciente a ninguna jerarquía de certezas sobre las cosas, más bien constituye un tipo de certeza originaria, y casi intuitiva. **IV.-** la muerte como posibilidad más propia, irrespectiva, insuperable y cierta es indeterminada en su certeza: Aunque sabemos que moriremos, no sabemos cuando moriremos, por ello su certeza es indeterminada, pues se muestra como una constante amenaza, y así el estar vuelta a ella implica un mantenerse amenazado constantemente por ella misma, lo cual nos lleva a la angustia, en otras palabras, nos angustiamos por el hecho de que la muerte también pueda ser, y a la vez nosotros ya no seamos. Por último, sólo añadiremos que nosotros en cuanto que somos esencialmente ser-para-la-muerte, necesitamos que el cuidado -Sorge- como un adelantarse a, nos revele que cotidianamente estamos perdidos en las ocupaciones y en un estar inauténtico, pero cuando nos volvemos hacia la muerte, nos liberamos de esa inautenticidad para poder alcanzar un estar más propio, sin embargo es una libertad que siempre está acosada por la angustia, libertad que Heidegger llama como libertad para la muerte. Cfr. Op. Cit. Heidegger, pp. 235-239.

dormir y morir de los demás, pero les intuye de un modo elemental, no logra constituirles más los entrevé y reconoce como fenómenos límite, y en el caso de la muerte, al tener conciencia de su finitud, le puede concebir como próximamente posible en un futuro indeterminado.

CAPÍTULO IV. LA MUERTE, LA INTERSUBJETIVIDAD Y LA EMPATÍA.

Hasta ahora en los anteriores capítulos se trató de perfilar la auto-constitución del yo y mediante la reducción trascendental llegamos a la corriente de vivencias puras y a sus unidades constituidas en tales, que son a la vez temporales y unificadas por la temporalidad presente esencialmente en la conciencia, pero ha llegado el momento de tratar la muerte como fenómeno intersubjetivo. Sin embargo, nos vemos enfrentados a un aparente solipsismo y surge la pregunta por los otros, ¿cómo es que hay otros? o es que acaso ¿la *epojé* nos ha conducido a un *solus ipse*? Asimismo Husserl en un texto de 1931, pregunta: “¿Cómo llego yo desde mi *ego* absoluto a otros *egos* que, como otros, no existen realmente en mí, sino que en mí hay sólo conciencia de ellos?”⁸⁹

Ahí mismo nuestro autor, nos indica en el §49 de las *Meditaciones Cartesianas*, el orden sistemático de su análisis sobre la experiencia del otro, que a grandes rasgos es lo siguiente:⁹⁰

- 1) Esfera primordial monádica, mi mundo primordial que es constituido por mi Yo (o en lo siguiente, *Ego*) absoluto y es fundamento para la constitución de sentido del mundo objetivo.
- 2) Yo ajeno o alter *ego*, en él se da la constitución de lo ajeno o del Otro, que es lo primeramente ajeno. La primer forma que tenemos del otro es como una modificación análoga de mi *ego*. Este Otro yo posibilita la constitución de un mundo natural común y accesible a cualquier sujeto-Yo.
- 3) Constitución de un mundo objetivo al que todos pertenecemos, en base a la intersubjetividad trascendental y a la conformación de la comunidad de *egos*, en la cual somos unos con otros. La comunidad de mónadas es constituyente en intencionalidad mancomunada, de ese mundo único e idéntico, en el cual todos los Yos nos presentamos como objetos del mundo, es decir como hombres psicofísicos.

⁸⁹ Op. Cit., Husserl, M.C., p.150.

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 169.

- 4) La armonía monádica nos da la comunidad y luego producen modos superiores de ésta con actos específicos de comunicación y sociabilidad bajo las formas objetivadas de la cultura.

A sabiendas de dicho esquema, continuemos nuestra exposición con la explicación, a grandes rasgos, del mismo, pero no sin antes notar que la problemática de los otros también trae consigo la cuestión de la constitución trascendental del mundo y del tiempo objetivo, fundados en lo que sería una intersubjetividad trascendental. Además cabe decir que, la aplicación de la *epojé* **no** nos conduce al solipsismo, más bien nos muestra con mayor claridad eidética lo primordial de la constitución del otro para completar la auto-constitución del *ego* y del mundo.

§ 12. Encuentro con los otros.

Tenemos experiencia de los otros, el modo de dárseme me indica que no pueden y no son producto mío, no son puras representaciones o fantasías mías, sino que tienen su propio sentido en tanto que son ‘otros’, como algo ajeno y trascendente a mí. El otro se presenta ante mí como alteridad, éste se ofrece bajo un peculiar grupo de fenómenos que reconocemos como expresión de lo que aquél es, estos son los cuerpos (*Körper*) (de los cuales nos seguiremos refiriendo más adelante).

Ahora bien, antes de exponer con mayor precisión cómo es que tenemos experiencia de los otros y cómo es que se constituye el sentido de *otro* para nuestra conciencia; hay que ver cómo se constituye lo propio, lo que no es en ningún modo *lo otro*, hay pues que reducirnos a la esfera de lo mío propio.

“Lo específicamente mío propio como *ego*, mi ser concreto como ‘mónada’ puramente en mí mismo ya para mí mismo, en mi esfera clausurada de lo mío propio, abarca, igual que toda otra, también la intencionalidad dirigida a algo ajeno, sólo que, en un principio, por motivos metódicos debe quedar eliminado temáticamente el rendimiento sintético de ello: la realidad de lo ajeno para mí”.⁹¹

⁹¹ *Ibíd.*, p.154

La mónada es “el *Ego* tomado en su plena concreción”,⁹² lo que incluye además de todos sus actos y toda su vida de conciencia, también aquél su mundo circundante y primordial, es decir, mónada comprende a todos las formas del Yo (*Ego*) y como *Ego* concreto “comprende a la vida entera, real y potencial”⁹³ de tal.

El Yo como veíamos antes, se refiere intencionalmente a los objetos, su vida concienical posee en su corriente de vivencias a los objetos referidos y constituidos en unidades sintéticas. El Yo es siempre idéntico a sí mismo, es siempre el mismo yo en todas las vivencias, lo es en toda su actividad de conciencia. El Yo “vive en todas las vivencias de la conciencia y a través de ellas está referido a todo por los objetos”.⁹⁴

En primera instancia constituimos el sentido del otro como reflejo de mi propio Yo, el otro es entonces Otro-Yo, un Alter *Ego* y ese *Ego* soy Yo mismo pero en mi esfera propia reflejada en un allí y no aquí, por que si fuera en mi aquí dejaría de ser otro sin embargo puedo proyectarme en su allí.

Lo que pertenece a mi esfera primordial es justamente lo no-ajeno, nada trascendente a mi Yo monádico; después de realizar la *epojé* y así, al dejar de lado toda otra subjetividad como a todo lo ‘objetivo’; encontramos a la corriente de vivencias con sus potencialidades y actualizaciones, pero junto con ello también tenemos *un cuerpo* (*Leib*), un aspecto mundanal que para mí va más allá de lo físico, ya que tal es **mi cuerpo** en el que vivo, es mi conexión o puente hacia lo externo a mí.

Después de la *epojé* se conserva “una naturaleza reducida a lo mío propio y ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el Yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y Yo personal”.⁹⁵

Esa mundanización de mi mónada viene de una apercepción que relaciona a mi Yo o *Ego* trascendental con ese, mi cuerpo, dando a un Yo- hombre psicofísico.

El campo de experiencia del Yo trascendental se divide en dos esferas: la primera comprende su experiencia del mundo reducido a lo propio. Y la segunda es la esfera de lo ajeno o de lo no propio. Así bien, la conciencia de lo ajeno proviene de la primera esfera. De modo que lo propio es igual a lo no ajeno y lo no propio es igual a lo ajeno.⁹⁶

⁹² *Ibíd.*, p. 122

⁹³ *Ibíd.*, p. 123

⁹⁴ *Ibíd.*, p. 120.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 159.

⁹⁶ *Cfr. Ibíd.*, p.161.

La corriente concienal de vivencias es donde me encuentro (después de cierta atención reflexiva) conmigo, puesto que me doy a mí mismo de un modo genuino y primordial y me intuyo como idéntico siempre a mí mismo. Lo mío propio es explícito a mí, tal como lo es la identidad conmigo mismo, a lo largo de mi horizonte –el cual se me muestra como infinito, y que transcurre en el presente vivo y abierto-, horizonte en donde doy constantemente con mi propia temporalidad inmanente.

Lo mío propio, de mi concreción monádica también abarca a las unidades constituidas, así como a los datos sensibles o datos de la sensación, a mis habitualidades e igualmente a los objetos trascendentales como aquellos de la sensibilidad externa, en cuanto que se considera aquello constituido gracias a la sensibilidad, es decir, al fenómeno del objeto perteneciente al mundo reducido por la *epoché*. Por lo que, la mónada en su esfera de lo propio posee originariamente toda la concretitud de su *ego*, así como un mundo primordial correlato de aquel mundo trascendente.

Pero ¿cómo se constituye el sentido fenomenológico de mi propio Yo? El sentido pleno del yo husserliano se compone de cinco elementos, a saber:⁹⁷

- 1) Yo o *Ego* puro: la subjetividad absoluta, es el yo de los actos intencionales realizados en la vigilia.
- 2) Conciencia: unidad de la corriente de las vivencias.
- 3) Alma como correlato del cuerpo: unidad psicofísica, el sujeto de las propiedades anímicas y de las facultades espirituales, así como de los temperamentos, de las capacidades y hábitos de cada yo.
- 4) Persona: es aquel sujeto perteneciente a la vida moral, religiosa, científica, cultural, etc.
- 5) Cuerpo- vivo: el cuerpo propio gobernado por mi yo. Mi cuerpo vivo es el único cuerpo físico que me está dado originariamente bajo esta constitución.

Luego, ¿qué o quién es lo que denomino como otro Yo o *Alter Ego*?, ¿cómo eso ajeno viene a ser otro Yo?, o dicho de otro modo: ¿cómo se constituye el sentido de *Otro* o *Alter*? Averigüémoslo bajo los modos de dárseme del otro, los cuales son diversos aunque se dan de forma simultánea, entonces tenemos que:

- 1) Se dan como seres existentes en la realidad.

⁹⁷ Cfr. Op. Cit., García Baró, pp. 45-47.

- 2) Como cosas de la naturaleza y objetos del mundo que percibo y capto en escorzos.
- 3) Se les experimenta como cuerpos vivientes gobernados por una vida psíquica, esto es, como sujetos que están ahí, al igual que Yo, en el mundo y por lo mismo, ellos por su parte también experimentan al mundo e incluso a mí como otro.

La experiencia del otro comprende momentos constitutivos como la percepción, que es conciencia presentativa de la corporalidad ajena. De tal forma, en la experiencia de lo ajeno llegamos al otro con una intencionalidad mediata: **la presentación o apercepción analógica.**⁹⁸ En contraste, la intencionalidad inmediata viene a ser aquella que presenta a sus datos con originariedad, es presentativa. Esa intencionalidad mediata nos presenta lo que no puede presentarse ahí con originariedad, sino sólo a través de algo más, este caso del cuerpo. La presentación se funda con la presentación, de suerte que el otro está allí mismo en persona y no sólo señas o signos de él.

En mi cotidianidad, encuentro a los otros en mi panorama diario, como hombres que están ahí frente a mí; sin embargo en la actitud fenomenológica aquellos otros (antes de poder alcanzar el sentido de *hombres*) se me aparecen como objetos físicos, como cuerpos a los que no puedo acceder de modo inmediato a sus vivencias, ni a nada de su vida concienal. Los otros son sólo cuerpos sin más, que están ante la experiencia de mi conciencia. Si pudiera acceder a la vida de la conciencia del otro, entonces pertenecería a la esfera de lo propio y no sería ajeno para mí. El cuerpo físico (*Körper*) que vemos allí nos presenta el cuerpo vivo (*Leib*) de Otro Yo.

En pocas palabras, el cuerpo vivo es más que el aspecto físico perceptible, es un cuerpo actuante bajo dominio de la conciencia y voluntad, pero de ello se hablará con mayor detalle más adelante. Ahora, el cuerpo físico ajeno sólo puede aprehenderse como *vivo*, en analogía a mi cuerpo vivo. Aquí no hay inferencia alguna, sino un **emparejamiento o parificación**, esto es el surgimiento de '*lo par*', que esta ocasión son el Yo y el Otro Yo. De lo par, resulta la pluralidad, así al juntar varios pares se tiene un grupo, es decir, una comunidad.

⁹⁸ Se distinguen dos tipos de presentación, la primera es aquella de la constitución de objetos que presenta la parte de la cosa que aún no es determinada y que se verifica con la presentación **impletiva**, es decir, dándole la vuelta a la cosa. Y la segunda es la presentación de la experiencia de lo ajeno que no tiene tal presentación impletiva, sino que posee la forma de la **analogía** como verificación, se verifica en base a aquello que es análogo, así como el cuerpo del otro es análogo al mío. Cfr, Husserl, M. C., p. 172.

La parificación o constitución de pares, es una forma de la síntesis pasiva⁹⁹ denominada como asociación, lo que hace ella es que los datos destacados como similares, son fundados como unidad de semejanza, en donde suele haber una transferencia intencional del sentido objetivo. La parificación, además implica un solapamiento parcial o total del sentido según sea el grado, se da una igualdad plena o parcial. El acto de parificación se da de un modo originario en la experiencia del Otro Yo y es “componente constitutivo de la aprehensión analogizante del otro”.¹⁰⁰

El cuerpo físico del otro se me aparece como similar al mío, de modo que con la parificación hay un traspaso de sentido de mi cuerpo físico-vivo al cuerpo físico-vivo del otro, ese sentido de corporalidad viva lo recibe entonces, desde la mía. Pero ese sentido que recibe desde mí, no es verificable de modo originario y presentativo dentro de mi esfera primordial, precisamente porque ese cuerpo **no es** el mío.

La apercepción nos da lo que nos es de un modo inmediato inaccesible: la vida conciential ajena, el Yo del otro; más se entrelaza con la presentificación originaria de aquello que sí nos es inmediatamente accesible: su cuerpo. Sólo podemos verificar la presencia de un Yo distinto al mío a través de la conducta de ese cuerpo que me indica que efectivamente se trata de un cuerpo vivo y no de una ilusión mía. Es entonces, el Otro Yo un análogo de lo propio de mi yo, es una *modificación intencional* de mi¹⁰¹. De tal modo, Husserl afirma:

“De este modo, está presentado en la modificación analogizante todo lo que pertenece a la concreción de ese yo, (...). En otras palabras: en mi mónada se constituye representativamente otra mónada”.¹⁰²

No obstante, bajo esa modificación intencional no se hace del otro un mero duplicado mío, sino que el otro es ‘**como yo**’ y por lo mismo se halla dotado de su propia esfera originaria en su propio aquí que desde mi perspectiva está en un allí, e igualmente su cuerpo vivo le es dado como originariamente constituido. La *empatía*

⁹⁹ Síntesis pasiva: involuntaria e inconsciente, es la ordenadora de los datos sensibles (que están en desorden hasta que pasan aquí) en sus distintas tonalidades, para lo cual tienen seis campos que corresponden a los sentidos, que a saber son: auditivo, visual, táctil, gustativo, olfativo y el de las sensaciones de movimientos (sinestesias). “*Los objetos son pasivamente dados en momentos sintéticos, producidos sin ninguna articulación explícita o actividad.*” Cfr. *Historical dictionary of Husserl's philosophy*, p. 154.

¹⁰⁰ Cfr. Op. Cit., Husserl, M. C., p. 176.

¹⁰¹ Cfr., *Ibíd.*, p. 178.

¹⁰² *Ibíd.*, p. 179.

hace su aparición en la experiencia del otro: el otro es como yo desde allí; en otras palabras, tú **no** eres yo, pero **sí** eres casi yo.

Asimismo, mi cuerpo está en un aquí, como punto espacial referencial respecto de todo lo demás, mientras que el cuerpo del otro está en un allí; la parificación no puede ponernos en un mismo aquí por más que cambiemos de lugar, el otro estará en un allí desde mi aquí, y yo siempre estaré en un aquí.

“Mi cuerpo vivo y físico tiene en mi esfera primordial, en tanto que referido a sí mismo, el modo de estar dado del «aquí» central. Todos los demás cuerpos físicos —y, por lo tanto, el cuerpo del «otro»— tienen el modo «allí». Esta orientación de «allí» está sometida a libre cambio gracias a mis cinestesis. (...)Yo, sin embargo, no tengo apercepción del otro como, simplemente, mi duplicado de mí mismo, o sea, dotado con mi esfera originaria —o con una igual— y, entre otras cosas, con los modos fenoménicos espaciales que me son propios desde mi aquí; sino, consideradas las cosas de más cerca, son tales como yo mismo los tendría iguales si fuera yo allí y estuviera allí. Además, el otro está dado apresentationalmente en apercepción como «yo» de un mundo primordial, o de una mónada, en que el cuerpo vivo de él está originariamente constituido y experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como centro de acción para su gobierno. Por tanto, en esa presentación, el cuerpo físico que surge en mi esfera monádica en el modo «allí», que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del alter ego, es índice del «mismo» cuerpo físico en el modo «aquí» como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica”.¹⁰³

Por otro lado, la puesta entre paréntesis nos descubre la esfera primordialmente constituida por el propio *ego*, en la cual también encuentra la constitución de los otros por analogía de sí. Ambos, Yo y el Otro, nos constituimos a nosotros mismos como subjetividad absoluta, y por tanto nos damos indirecta o aperceptivamente como *alter*, el uno al otro. Si el Otro Yo se me diera en forma directa, vendría ser parte de mí y no Otro.

El otro es constituido para nuestra conciencia de modo parecido a como constituimos la identidad entre nuestros propios Yos- pasados y nuestro Yo-actual, esto es, como derivados de ese mismo Yo presente ahora. Mas, con los otros se reconoce y respeta su alteridad, ellos siempre me serán ajenos y nunca serán idénticos a mi Yo.

¹⁰³ *Ibíd.*, pp.108-181.

§ 13. Proyección sentimental: La Empatía.

Entre el Otro y Yo hay un abismo aparentemente infranqueable, aquél que nos dice que la presentación no puede volverse presentación, pues lo ajeno no es parte de lo propio. ¿Cómo se puede acercarse ese abismo para llegar a comprender al otro?¹⁰⁴

Es la empatía quien logra hacer ese acercamiento, ésta es un acto que el Yo constituye al distinguir al otro como alteridad,¹⁰⁵ como Otro Yo poseedor de su propio Cuerpo Vivo. Ese descubrimiento y respeto de la alteridad viene a ser su condición primera, por lo que el Otro es entonces el correlato fenoménico del acto de la empatía.

La empatía es una intuición no-originaria y representativa¹⁰⁶ (viene con la apercepción analogizante), esto quiere decir que las intuiciones en las vivencias dan un objeto ya sea presentado o re-presentado, se distinguen en:¹⁰⁷

- 1) Presentativas: percepciones, conciencias originarias que dan la presencia de su objeto. La presentación es conciencia actual y atenta que *presenta* a su objeto.
- 2) Re-presentativas: conciencias que da a sus objetos pero no de un modo originario. Estas pueden ser conciencia actual y atenta pero no es referencia originaria de su objeto, ya que *no lo presentan*; por ejemplo tenemos vivencias como: el recuerdo, la expectativa, la fantasía, la imaginación, etc.

Y en el caso de la empatía, es intuición re-presentativa de carácter más complejo que el recuerdo o la expectativa, pero a la vez más simple que la fantasía. La empatía¹⁰⁸

¹⁰⁴ Sobre este tema también se ocupó Edith Stein, asistente de Husserl en 1916 a 1918 en la Universidad de Friburgo en donde publica su tesis de doctorado: *Sobre el problema de la empatía (Zum Problem der Einfühlung, 1917)*. [Stein Edith, *On the problem of Empathy*, Washington Province of Discaled Carmelites, Inc., 1989]

¹⁰⁵ Para Stein, la empatía es el acto en el que la experiencia ajena puede ser comprendida, es el acto en el que se dan los otros sujetos juntos con sus experiencias. La empatía es, en breve, la experiencia de dejarnos llevar por las experiencias ajenas. Cfr. Stein Edith, *On the problem of Empathy*, pp. 4-6.

¹⁰⁶ A modo similar Stein caracteriza a la empatía como un acto primordial en cuanto que es experiencia presente, pero no en cuanto a su contenido: el Otro, el cual jamás puede volverse contenido primordial. Cfr. Op. Cit. Stein, pp. 9-10.

¹⁰⁷ Cfr. Op. Cit., García-Baró, pp. 35-38.

¹⁰⁸ En Heidegger, la empatía es un puente que nos comunica con el otro pero ésta es posible sólo sobre la base del *estar vuelto hacia el otro*, la empatía se funda en el *ser-unos-con-otros* o *ser-con (Mitsein)*, modo del ser del Dasein por el cual se me presenta, y me presento, los otros Dasein en coexistencia. El relacionarse del Dasein con los entes intramundanos se da de dos modos distintos dependiendo el hacia qué o con quién se relaciona: el estar juntas ahí delante las cosas o el **ser unos con otros** los hombres (Dasein con otros Dasein). Lo que diferencia a una de otra que es los hombres comparten *algo* que las

además, se caracteriza de ellos en cuanto que es un acto en el que su objeto es otro Yo, mientras que en los anteriores el acto y su objeto son dados en el mismo Yo, y en especial se distancia de la fantasía, al tener un vínculo con la realidad: no crea al Otro-Yo, éste se le presenta.

Para aclarar mejor esto consideremos el siguiente ejemplo: ¿Qué significa percibir la alegría de un niño? ¹⁰⁹ Hay percepción del cuerpo del niño pero no de la alegría en sí misma, percibo su gesto que denota alegría, así como todo su cuerpo expresa esa alegría que siente, que sólo él padece. La alegría por sí sola no se percibe, sino al niño alegre. ¹¹⁰

Percibo con originariedad al cuerpo del niño y no a una imagen o fantasma de él, mas hay algo que no puedo percibir con esa misma originariedad: su Yo, su vida de conciencia, y con ella, la alegría que le invade.

Aquél niño vive de modo originario su alegría, en cambio Yo únicamente puedo re-presentármela, de tal forma que aún cuando me alegre *por él*, mi alegría no es y jamás será su alegría, ambas vivencias son exclusivas de cada sujeto que las vive, no pueden por lo tanto, unificarse. ¹¹¹

La empatía no es un contagio del sentimiento de otro, ¹¹² ella implica el reconocimiento de lo ajeno como tal. Mi alegría es sólo mía, su alegría es sólo suya; si la vuelvo mía deja de ser suya. Ella me permite concebir al otro, a sabiendas de que es irreduciblemente otro, pero haciéndome reconocer la alegría que padece.

La empatía comprende un fenómeno cognoscitivo bajo el anhelo de conocer al otro, más la afección sentimental puede darse después o no, podrían darse un aparición

cosas no pueden compartir, y ese algo es el ocuparse de lo mismo, es un comportamiento respecto a lo mismo, y como lo mismo se entiende como lo común, entonces aquellos hombres se ocupan de lo que les es común y compartido. “La existencia lleva ya consigo la esfera de una posible vecindad; es ya de por sí vecina de, mientras que por ejemplo, dos piedras carecen de relación de vecindad, el ser-con implica: dar, soltar, ceder, liberar ‘ahí’”. Op. Cit. Heidegger, pp. 143- 145.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 34-44: “¿Qué quiere decir: <<veo la alegría de mi hijo>> quién recibe un regalo?”

¹¹⁰ Para Stein no podemos vivir en la experiencia ajena más que en ese dejarse llevar, “el otro es primordial aunque su experiencia no me es dada como primordial. En mi experiencia no primordial que siento, como si fuera, dirigido por un ser primordial no es experimentado por mí, pero sigue ahí, que se manifiesta en mi experiencia no primordial.” Cfr. Op. Cit. Stein. p.11.

¹¹¹ Op. Cit. García Baró, p. 39: “Mi hijo vive originariamente su alegría (...) se sabe alegre. Yo, en cambio, sólo la re-presento, (...) mi alegría no será su alegría. Su alegría puede <<motivar>> la mía, pero la mía (...) será tan exclusiva mía como es exclusiva suya, la de él.”

¹¹² Por su parte, Stein diferencia la empatía de la simpatía y del sentimiento de unidad: la **simpatía** implica un co-experimentar, y por ello requiere del mismo contenido (ser feliz *por* el otro y *con* el otro), no obstante aquí ya se tiene la experiencia del otro como empáticamente presente. El **sentimiento de unidad** involucra una unión del otro con el yo hasta el punto en que se sobrepasan las diferencias individuales, llegando a un *nosotros*, pero éste sólo es posible a través de la empatía como primer momento. Cfr. Op. Cit. Stein, pp. 14. 16.

de sentimientos afines o sólo el reconocimiento de ellos.¹¹³ Y por lo mismo, su función esencial es revelar que tanto Yo como el Otro, somos sujetos,¹¹⁴ por razón de ella es como podemos comprender al cuerpo físico ajeno (*Körper*) como manifestación de un Yo con corporalidad viva (*Leib*).

El acto de empatía permite la interpretación y comprensión de la tristeza, del gozo, del miedo, de la alegría, del dolor ante la muerte o del sentimiento de duelo,.. etc., que sienten los otros y asemejarlos a los míos. Nos presenta el padecer de los otros, adecuándose a la vivencia del Otro.¹¹⁵ Es por ello, un momento central en mi encuentro con los otros, se funda en la parificación y en la presentación análoga; además que nos conduce a la constitución de la intersubjetividad trascendental al relacionarnos con los otros y conviniendo que el mundo no es experimentado solamente por mí, sino que es compartido por las experiencias de los demás sujetos.¹¹⁶

§ 14. Intersubjetividad monádica.

Ya vimos que la mónada al ser inalterable en su interior, todas sus partes permanecen unidas a la continuidad de la corriente concienical, quedando siempre en su lugar inamovible e individuado ahí mismo dentro del tiempo inmanente. Y en seguida, una multiplicidad de mónadas se da en comunidad, los cuales existen temporalmente juntos, en un mundo que por ende viene a ser común.

¹¹³ En contraste, Stein afirma que la empatía va de una comprensión afectiva hacia un nivel de conocimiento más teórico, pasando así, la empatía, por tres grados de realización, a saber: i) el surgimiento de la experiencia: el otro sujeto se aparece ante mi conciencia; ii) el cumplimiento de la explicación o el *sumergimiento*: el yo de la experiencia empática se ‘desprende de sí’ para sumergirse en la experiencia del otro, volviéndose enteramente hacia él, en una experiencia de cómo *sí* me sucediera a mí, es aquél dejarse llevar; iii) la objetivación completa de la experiencia explicada: se da una conciencia de síntesis de los grados anteriores, volviéndose explícito el sentido que guarda la experiencia ajena, alcanzando así una comprensión más completa y un mayor conocimiento del otro. Cfr., *Ibíd.*, pp. 11-12.

¹¹⁴ Cfr. Op. Cit. García-Baró, p.44-45: “Ella (la empatía) es la forma de mi existencia que me hace pluralizar el sentido de la palabra yo (...).”

¹¹⁵ Las relaciones con los otros determinan al Yo, así nos lo plantea Igor Caruso, quién trata el tema de la muerte desde su sentido de separación: “una de las experiencias más dolorosas para el hombre –quizás la más dolorosa- es la separación definitiva de aquellos a quienes ama.” De tal suerte, “la separación amorosa y la muerte son cómplices, la primera se nos presentará como precursora y símbolo de la última. Así, estudiar la separación amorosa significa estudiar la presencia de la muerte en la vida.” Cfr. Caruso, *La separación de los amantes*, México: Editorial Siglo XXI, 1975, pp. 5-6.

¹¹⁶ Por último, Stein nos aclara que la empatía es la condición de posibilidad para la constitución del yo, y del otro como otro sujeto con vida psíquica y no sólo como un cuerpo físico inerte, e igualmente es condición para constituir al mundo objetivo como experiencia intersubjetiva, puesto que nos permite comprender la experiencia ajena del mundo como una modificación no dada en primordialidad, de mi propia experiencia (primordial) de tal; caracterizando entonces, a la intersubjetividad como una comunidad de experiencias de sujetos Yo que se hallan frente a la misma realidad objetiva. Cfr. Op. Cit. Stein, pp. 62-63.

En el reconocimiento del otro como otro yo, como otro sujeto con su experiencia y fenómeno del mundo, se da también el inicio del descubrimiento de la intersubjetividad. La intersubjetividad es la totalidad de sujetos relacionados en una comunidad, es:

“subjetividad respecto al mundo y también respecto del mundo de los hombres. (...). Cada sujeto posee sistemas constitutivos que se corresponden y conexas unos con otros.”¹¹⁷

De modo que hay una armonía entre las mónadas, para la constitución del mundo objetivo. La subjetividad se funda en un grado superior, que es el de intersubjetividad trascendental. La subjetividad constituyente del mundo no es sólo el Yo sino un ‘nosotros’, siendo en consecuencia, la intersubjetividad base para toda objetividad del mundo humano. Es la intersubjetividad la que afianza la constitución de la objetividad, por ello es necesaria su constitución para la aprehensión de un mundo común. Y cada comunidad o grupo de mónadas es, a fin de cuentas, unidad intersubjetiva que conforma su mundo cultural, posiblemente distinto a otro mundo cultural de otra comunidad monádica, sin embargo ambos son parte de uno único, objetivo y común, bajo un único tiempo y en un sólo espacio objetivo. Lo objetivo como aquello que es intersubjetivamente constituido, se refiere a aquello que es accesible y experimentable para todos y por todos los Yos.¹¹⁸ En la comunidad los Yos al ser constituyentes del mundo objetivo son también partes de él, son y somos hombres del mundo cuyo sentido hemos constituido, e igualmente, el sentido de la comunidad de hombres es en gran parte el de miembros, de sujetos que existen y conviven unos con otros, conformando grados superiores de comunidad, desde la naturaleza o mundo común, el cual se constituye al mismo tiempo que la corporalidad viva de los otros, hasta la humanidad como comunidad máxima que comprende a todas las demás.

“Naturalmente, a esta comunidad le corresponde, en concreción trascendental, una comunidad correlativa abierta de mónadas, a la que damos el nombre de intersubjetividad trascendental. Ni que decir tiene que está constituida, como existente para mí, puramente en mí, en el *ego* que medita; puramente a partir de fuentes de mi intencionalidad. Pero lo está como tal, que en toda intencionalidad constituida (en la

¹¹⁷ Op. Cit., Husserl, M. C., pp.169-170.

¹¹⁸ “Toda cultura del hombre es una respuesta a la acción de la muerte en su vida, es una defensa contra el estar en manos de la muerte.” Op. Cit. Caruso, p. 14.

modificación "de otros") está constituida como la misma, sólo que en otro modo fenomenológico subjetivo ---y en tanto que llevando en sí necesariamente el mismo mundo objetivo.”¹¹⁹

Aún más en la comunidad monádica, en parte, se constituye la valoración ética de la vida como felicidad o infelicidad, etc., en cuanto que dentro de ella se entrelazan las vidas de unos con otros, volviéndose significativas las vidas de los sujetos cercanos a mí al haber una identificación habitual y personal a niveles afectivos y volitivos.¹²⁰ De suerte que la aparición de la muerte involucra el rompimiento de tales lazos con un miembro (o varios) de la comunidad. Es por esto que Husserl bien nos indica que dentro de la intersubjetividad encontramos problemáticas que si bien se refieren al campo fáctico, también tocan a la esfera trascendental, cuestiones tales como la muerte,

“pero dentro de la esfera fáctica de las mónadas –y, como posibilidad esencial ideal, en toda esfera monádica pensable- surgen todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino.”¹²¹

§ 15. Cuerpo/cadáver.

Mucho hemos ya mencionado del cuerpo pero ahora hablaremos con más precisión sobre él y sus dos modos de dárseme, como cuerpo físico y como cuerpo vivo. Es justamente mi cuerpo vivo, el único cuerpo físico que me está dado originariamente bajo esta constitución que unifica a esos dos modos bajo lo que llamo *mi cuerpo*.

“El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales (...); por otro lado es cuerpo vivo, me encuentro en él, y siento ‘en’ él y ‘dentro’ de él.”¹²²

El cuerpo físico, es la exterioridad material, la carne y hueso, naturaleza cósmica, es ‘objeto’ de percepción para cualquier otro sujeto. Y el cuerpo vivo, es el lugar de la sensibilidad, realidad motora de la experiencia cinestésica, autoconstitución somática de

¹¹⁹ Op. Cit Husserl, M. C., p. 197

¹²⁰ Husserl, *El valor de la vida, Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad* (Febrero de 1923), Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III, 2009, p. 798.

¹²¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 230.

¹²² Husserl, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica II* (Ideas II), FCE., p. 185.

la subjetividad, es la propia conciencia de tener cuerpo.¹²³ El cuerpo vivo es lugar que guarda lo mío propio. Y el cuerpo físico manifiesta la unidad psico-física del cuerpo vivo de mi yo.¹²⁴

Para mí, mi cuerpo es perspectiva central, punto cero y referencial respecto de las demás cosas y cuerpos. Lo llevo siempre conmigo, es en un aquí –y ahora actual-, en tanto todo el resto está *allí*. Igualmente encuentro que posee sensaciones localizadas, que es órgano de mi voluntad, me muevo y ‘lo muevo’ de modo inmediato. En este cuerpo mío, se da la subjetividad que lo vive como un ser físico entre otros, podría decirse que es igual a cualquier cosa material, sin embargo es absolutamente singular y peculiar entre ellas.

“El cuerpo tiene para su Yo el distintivo de que porta en sí mismo el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. (...) Así, todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia. Lo ‘lejos’ es lejos de mí, de mi cuerpo; la ‘derecha’ remite al lado derecho de mi cuerpo,...”¹²⁵

El cuerpo en general, es fundamental para comprender la dación del Otro en el acto de empatía, así como en la experiencia del Otro. Los movimientos del cuerpo ajeno expresan sentimientos y emociones, gestos y demás expresiones que me manifiestan las disposiciones de la voluntad de un Yo.

El Otro se presenta porque se presenta una parte por lo menos, pues “lo que presenta ha de pertenecer a la unidad del mismo objeto que es ahí presentado”.¹²⁶ El cuerpo físico es presentado y apresenta a un yo ajeno que le gobierna, nos muestra que ambos son unidad primordial, y por ende el cuerpo físico y el cuerpo vivo no están separados en ningún modo.

En contra parte, tenemos al cuerpo como cadáver. Husserl en la obra de *Ideas II* nos dice:

¹²³ Cfr. Alves, Pedro, “Empatía y ser- para- otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 9 (2012), p. 27.

¹²⁴ Cfr. Op. Cit. García-Baró, p. 51: “El cuerpo aparece como la síntesis de todos los diversos campos de la sensación, valiéndose de los cuales percibe el mundo un yo.”

¹²⁵ Op. Cit. Husserl, *Ideas II*, p 198.

¹²⁶ Cfr. Husserl, M. C., p. 188

“El cadáver lleva consigo la representación del alma humana pero ya no la presenta, y entonces vemos precisamente un cadáver que fue hombre pero ya no es hombre”.¹²⁷

La muerte o su fenómeno, se hace presente reflejándose en el cadáver del otro.¹²⁸ La experiencia de la muerte de los otros se centra en ese cadáver y en lo que éste representa. Y ya que no se presenta más como un Yo en su cuerpo vivo, ha cesado su vida concienzuda y protenciones ya no apuntan a nada, ya no tiene posibilidades de hacerlo.¹²⁹

Qué es el cadáver, sino un cuerpo vivo que ha pasado a ser no-vivo, un cuerpo muerto, el remanente físico de que hubo vida de un Yo en algún momento. La percepción visual de su cadáver es un momento de la experiencia en la que se nos presenta la ausencia que ha dejado. El cadáver ya no es un sujeto, pero tampoco es cualquier objeto. Es señal o signo de la ausencia de un Yo que ha desaparecido y que su cuerpo en estado de cadáver evoca al estado vivo que ha pasado. Es la “decadencia del organismo o muerte orgánica”¹³⁰ en cuanto que es un cuerpo físico sin sus propiedades sensibles, ni anímicas, las cuales nos permiten ver a cualquier cuerpo físico como un cuerpo vivo, como organismo vivo, sensitivo y animado en contraste a un cuerpo material e inanimado, y también distinto a un cuerpo que ha perdido tales propiedades. Así, por ejemplo:

“En el mundo objetivo, en el espacio objetivo del mundo aparece aquí y ahora este gato objetivamente real es físico y se mueve físicamente

¹²⁷ Op cit., Husserl, *Ideas II*, p. 394

¹²⁸ El cadáver es más que una cosa corpórea, éste sigue remitiendo a la idea de una vida faltante. Los otros que mueren son pérdidas que experimentan los que sobreviven. El Dasein asiste a la muerte de los otros y padece, sufre la pérdida del ser de quien muere. La experiencia de la muerte es para el Dasein sólo posible en la muerte de los otros, el paso al no existir más no es experimentable para sí mismo, por eso “en el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein al modo de ser del no-existir- en- el-mundo.” Op. Cit. Heidegger, p. 236.

¹²⁹ El cadáver representa la separación absoluta, pero la manifestación de la muerte puede darse sin que haya un cuerpo muerto presente, sino tan sólo con la separación física y definitiva, Caruso, quien en su libro se encarga no del duelo de los deudos por la muerte de alguien sino del duelo por la separación de personas que aún viven, trata de la “muerte psíquica en la vida de dos seres humanos,” esto es de “la vivencia de la muerte en una situación vital (...) es la vivencia de la muerte en mi conciencia ocasionada por la separación, y, complementario a éste, el problema de la vivencia de mi muerte en la conciencia del otro.” Tal muerte en la conciencia no significa otra cosa que el olvido del uno en el otro. En la separación “ambos saben que la muerte amenaza la unión dual que comparten. (...) Ella incluye a los dos compañeros en una relación única –y luego muere. De esta muerte mueren ambos compañeros en su yo.” Op. Cit. Caruso, pp. 7-8, 44.

¹³⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 222

como las demás cosas, sólo que más allá de las texturas meramente físicas tiene también, persistentemente, texturas estesiológicas y anímicas”.¹³¹

De tal modo que puedo diferenciar la experiencia de éste, con respecto a la experiencia de una piedra, y también puedo distinguir tal de la experiencia perceptiva de un cadáver como experiencia de la muerte del Otro.

§ 16. La muerte del otro.

Veámos antes que la formación de comunidades de grados más altos, se debe en parte al acto de empatía dado en la experiencia con el otro, pero aún más el desarrollo de la afectividad que normalmente le sigue y del que se generan lazos más o menos estrechos entre los unos con los otros, según nos sean más próximos o lejanos. Así la vida comunal de todos los Yos se unifica en una suerte de identificación personal, así si tú sufres, yo sufro contigo; si tú ríes, yo río contigo. La vida de los otros se entreteteje a la mía, es vida común.¹³²

El primer encuentro ‘directo’ que tenemos con la muerte precisamente con la muerte ajena.¹³³ Así Husserl en un texto posterior (*El valor de la vida, Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad*) nos habla de la valoración que hacemos sobre la vida, y con respecto a la muerte dice:

“El peculiar suceso de la muerte de un ser querido y la inmodificable disminución del valor de dicha de la vida que resulta empobrecida, ‘solitaria’ por la pérdida del amado”.¹³⁴

Cuando el otro muere afecta en alguna medida a nuestra vida, vivos atestiguamos la muerte ajena; la muerte como tal, no la experimentamos, no tenemos ni

¹³¹ Ibidem.

¹³² “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el ‘con’, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común (*Mitwelt*). El estar es un co-estar con los otros.” Los otros no se me presentan en una aprehensión de mi mismo proyectándose al otro, ellos se me presentan desde el estar en el mundo, el Dasein es en el mundo y comprende el ser de los entes que le rodean, él es esencialmente co-estar. Op. Cit. Heidegger, p. 125.

¹³³ Levinas, quién también se ocupa del fenómeno de la muerte en una fenomenología más enfocada a una dimensión ética, partiendo desde la muerte del Otro o muerte del Próximo, afirma que ésta es una experiencia originaria aunque indirecta, la cual nos entera de la muerte. El morir es de otros, eso es lo que sabemos de la muerte, pues la sola idea de experimentar la propia muerte es contradictoria. Cfr. Levinas E., *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Ediciones Cátedra, S.A., 1994.

¹³⁴ Op. Cit., Husserl, *El valor de la vida*, p.797.

podemos tener experiencia de ella pero sí experiencia *ante* ella. De la muerte del otro nos queda la experiencia del sobreviviente, del testigo, lo cual es el comienzo para cualquier meditación de la muerte.¹³⁵

¿Qué significado tiene que los otros mueran?¹³⁶ Hagamos primero a un lado las diversas concepciones culturales y religiosas, basadas en la tradición respecto a cómo afrontamos la muerte de los otros, también dejemos de lado las cuestiones de si hay o no una existencia después de la muerte o en cualquier plano distinto al que conocemos o si hay trasmigración de algo así como un alma, o si se trata sólo de la extinción absoluta de quien ha muerto, asimismo hacemos *epojé* de los ritos fúnebres en torno, del tipo que sean. Lo que nos deja solamente con la experiencia de la muerte del otro y su sentido para la conciencia.¹³⁷

¹³⁵ La muerte del otro la constatamos al observar la desaparición de movimientos en su cuerpo, cuando al ver su rostro, que solía ser un órgano de expresión, notamos que ya no expresa nada más que anonadamiento. “La muerte es la desaparición en los seres, de esos movimientos expresivos que les hacen aparecer como seres vivos, esos movimientos que siempre son respuestas. **La muerte es la sin-respuesta.**” Con la muerte cualquier movimiento vital pierden la capacidad de expresar, de responder... En la muerte del Próximo no sólo vemos su cadáver sino una pérdida de expresión vital, somos testigos de ello. Lo cual es parte esencial en nuestra relación con la muerte, gracias a cualquier repercusión que padezca por el atestiguar la muerte de los demás. Cfr. Op. Cit. Levinas, pp. 20-21.

¹³⁶ En la cotidianeidad la muerte es un acontecimiento habitual, ya que todos los días alguien se muere, pero nosotros aún no, y ese alguien que nunca es nadie en particular, es sólo un muerto. Lo cual nos lleva a considerar lo que vendría a ser una muerte inauténtica que encubre el estar vuelto hacia la muerte, partiendo de una estar que le teme y que se aferra a una vida vacía y sin sentido que no logra afrontar sus posibilidades, ni puede ver a la muerte como la posibilidad que le deja ver la verdad de la estar (y de la existencia) para considerarla como una totalidad. No obstante, tal temor por la muerte que viene con el modo inauténtico no necesariamente significa que su contraparte auténtica se abstiene de dicho temor, sino que ésta al contemplar de alguna forma la totalidad puede llegar a reconocer que estar-en-el-mundo conlleva en algún instante, el ya no estar en él. Y aún más que temor por dejar de vivir, como el que se da en el modo inauténtico, en el auténtico más bien se da otro tipo de disposición afectiva ante el no saber de la muerte ni cuándo, o cómo vendrá, y que es la angustia. La angustia hace patente la condición de ser-para-la-muerte, aquella es apertura al hecho de estar arrojados a la muerte y nos puede llevar a ‘*estar vueltos hacia el fin*’. En tal estar vuelto, se muestra la inmanencia de la muerte, inmanencia como posibilidad del no poder existir más, es decir, el que la muerte sea inminente nos dice que funda una posibilidad existencial en la que estamos abiertos a nosotros mismos, en el modo de anticiparse-a-sí (cuidado). Cfr. Op. Cit. Heidegger, p. 254.

¹³⁷ El ser testigos también somos **sobrevivientes**. Así, la muerte de aquél es un asunto mío, me concierne y soy parte del suceso, el cual me hace afrontar la muerte indirectamente, es decir, antes de que sea yo quién muera. E igualmente, me hace cuestionar mi propia supervivencia: *¿porqué él y no yo?* Esto es lo que Levinas llama: **culpa del sobreviviente**. La muerte de mi Próximo me acusa, me cuestiona, y tan sólo el hecho de seguir vivo me hace en cierta manera, un cómplice de la muerte al ser él quien muere y yo quien aún vive. El temor por la muerte no se reduce a la angustia por mi próxima muerte sino que también implica una culpa por sobrevivir.

De tal suerte que para Levinas cualquier sentido que pueda tener la muerte, parte de la responsabilidad por el Próximo, y conlleva *proximidad*. La muerte de cualquiera es próxima a mi vida en tanto le sobreviva. Cfr. Levinas, *Ibíd.* pp. 23-33.

Ya hemos constituido el sentido del otro en la experiencia que tenemos de él,¹³⁸ pero luego qué es lo que sucede cuando una vez constituido, el otro desaparece de un modo definitivo, qué hacemos con ese sentido específico que le dimos al otro y que ahora es cadáver. Tal vez antes se había oído hablar de la muerte, pero ella cobra un significado más hondo cuando alguien cercano que *estaba allí*, de un momento a otro, desaparece.

Lo vemos en el cadáver, ha dejado de ser un Yo presentado para ser un Yo ausente, sin posibilidades de volver a presentarse. Nos deja la ausencia del lugar que para nosotros ocupaba su presencia.¹³⁹ Al tener experiencia originaria de la muerte del otro, doy cuenta que el Otro como sujeto Yo trascendental, se ha ido dejando en su lugar al cadáver, a su cuerpo muerto. Manifiesta la falta de la presencia del otro.¹⁴⁰

Lo ausente señala que algo estuvo ahí y ha dejado de estar, ¿se puede llenar lo ausente? Hay que re-significar mi mundo primordial, como resultado de la muerte del Otro, y en esa ausencia encontrar lo irremplazable del aquél, que pese a su irrevocabilidad permanece en cierta forma presente a través del recuerdo.¹⁴¹

Otra vez la empatía nos conduce al Otro, mostrando que ese cadáver que no soy Yo, pero sí es casi como si Yo estuviera allí, resalta mi posibilidad de estar en ese lugar en algún momento determinado. No puedo morir su muerte, ni él la mía; cada quien

¹³⁸ De acuerdo con Levinas, mi experiencia del otro entraña una relación ética que sobrepasa el nivel epistémico. El otro se vuelve en mi Próximo gracias a la responsabilidad que tengo sobre él, y lo que principalmente veo de él es su Rostro, así, hacia la alteridad el único acceso verdadero proviene de una dimensión ética en la cual yo soy responsable de los demás. El otro es Rostro, éste es expresión desnuda que enfrenta la vida mientras se expone a la muerte. Su Rostro me llama, me hace responsable de responderle, y cuando atendemos al llamado de responsabilidad hacia el Próximo, tal responsabilidad se traduce en *Epifanía*, que es aquello capaz de dar humanidad a los hombres sacándolos de su egoísmo (raíz de toda violencia) haciendo accesible a cualquier Yo, una apertura ética con todos los demás.

Mi responsabilidad hacia mis prójimos trae consigo el soportar sus desgracias y sus muertes, como si yo fuese culpable. De este modo su muerte representa para mí una experiencia de partida de dicho Próximo hacia lo desconocido y sin un posible retorno; con su pérdida resiento la inminencia de mi próxima muerte, a la vez que con una emoción desbordada resiento la violencia hecha al fallecido por un agente desconocido que le ha despojado su vitalidad. Cfr. Levinas, *Ibíd.* pp. 49-53.

¹³⁹ “Lo curioso y paradójico en la elaboración del duelo, operante siempre en la separación, es que para conservar la vida (psíquica) se utiliza una represión dirigida contra lo vivo. El problema de la separación es el problema de la muerte entre los vivos. (...)La separación puede convertirse en un ‘escándalo’ superior al producido por la muerte física, porque (para salvaguardar la supervivencia) da la muerte en la conciencia *de un viviente en otro viviente.*” Volviéndose así, la separación en vida un estado peor y más doloroso que la separación producida por la muerte física, en el cual prevalece la unión de los seres en la forma de recuerdos. Cfr. *Op. Cit.* Caruso, p.12.

¹⁴⁰ Para Levinas se manifiesta no sólo una ausencia sino que, la muerte como pérdida del Próximo es un rapto, ya que ésta ha puesto fin a la existencia del otro, siendo éste una víctima de la muerte, mi Próximo me es raptado por la muerte, volviendo su Rostro en *Máscara...* en un Rostro sin expresión, “es inmovilización de la movilidad del Rostro.” Cfr. *Op. Cit.* Levinas, pp. 22-23, 138-139.

¹⁴¹ “El olvido es, pues, la primera, la gran defensa contra la muerte; sin embargo, es homicidio en nombre de la vida y suicidio de la conciencia.” *Op. Cit.* Caruso, p.13.

muere su propia muerte, ni siquiera con el mayor sacrificio que pueda realizar podría cambiar eso.¹⁴²

Aunque por supuesto no puedo imaginarme, ni con el esfuerzo más grande, como sería mi experiencia de cadáver, puedo reflejarme en el otro y verme como desde fuera, pero jamás apercibirme como un muerto. No se puede percibir a la muerte en sí misma, percibo sus manifestaciones: los que mueren, los cadáveres, lo que deja de vivir, lo que queda como ausente en mi vida y en mi panorama.

La muerte ha irrumpido en la continuidad de la vida del otro, ha roto su proyecto vital y su temporalidad. La muerte parece entonces mostrarse como una ruptura en la continuidad de nuestra vida, es el límite de la autoconciencia que entraña la posibilidad de la no-experiencia.¹⁴³

¹⁴² La muerte siempre que acontece es un escándalo, irrumpe la cotidianeidad, es lo *desconocido* que marca una ruptura mientras plantea una pregunta que trasciende al conocimiento de la conciencia. Esa pregunta no puede realizarse sobre sí mismo esperando respuesta, puesto que la muerte es siempre para el Yo interrogador, una posibilidad irrealizable, se requiere de la relación con el prójimo y de la interrogación sobre su Rostro. “Mi muerte es mi participación con la muerte de los demás.” Y aunque no pueda sacrificar mi vida para evitar el raptó de mi Prójimo por la muerte, la sufro como mía, como si parte mía fuese llevada con mi Prójimo, siendo así *su muerte* más insufrible que el pensamiento de mi futura muerte. Cfr. Op. Cit. Levinas, pp. 39, 54, 135.

¹⁴³ Levinas por su parte nos dice que mi muerte es la sin-experiencia, en cuanto que no tiene retenciones ni protenciones. “La muerte es la mortalidad exigida por la duración del tiempo. (...)La relación con mi muerte no tiene el sentido de saber o de experiencia, ni siquiera como presentimiento o presciencia. (...) Mi relación consiste en no saber sobre el hecho de morir, sin embargo no es una ausencia de relación.” Tal relación es más que nada, afectividad y conmoción por lo que aún no se presenta, no se trata de considerar al morir tan sólo como la terminación de una existencia, ni de intentar comprender la nada con la que usualmente se le identifica (a la muerte), sino que envuelve aquella interrogante con los demás, respecto a la contigüidad de lo desconocido de la muerte. Cfr. Levinas, *Ibíd.*, pp. 26, 30.

CONSIDERACIONES FINALES.

No se trata de analizar qué es la muerte, de darle una definición conceptual o de buscar aprender algo sobre ella pues siempre se nos presenta como un conocimiento inasible e inasimilable, por lo que se pretende, más bien, intentar analizar las estructuras esenciales en la experiencia de la muerte y de su fenomenalidad. De tal modo, la fenomenología de la muerte, un tema ya tratado, entre otros, por autores como Heidegger, Levinas o Scheler desde sus propias perspectivas, se posa sobre la problemática de que su fenómeno es inaccesible en un modo directo para la experiencia de la conciencia, siendo éste, su fin; pues ¿cómo hacemos un análisis fenomenológico sin la vivencia de morir? Si no podemos quedarnos en aquella vivencia para reflexionarla, ¿cómo se puede proceder fenomenológicamente? ya ni si quiera podemos remitirnos a esas llamadas experiencias cercanas a la muerte, pues más allá de si son realidades o alucinaciones, tales experiencias aunque pretenden declarar lo que acontece en el tránsito de la vida a la muerte y el regreso de ésta, siguen siendo experiencias de un vivo, ya que no hay regreso después morir o de lo contrario no se murió verdaderamente.

En Husserl como podemos ver la temática de la muerte se ha manejado desde la consideración de ésta como fenómeno límite para la conciencia, fenómeno que sin embargo se muestra presente como un pre-saber para la conciencia, la cual puede vislumbrarlo en aquellos otros fenómenos tales como el dormir sin soñar, el envejecimiento y la enfermedad del yo viviente, que en cierto modo son lo más cercano a la experiencia de finitud sobre nuestro propio ser. Experiencia de finitud que se corrobora con el atestiguamiento de la muerte de los otros, de quienes sí nos es posible experimentar su muerte fáctica.

¿Cómo entonces, hacer fenomenología respecto a un fenómeno que se encuentra al límite de la conciencia? Para comenzar podemos reducirnos a las estructuras esenciales de nuestra conciencia en un intento de llegar a ver su unidad y la temporalización de su flujo de vivencias, y de ahí buscar si acaso se halla en algún modo implícita la esencia de tal fenómeno límite que fundamente aquel pre-saber que nos permite tener la certeza de que tarde o temprano, he de morir.

Así bien, recapitulemos lo expuesto en el presente trabajo:

En el primer capítulo nos vimos con nociones básicas para entrar en el terreno de la fenomenología. Desde la vida diaria en que nos movemos, bajo la actitud natural, nos trasladamos al ámbito de la conciencia pura y sus fenómenos cambiando esa actitud por la fenomenológica, y haciendo así, *epojé* de todo aquello que trasciende a la experiencia de la conciencia. *Epojé* que con sus grados de profundidad nos guía en una búsqueda de la evidencia sobre la propia estructura de la vida de la conciencia, ésta neutraliza todo lo dado en la actitud natural pero sin suprimirlo o negarlo, remitiéndonos así a un ámbito reducido que es el de la conciencia pura, si bien parece que hemos perdido al mundo al neutralizarlo, más tarde damos cuenta de que a éste lo recobramos con una validez de sentido que se sustenta en la subjetividad constituyente. La conciencia esencialmente intencional, apunta a sus fenómenos aprehendiéndolos en un proceso complejo que al fin de cuentas nos brinda aquella familiaridad que ya como sujetos empíricos, poseemos en relación con el mundo que nos rodea. Tal intencionalidad, como la misma conciencia, se halla entretejida y unificada desde sus bases con la temporalidad, y con ésta aparecen las preguntas sobre la duración de la misma conciencia en su totalidad, y con ellas se muestra en el panorama futuro la cuestión de la muerte como proximidad irrechazable.

En el segundo capítulo, del análisis de la percepción de objetos temporales o duraderos, proseguimos con el análisis de la duración de tal acto perceptivo y con ello accedemos al análisis de la temporalidad de la conciencia misma. Ciertamente cabe preguntarnos: ¿la conciencia en sí misma posee duración?, esto es, ¿acaso es posible afirmar que la conciencia absoluta tenga un principio y un fin en su duración? Y aún antes de poder responder tales cuestiones podemos encontrarnos en un nivel empírico con los fenómenos del nacimiento y la muerte, que son hechos naturales y necesarios para todo sujeto empírico en cuanto mortal. Pero para la conciencia que ya ha sido reducida a lo que le es inmanente, parece no encontrarse mayor referente para tratar la cuestión de la muerte que la relación indirecta que tiene con ella al momento en que mueren los otros. No obstante antes de recurrir a éste acceso indirecto hacia el fenómeno de la muerte, todavía nos queda reducirnos y examinar cómo opera el flujo de temporal de la conciencia, con tal de poder advertir alguna especie de ‘ruptura’ en su habitual continuidad.

En el tercer capítulo encontramos que la experiencia directa de la propia muerte es un sinsentido, trae consigo una contradicción, no obstante sí parece haber una intuición indirecta de la finitud como fin de la conciencia, avistándole mediante el dormir sin soñar y junto con las corroboraciones que nos trae el atestiguar la muerte ajena. Igualmente, Husserl ha afirmado que para la subjetividad trascendental la muerte es inexperimentable e inconstituible como vivencia plena en tanto se ésta vivo. El presente viviente de dicha subjetividad es un flujo continuo de vivencias en constante temporalización, en donde se presentan objetividades inmanentes y trascendentes junto con su materia sensible (*hyle*), por lo que como ya dijimos, la experiencia de mi propia muerte empírica implicaría una experiencia del acabamiento del presente viviente que tendría que ser temporalizado en el mismo flujo de la conciencia que se esta muriendo. Así, cada una de las fases de esa experiencia vendría a modificarse retencionalmente y a la vez, se proyectaría protencionalmente la llegada de nuevas fases del morirse, de modo que seguiría el flujo continuo del presente viviente de la subjetividad trascendental, que permanecería en la vivencia o por lo menos habría un momento en que se pudiese recordar tal acabamiento y hacer reflexión sobre esa misma vivencia. Pero ello no es posible, no obstante al no poder constituir su acabamiento, el flujo de la conciencia se nos presente como necesariamente en continuidad constante, de lo que se sigue la afirmación de que la conciencia no tiene principio ni fin, así como el sujeto trascendental no “muere”. Entonces quien muere y nace es el sujeto empírico, es su corporalidad viva la que se vuelve cadáver una vez ocurrido el deceso, pero ello no significa que la misma subjetividad trascendental no sea consciente de que la llegada de su propia muerte trae consigo no sólo una muerte empírica sino también su propia desaparición. De tal suerte que, la noción husserliana de la muerte se apoya en no dejar de reconocer su inevitabilidad a la par que se vive como si ésta no fuera a llegar prontamente.¹⁴⁴

Por otra parte, el encuentro que tenemos con los otros, que inicialmente parece salir de la esfera inmanente de la conciencia requiere de la empatía y la apercepción analogizante dadas en esa experiencia con la alteridad. Y por último en el cuarto capítulo, hablamos sobre como acontece dicha experiencia, y cómo desde la subjetividad se alcanza la intersubjetividad, contradiciendo aquel malentendido de

¹⁴⁴ Cfr. Geniusas, S., p. 87: “*The authentic notion of death, lies in a life that cannot help but keep itself at a distance from death while simultaneously recognizing its inescapability.*”

caracterizar la fenomenología como filosofía solipsista, en tanto que es en esa intersubjetividad de donde crece una comunidad constituyente del mundo. La experiencia de la muerte de los otros es un factor con el cual el Yo puede percatarse y corroborar la inminencia del morir, y vislumbrar su próxima muerte. Mismamente, cuando otros sujetos mueren experimentamos que su muerte no sólo ha ocurrido de un modo empírico, no es que sólo su cuerpo se vuelva cadáver, también apercibimos que dejan de ser sujetos trascendentales al no tener más condiciones de existencia en el mundo que compartimos. Nos encontramos aquí una perturbación en la comunidad trascendental, en vista de que uno de sus miembros se ha vuelto definitivamente ausente, esta es la muerte de los seres queridos o la de cualquiera que por cuya proximidad a nuestra vida nos afecta en cierta forma, y de ésta experiencia es de la que se podría indagar en las implicaciones fenomenológicas de la muerte ajena como, por un lado perturbación o irrupción en la comunidad trascendental y por otro, referente para la experiencia de mi propia muerte.

Y todavía nos quedan responder preguntas como: ¿cuál es el sentido fenomenológico de la muerte (en Husserl)?, ¿cómo se da el cumplimiento significativo del Otro en el caso de la muerte?, ¿cómo significar la muerte del Otro?, ¿qué significa la muerte como lo auténticamente mío y nuestro? Así bien, su sentido fenomenológico parece ser de finitud, ya que como fenómeno límite es inconstituible de un modo directo pero es dado como momento último para la vida de la conciencia, el cual rompe con su normal continuidad. En el caso de la muerte del Otro, el cumplimiento significativo se da como *ausencia de*, como pérdida del otro, y dependiendo de su cercanía o lejanía a nosotros, esta pérdida conlleva una carga afectiva más o menos intensa, que suele ser la pena por la falta y separación de aquel que ha muerto. Entonces, que la muerte sea lo auténticamente nuestro es por aquél carácter esencialmente universal que trae consigo, el morir es una posibilidad intrínseca a todo ser vivo, y que sea lo auténticamente mío es porque la característica individualizada e intransferible de mi muerte, yo moriré al igual que cualquiera, pero mi muerte es mía, así como la de los otros es particularmente suya.

Para finalizar, ya como el título bien lo refiere, la presente tesis no es más que un esbozo para la futura realización de un proyecto más y mejor elaborado sobre la fenomenología de la muerte desde las bases que Husserl nos ha dado. Para ello se necesita una mayor comprensión del panorama general de la fenomenología, así también un mejor examen de los aspectos de la temporalidad y la intersubjetividad, y un

tratamiento más hondo sobre los *Manuscritos-C*, al igual que de la *VI Meditación Cartesiana* editada por E. Fink, pues en esa meditación se indaga sobre un ámbito de la fenomenología (fenomenología constructiva) que se ocupa de fenómenos que no están dados (ni pueden darse) a la conciencia del mismo modo que los demás fenómenos que constituye, pero que están implicados de algún modo en la experiencia de la conciencia.¹⁴⁵ La fenomenología de la muerte parece inscribirse en el ámbito de la fenomenología constructiva puesto que debe construir a su objeto, al ser la muerte un fenómeno límite para la conciencia, y por lo mismo escapa de la situación trascendental del Yo pese a que surge en ella, es decir, al Yo trascendental le es inconstituible la experiencia de su propia muerte pero aún así posee aquel pre-saber de que morirá inminentemente.¹⁴⁶

¹⁴⁵ “El párrafo séptimo (*Das phänomenologisieren in der konstruktiven phänomenologie*) se refiere a la fenomenología constructiva, cuya importancia ya ha sido mencionada: por otro lado es en relación a esta fenomenología como Merleau-Ponty dio a conocer la *VI Meditación*, diciendo que en sus últimos trabajos Husserl hablaría incluso de una «fenomenología constructiva». En la *VI Meditación* bajo este nombre se entiende aquella parte de la fenomenología cuyos objetos no están dados ni pueden darse al modo de los fenómenos; lo que en principio no es asequible pero de alguna manera está supuesto indicado o implicado por lo que se da, aunque de eso no podamos tener experiencia de ningún modo.” San Martín Javier, *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*, en , p. 255.

¹⁴⁶ “Los problemas que Fink cita en primer lugar son los del comienzo y final de la vida trascendental, es decir, la historicidad del sujeto trascendental directo, una historicidad de cuya totalidad nunca podemos tener experiencia ni en cuanto a su comienzo ni en cuanto a su fin. El nacimiento y la muerte, como problemas del comienzo y del final del ser humano, pueden ser hilos conductores para preguntar por el comienzo y fin del yo trascendental. El nacimiento y la muerte son en todo caso los problemas fundamentales o básicos de la fenomenología constructiva, ya que de ellos sólo podemos saber constructivamente, nunca por propia experiencia. Mas entonces es preciso preguntarse por la naturaleza fenomenológica de este saber.” *Ibíd.*, p. 256.

ANEXO 1: Semblanza de Husserl, su vida ante la muerte.

Para completar la visión del tema tratado en la presente investigación, no queda de más presentar una breve semblanza de lo que fue la vida de Husserl, en especial como reflexión sobre su vida y del trato que tuvo con la muerte sobre sus seres queridos (como familiares y amigos), sobre la humanidad, y sobre sí mismo en sus últimos días. Y así darnos una idea somera sobre los pensamientos y reflexiones que tuvo al respecto, para ello nos centraremos en ciertas fechas relevantes como aquellas en las que aconteció la muerte de algunos de sus seres queridos, cuando escribió los manuscritos en donde hace referencia al tema de la muerte, y en especial los momentos cercanos a su propia muerte.

Edmund Husserl nace el 8 de abril de 1859 en Moravia, se doctoró en matemáticas en 1882, y en 1884 asistió a los cursos de su maestro Brentano, con quien podría decirse, inició su camino en la filosofía. Su padre muere cuando él tenía 25 años, en abril de 1884, suceso que le causo gran tristeza y conmoción. Se casa con Malvine en 1887, ambos de familias judías se convierten al cristianismo y tienen tres hijos: Elisabeth (29 de abril de 1892), Gerhart (22 de diciembre de 1893), y Wolfgang (18 octubre de 1895).

Enseño en la Universidad de Halle de 1887 a 1901, fue entre 1900 y 1901 cuando se publicaron *las Investigaciones Lógicas*, usualmente consideradas como el arranque del pensamiento fenomenológico. En 1901 fue a Gotinga para dar clases en su Universidad, lugar en el que permaneció hasta el año de 1916, ahí inicia el movimiento fenomenológico con la llegada de varios estudiantes alemanes y extranjeros que forman el Círculo de Gotinga. En este periodo se publica las *Lecciones de la Conciencia Interna del Tiempo* entre 1905 y 1910, y también el primero libro de *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* en 1913.

El estallido de la Primer Guerra Mundial (1914-1918) le abatió hasta el punto de interferir con su trabajo. En esta guerra sus hijos son llamados al frente y su hija es voluntaria en el hospital del campo. En el otoño de 1915, Husserl padece envenenamiento por nicotina a causa, en parte, por la depresión que sufría durante los años de guerra al perder a muchos de sus amigos y colegas en batalla, entre ellos

contamos al joven Adolf Reinach (Nov de 1917). Y más tarde, luego de restaurar su salud, Wolfgang su hijo menor es muerto en la batalla de Verdún el 8 de marzo de 1916. La pérdida de su hijo será un momento en la vida del cual le cuesta mucho recuperarse.

En 1916 pasa a la Universidad de Friburgo, donde se quedaría hasta su jubilación en 1928, y ciudad en donde residiría hasta su muerte. Durante esta etapa amplía el horizonte de sus investigaciones fenomenológicas y trata temáticas como la tarea de la filosofía en la renovación de la ética de la humanidad y de la cultura europea.

En abril de 1917, Gerhart es herido gravemente en la cabeza durante la batalla, y Husserl le visita en Espira (Speyer) y más tarde ese mismo año en el mes de julio, su madre Julie fallece, muerte que considera muy cercana a él. Y en diciembre del mismo, publica el obituario de Adolf Reinach en el *Frankfurter Zeitung*.

A pesar de las épocas en que Husserl estuvo deprimido nunca interrumpió por completo su trabajo filosófico, tenía periodos de receso y otros en los que se mantuvo escribiendo y revisando sus manuscritos de investigación, así como dando conferencias y clases. Así entre varios escritos tenemos los manuscritos de Bernau, redactados entre 1917 y 1918, los cuales son una continuación de sus análisis sobre el tiempo.

Después de su jubilación se dedica a trabajar en sus manuscritos de investigación y en la reelaboración de su fenomenología. De 1929 a 1934, redacta los manuscritos sobre el tiempo conocidos como *Manuscritos-C* que constan de un grupo de 17 manuscritos en los cuales son la fase final en sus análisis sobre la constitución del tiempo. Entre esos en 1930, tenemos aquellos donde aparece la referencia a la muerte, al nacimiento y al dormir sin soñar dentro del problema de la constitución egológica del tiempo. Ahí la constitución del tiempo se analiza desde la experiencia del presente vivo, se tratan temas como la auto constitución del *ego* trascendental en el tiempo como corporalidad viva e integrado de un mundo intersubjetivo, análisis que conduce a la investigación de ciertas características del *ego*, tales como el placer, la pérdida y aumento (o restablecimiento) de su fuerza en situaciones como: la conciliación del sueño, la enfermedad, el envejecimiento, etc.

Asimismo se ocupa de fenómenos como el dormir, el nacimiento y la muerte como principios y límites de la misma experiencia subjetiva, y sobre su relevancia en constitución egológica del tiempo, pues estos fenómenos son para Husserl los

parámetros básicos en la estructura de la constitución de la vida del *ego* para que pueda concebirse como subjetividad constituyente.¹⁴⁷

En los siguientes años produjo varios manuscritos en los que trataba temas como la historia, el problema de la intersubjetividad, y en un nuevo modo de presentar la fenomenología en una obra que mostrara su unidad sistemática, sin embargo ésta no logro realizarse. Él junto con el último de sus asistentes Eugen Fink, solían dar caminatas donde tenían charlas filosóficas y trataban temas de los mismos manuscritos en los que Husserl trabajaba.

En 1933, Hitler asumió el poder en el gobierno alemán, y el 15 de septiembre de 1935 entraron en rigor las leyes de Nuremberg en las cuales se priva de la ciudadanía alemana y de cualquier derecho a los judíos. Así a Husserl le fue retirada su licencia para enseñar, lo que le lleva a pensar que las guerras son indicios de la decadencia en la civilización europea que va más allá de las circunstancias inmediatas que acaecían en la época

En 1935 da una conferencia en Viena que más tarde será el punto de partida para la realización de la que será su última obra: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1954), y en la cual trabajo hasta el verano de 1937. En esos días su preocupación filosófica se centraba en la recuperación de las ciencias y cultura europea, así como de re-comenzar una presentación sistemática de la fenomenología, preguntándose continuamente sobre el porqué y el para qué de la fenomenología.

Desde agosto de 1937 enferma de pleuresía, enfermedad que lo llevará a su muerte, así durante todo ese año se la pasa postrado en la cama, aunque no sin tratar de continuar con su trabajo aprovechando sus momentos de lucidez. Para la navidad de 1937 su salud se encuentra bastante deteriorada. Ya en febrero de 1938 su esposa Malvine, manda una carta escrita a Roman Ingarden (uno de sus discípulos y amigos) para notificarle de la ya muy avanzada enfermedad de Husserl.¹⁴⁸

El 13 de abril de 1938, Husserl le dice a la hermana Klara Immisch, quien se encuentra cuidándole, que: “se ha convertido, la vida y la muerte como la persecución

¹⁴⁷ Cfr. *ON TIME - new contributions to the husserlian phenomenology of time*, edited by Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, pp. 10-20.

¹⁴⁸ Cfr. Bruzina Ronald, Edmund Husserl and Eugen Fink: *Beginnings and ends in Phenomenology 1928-1938*, London, 2004, p. 68.

final de mi filosofía. He vivido como filósofo y quiero morir como filósofo”.¹⁴⁹ La filosofía se había vuelto desde el comienzo de sus años en Halle, una misión de toda la vida y cumplir con su tarea como filósofo era de sus mayores inquietudes, se consideró a sí mismo como un eterno principiante de tal labor, tratando una y otra vez de fundamentar con claridad los cimientos de la fenomenología.

Husserl, meses antes de su muerte padeció periodos de inconsciencia y confusión entre más se debilitaba su salud, mas en sus momentos de lucidez deseaba más tiempo para completar su trabajo fenomenológico, que para él quedaría interrumpido e inconcluso justo cuando apenas lo había comenzado.

El 27 de abril de 1938 a las 5:45 AM, muere Husserl con 79 años de edad. Se dice que momentos antes de morir había visto una revelación y pidió a quien le cuidaba papel y lápiz para escribirlo rápidamente, pero cuando se los llevaron, Husserl ya había muerto.¹⁵⁰

Malvine nos cuenta sobre su esposo y sobre el momento en que él fallece, lo siguiente:

"Cuanto más se experimentaba a sí mismo como principiante, como preparador del camino, tanto más se ocupaba de la muerte como problema -tanto menos advertía el límite infranqueable de tiempo que corta los hilos de la actividad terrenal. Su actividad en la tierra era para él una misión de lo alto, y su vida consistió en servir a dicha misión sin ocuparse del porvenir. Infinita se presentaba para él su labor, e infinito su esfuerzo por cumplirla. (...) La noche del deceso fue como una revelación de los misterios más profundos de la existencia humana. Se despertaron el asombro, la reverencia, la conmoción, el presentimiento de lo más grande, ciertamente casi un sentimiento de felicidad -no se derramaron lágrimas, no hubo síntomas de ningún dolor amargo. Yacía en la más completa calma, su rostro se tornaba cada vez más hermoso, no se veía ninguna arruga sobre la piel brillante, la respiración se hacía cada vez más tranquila, y cuando la enfermera se inclinó sobre él y dijo: Profiscere anima christiana, exhaló de manera apenas audible su último aliento. Murió como un santo -dijo conmovida la hermana de la orden”.¹⁵¹

En sus palabras podemos ver la paradójica tensión entre la mortalidad del yo empírico y la aparente inmortalidad del yo trascendental, tensión de la cual Husserl ya

¹⁴⁹ Cfr. Ziri6n, *Husserl: vida y obra*, p. 4

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*

¹⁵¹ Malvine, *semblanza*, pp. 6- 7.

nos hablaba en sus manuscritos; por una parte el yo extiende las posibilidades de realización de cualquier experiencia hacia un horizonte futuro que se muestra infinito, y por la otra, queda abatido por la inminente presencia de la muerte que acaecerá en él.

El 29 de abril de 1938 es la cremación de Husserl, asisten además de su esposa Malvine, su asistente Fink, algunos amigos de la familia como el profesor de Economía Walter Eucken y su esposa Edith, el profesor de Historia Gerhart Ritter, el profesor de Filosofía y Pedagogía Georg Stieler y su esposa Martina, y las dos monjas que le cuidaron durante su enfermedad la hermana Klara Immisch y la hermana Adelgundis Jaegerschmidt.¹⁵² En la ceremonia fúnebre Fink lee el versículo de Isaías 40:31, y algunas palabras en homenaje; del que a continuación citaremos unas partes:

“El significado de la muerte de Edmund Husserl comienza a mostrarse cuando examinamos la vida de este hombre único. Era un hombre que asumió su filosofar como don y gracia de Dios; y así desde el principio él lo removió desde los contextos limitados en que la vida, ceñida en lo finito, ansiosamente mantiene fuera de su vista a la muerte. La muerte no fue nunca para él el poder externo que destroza el sentido y que repentinamente puede cortar una existencia que asume el logro personal como su significado pleno. Para él la muerte siempre fue el misterio de la vida, la satisfacción real de su significado. Así como la esencia de lo correcto apunta más allá de lo terreno y señala el puente de la muerte, así la esencia de la vida siempre le pareció penetrada por la muerte y penetrante de la muerte misma. (...) Justamente porque ha arraigado su vida en absoluta incondicionalidad, más allá de la cautividad de lo transitorio y mundano, y ha existido con todo su fervor vivo en lo eterno y esencial, Edmund Husserl estuvo satisfecho, y como tal podía verdaderamente morir. La verdad de su muerte, el significado válido de su retorno al hogar de lo eterno, sólo se expresa valiosamente en las palabras de Platón: <<De hecho, entonces, lo que hacen aquéllos que realmente son filósofos es aprender la práctica de la muerte>>”.¹⁵³

Con estas palabras Fink despide a Husserl, es justamente la cercanía de la muerte la que nos conduce a una meditación sobre la vida transcurrida, y sobre el tiempo – nuestro tiempo-. Del mismo modo, considerar a la filosofía como una preparación para la muerte, tal como nos lo decía Platón, viene de tomar a la vida del filósofo como un pensar sobre la vida y la muerte, y así el prepararse para la muerte sería entonces un pensar en la vida como un instante. El reconocimiento de nuestra mortalidad nos

¹⁵²Op. Cit., Bruzina R., Edmund Husserl and Eugen Fink, p.72

¹⁵³ Lester Embree, *Una Representación De Edmund Husserl (1859-1938)*.

permite comprender la valoración que hacemos de la vida, valoración que usualmente es sobre la vida de un sujeto que la vive, puesto que su muerte no se limita sólo a una consumación biológica sino que también implica su ausencia como sujeto activo en la existencia mundana.

Para terminar sólo queda decir que la fenomenología de Husserl expresa un trasfondo ético que manifestó a lo largo de su vida, su tarea como filósofo fue la labor que más le ocupó a lo largo de su vida, a la vez que se ocupó de la vida misma en su filosofía, tratando de encontrar qué operaciones de la conciencia nos permite constituir un sentido sobre y del mundo vivido, de nuestra experiencia, el problema no es la existencia de los seres sino ver qué es lo que en nuestra conciencia nos hace posible hablar de tales.

Ahora sus cenizas yacen en el cementerio de Güterstal cerca de Friburgo, en donde más tarde yacerían las de su esposa e hijos. Sus manuscritos que constan de aproximadamente 49 000 folios residen en los Archivos Husserl en Lovaina, fundados al terminar la Segunda Guerra Mundial, luego de ser salvados de su posible destrucción a manos de los nazis, por el padre Van Breda en el mismo año de la muerte de Husserl.

ANEXO 2: La noción de inmortalidad.

Con la finalidad de aclarar la noción de inmortalidad en la fenomenología de Husserl revisemos los siguientes cuatro puntos:

1. ¿Por qué el Yo trascendental es inmortal?

El Yo trascendental es inmortal porque su muerte es inconstituible e inexperimentable, la posibilidad de una experiencia de morir implicaría experimentar el acabamiento del presente viviente, experiencia que tendría que estar temporalizada en el fulgo de la conciencia que está muriendo, cada fase impresional del morir se modificaría retencionalmente, a la vez que protencionalmente se esperararía la llegada de nuevas fases del acabamiento de la conciencia, y por tanto no hay, como tal, una desaparición de la conciencia sino una continuidad fluyente del presente viviente del aquel sujeto trascendental que ‘muere’.

“(…) cada yo-humano trae consigo, en cierta manera, su yo trascendental. Éste no muere ni nace, es un ser eterno en devenir.”¹⁵⁴

La inmortalidad del sujeto trascendental indica una temporalización indefinida del flujo concienical, es un yo que perdura pero no de un modo empírico. Ella es consecuencia de la auto-temporalización de ese flujo de la conciencia, pues en lo que concierne al Yo trascendental siempre ha tenido un pasado retenido y no dejará de apuntar protencionalmente hacia un futuro venidero. La fase impresional no puede pensarse sino es entrelazada a sus modificaciones retencionales y protencionales, así el presente vivo comprende a todas esas fases como unidas al ahora actual en constante devenir.

Para la conciencia, su ser ‘simplemente’ es (Yo soy) y ello es necesario, pero el modo de ser, el ser de una manera o de otra es contingente, es un modo de una infinidad de posibilidades de modos en que puede variar ese Yo soy, más, entre todos esos modos

¹⁵⁴ Edmund Husserl: “Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/3”, Husserliana volumen XXXV, 2002, p. 420 citado por Ferrer Ortega Jesús Guillermo, *Experiencia poética de la muerte. Una meditación fenomenológica sobre Von Schwelle zu Schwelle (De umbral en umbral) de Paul Celan*, en *Δαίμων* Revista Internacional de Filosofía, nº 49, 2010, p.159.

no dejo de ser Yo. Así el Yo trascendental no concibe su propia cancelación, se escapa a la conciencia la constitución de su propio anonadamiento.

2. ¿En qué sentido ‘inmortal’?

Con inmortalidad no se pretende expresar la eterna permanencia del Yo trascendental en la existencia, ni un vivir imperecedero, más bien se refiere a que éste no alcanzará a constituir su muerte como una vivencia fluente más. Por inmortal se entiende la permanencia necesaria del Yo trascendental en el presente viviente, en él no hay un comienzo ni un término, sino que esencialmente se está entre ambos.

El morir, el nacer y el dormir (sin soñar) son un peculiar tipo de fenómenos que el Yo trascendental no puede experimentar de un modo originario, pero tales se anuncian a la conciencia como límites de su auto-objetivación, son inclusive aspectos constitutivos de la estructura de la experiencia vivida.¹⁵⁵

3. ¿Se contrapone con la muerte del Yo natural?

No, precisamente, ya que el Yo trascendental y el Yo natural son perspectivas distintas de la misma subjetividad que es cada quien en cada caso, perspectivas que se revelan de acuerdo a la actitud, natural o fenomenológica, que se sitúe. El Yo natural es vuelto en Yo trascendental luego de la reducción y la puesta en paréntesis de la reflexión fenomenológica. El Yo trascendental no está en el tiempo natural, por lo mismo no nace ni muere, éste se halla en el presente viviente, y en él se constituye el sentido del mundo en el cual el Yo natural es un hombre que nace y muere como cualquier ser mortal. Lo que denota el carácter absoluto de la conciencia, al igual que marca los límites de su constitución. No es que el Yo trascendental no vaya a morir, sino más bien no va a experimentar (constituir la vivencia) la muerte que padece el Yo natural.

4. ¿Hay relación con Dios?

Para Husserl la cuestión de la existencia de Dios permanece puesta entre paréntesis, pero pocamente podemos decir que lo caracteriza como la entelequia de la totalidad de la comunidad de mónadas, como idea *telos* del desarrollo de la humanidad bajo una razón absoluta, idea *telos* que además regula al ser monádico. Esta idea *telos*

¹⁵⁵ Cfr. Op. Cit. Sigríst Michael, p. 128, 130.

no es un fenómeno constituido ni tampoco conciencia constituyente, y por lo mismo no pertenece a lo mundo ni a la subjetividad trascendental.¹⁵⁶ Su relación con la inmortalidad es sólo en cuanto la mónada comprende como parte de sí misma a esa idea *telos*, es así que:

“De la muerte nadie puede ser despertado, (...). Por lo tanto, la inmortalidad en el sentido común es imposible. Pero inmortal es el hombre como cada mónada, inmortal es la participación al proceso de realización de sí de la divinidad, inmortal es su continuar a actuar en todo aquello que es auténtico y bueno. Es también inmortal en tanto que toda la herencia de cada adquisición espiritual que encierra en su mónada, queda en el de manera latente y ejerce funciones particulares, aunque no en plena conciencia; (ésta) hace posible la identificación de sí con la generaciones precedentes, en la armonía del mundo divino”.¹⁵⁷

La inmortalidad es viable en tanto mónada que participa en el desarrollo de una humanidad que se funde en la razón, un ser humano es finito al igual que su labor y logros individuales pero como parte de una inacabable sucesión de generaciones y de la humanidad, se es inmortal pues se continúa la vida en los descendientes, se heredan y aprenden los valores y se desarrolla el quehacer humano de construir una socialidad ética.

¹⁵⁶ “Es el *telos* de una razón que evoluciona pero es idéntica con esa razón en busca de sí misma. La idea es el motor de esa evolución, hace que la razón se realice en niveles cada vez más elevados y es posible afirmar que en el pensamiento de Husserl este *telos* ideal sea la divinidad.” Cfr. Ales Bello, Angela, *Husserl: sobre el problema de Dios*, Universidad Iberoamericana, 2012, p. 65- 66.

¹⁵⁷ Husserl, “Zur Phänomenologie der Intersubjektivität”, pp. 8-9 citado por Ales Bello, Angela, *Husserl: sobre el problema de Dios*, p. 57.

BIBLIOGRAFÍA.

- Husserl Edmund, V: Investigación sobre las vivencias intencionales y sus contenidos en Investigaciones Lógicas II, Alianza, pp. 475-490.
- _____, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, traducción, presentación y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- _____, Meditación Quinta: En la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monádica en *Meditaciones Cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp.
- _____, Manuscritos- C: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*, Husserliana VIII Materialen Series, editado por Dieter Lohmar, Springer, 2006, pp. 89- 106, 154-177.
- _____, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp.
- _____, *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica II*, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, pp.
- _____, *Idea de la fenomenología: cinco lecciones*, traducción de M. García-Baró, México- Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____, *Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad* (Febrero de 1923), Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Documentos); Círculo Latinoamericano de Fenomenología; Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; 2009 - pp. 789-821
- Husserl Edmund 1859-1938: A Biography en: http://www.husserlpage.com/hus_bio.html
- Husserl Malvine, *Esbozo de una semblanza de E. Husserl*, trad. de Luis R. Rabanaque, en: <http://es.scribd.com/doc/133846092/MalvineHusserl-Semblanza-Husserl>

Bibliografía complementaria.

- Abella Manuel, “Edmund Husserl: Génesis y estructura de las «Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo»” en *Δαιμόν Revista de Filosofía*, nº 34, 2005, pp. 143-152.
- Ales Bello Angela, *Husserl: sobre el problema de Dios*, Universidad Iberoamericana, 2012, pp. 57-69.
- Alves Pedro, “Empatía y ser- para- otro. Husserl y Sartre ante el problema de la intersubjetividad”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 9 (2012).
- Bruzina Ronald, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in Phenomenology 1928-1938*, London: Yale University Press, 2004, pp. 68-72.

- Carse James, *Muerte y Existencia: una historia conceptual de la mortalidad humana*, traducción de Rafael Vargas, México: Fondo de cultura económica, 1987.
- Caruso Igor, *La separación de los amantes*, México: Editorial Siglo XXI, 1975
- Chávez, Román “Contemplación estética vs. mirada fenomenológica: Una mirada a la estética fenomenológica y a la fenomenología del arte en Edmund Husserl”, en *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, adscrita al Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás en Bogotá, Colombia. No 75, jul-dic, 2009. ISSN: 0120-8454.
- _____, “Afectividad y comprensión: réplica a la ponencia: La existencia como tonalidad afectiva” de María Lucrecia Rovalletti en http://www.clafen.org/AFL/V4/063-75_ST1-R2_Chavez.pdf
- Conde Soto Francisco, *El problema de la conciencia del tiempo en la fenomenología de Edmund Husserl*, Universidad de Barcelona, 2006.
- Follesdal Dagfinn, “El concepto de Lebenswelt en Husserl”, trad. Sergio Sánchez Benítez, en: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/03_FOLLESDAL.pdf
- Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi, *ON TIME - new contributions to the husserlian phenomenology of time*, London New York: Springer Dordrecht Heidelberg, 2010.
- Dodd James, “Death and Time in Husserl’s C-Manuscripts”, in *ON TIME - new contributions to the husserlian phenomenology of time*, edited by Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2010, pp.51-70.
- Embree Lester, *Una representación de Edmund Husserl, Homenaje en el Quincuagésimo Encuentro Conmemorativo del Círculo Husserl*, Universidad Wilfred Laurier, Ontario, Canadá, junio de 1988, en: <http://www.lesterembree.net/spanishhusserlscript.htm>
- Emilce Cely Flor, “El yo como tema de análisis fenomenológico” en *Revista Ideas Y Valores*, volumen LX, n.º 146 (agosto de 2011).
- Ferrer Ortega J. G., “Continuidad del ser trascendental y muerte del otro”, en *DEVENIRES XI*, 21 (2010), pp. 132-160.
- _____, *Experiencia poética de la muerte. Una meditación fenomenológica sobre Von Schwelle zu Schwelle (De umbral en umbral) de Paul Celan*, en *Δαίμων Revista Internacional de Filosofía*, nº 49, 2010.
- García-Baró, Miguel, *Vida y mundo: la práctica de la fenomenología*, Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Heidegger Martín, *Ser y Tiempo*; trad. de Jorge Eduardo Rivera, Edición Electrónica de www.philosophia.cl/Escuela de Filosofía Universidad ARCIS
- Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, Martinus Nijhoff, 1965, pp. 23-163.
- Jankélévitch Vladimir, *Pensar la muerte*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Levinas E., *Dios, la Muerte y el Tiempo*, Ediciones Cátedra, S.A., 1994.
- Moran Dermot, *Introduction to phenomenology*, London: Routledge, 2000, pp. 60-90.

- Pilar Fernández Béites, *Embriones y Muerte Cerebral: desde una fenomenología de la persona*, Ediciones Cristiandad, 2007
 - San Martín Fco. Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, pp. 17-35.
 - Saulius Geniusas: “On Birth, Death, and Sleep in Husserl’s late Manuscripts on Time”, in *ON TIME - new contributions to the husserlian phenomenology of time*, edited by Dieter Lohmar and Ichiro Yamaguchi Springer Dordrecht Heidelberg London New York, 2010, pp.71-90.
 - Sigrist Michael, “Death in transcendental phenomenology”, on *Husserl Circle 43° annual meeting*, Boston, 2012.
 - Stein Edith (Sister Teresa Benedicta of the Cross Discalced Carmelite), *On the problem of Empathy*, Volume III, Translated by Waltraut Stein, Washington Province of Discalced Carmclites, Inc., 1989.
 - Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls* Den, Haag: Martinus Nijhoff, 1977.
 - Szilasi Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Zirión Q. Antonio, *Edmund Husserl: vida y obra*, agosto 2008, en: <http://es.scribd.com/doc/36772602/Semblanza-Husserl>:

Bibliografía de consulta.

- Drummond J. John, *Historical dictionary of Husserl’s philosophy*, Scarecrow Press, 2008.
- Zirión Q. Antonio, *Diccionario Husserl. Léxico bilingüe (alemán y español) de expresiones definidas a partir de las obras de Edmund Husserl (1859-1938)*, en: <http://www.clafen.org/diccionariohusserl/es/>